

**Boletín Oficial
de la
Diócesis de Córdoba**

VOL. CXXXIX

**Julio-Diciembre
1998**

OBISPADO DE CÓRDOBA
C/. Amador de los Ríos, 1- Teléfono 957.47.93.75
Año CXXXIX - Depósito Legal: CO 17 - 1958
Imprime: Tipografía Católica - Córdoba

INDICE

I. SANTO PADRE

1. Documentación

- 1.1 Carta Encíclica *Fides et ratio*. 14-IX-98. 9
- 1.2 Mensaje para la Cuaresma de 1999. 15-X-98. 97
- 1.3 Bula de convocación del Gran Jubileo del año 2000
Incarnationis mysterium. 29-XI-90 101
- 1.4 Mensaje del Santo Padre para la XXXVI Jornada Mundial
de Oración por las Vocaciones del 25 -IV-99. 4-XII-98. 117
- 1.5 Mensaje para la Jornada Mundial por la Paz del 1-I-99. 8-XII-98.. 123

2. Visita *Ad limina*

- 2.1 Discurso del arzobispo de Sevilla al Santo Padre en nombre de los
Obispos de las Provincias Eclesiásticas de Granada, Sevilla y Valencia
con ocasión de la visita *Ad limina* 139
- 2.2 Discurso del Santo Padre al cuarto grupo de Obispos españoles
en Visita *Ad limina*.7-VII-98 141
- 2.3 Catequesis del Santo Padre en la audiencia general. 1-VII-98 147

2.4 Catequesis del Santo Padre en la audiencia general. 8-VII-98	151
2.5 Saludo del Santo Padre a los Peregrinos. 8-VII-98.	155
2.6 Carta de la Secretaría de Estado en agradecimiento por regalo del Obispo durante la visita <i>Ad limina</i>	157

II. SANTA SEDE

1. Declaración de los copresidentes de la Comisión Internacional Anglicano-Católica. “El don de la autoridad”. 3-IX-98	161
2. Congregación para la Doctrina de la Fe. El Primado de Pedro en el misterio de la Iglesia. 6-XI-98.	197
3. Decreto de la Penitenciaría Apostólica: Disposiciones para obtener la Indulgencia Plenaria. 29-XI-98.	209

III VIDA DE LA DIÓCESIS

1. Obispo diocesano

1.1 Carta con motivo del Domund.	215
1.2 Carta a los sacerdotes y fieles de la parroquia de “Nuestra Señora de Fátima” en el XXV aniversario de su creación. 9-IX-98.. . . .	219
1.3 Prólogo del libro de D. Manuel Nieto Cumplido “La Catedral de Córdoba”.	223

2. Secretaría General

2.1 Nombramientos	229
2.2 Decretos	235

3. Vicaría General

3.1 Reglamento del Secretariado diocesano de Hermandades y Cofradías de Córdoba. 7-X-98.	237
---	-----

IV. CONFERENCIA EPISCOPAL

1. Informe del Comité Ejecutivo de la C.E.E. sobre el estudio de tres Proposiciones de Ley sobre "Regulación de la interrupción voluntaria del embarazo", presentados respectivamente por el Grupo Socialista, Izquierda Unida y Grupo Mixto. 28-VII-98.	247
2. Informe de la C.E.E. sobre la obligación constitucional de regular la asignatura alternativa a la enseñanza religiosa.	261
3. Nota del Comité Ejecutivo de la C.E.E. ante el nuevo debate sobre el aborto en el Parlamento: Licencia aun más amplia para matar a los hijos. 13-IX-98.	279
4. Declaración del Obispo Secretario y Portavoz de la C.E.E. 22-IX-98. .	281
5. Declaración de la Comisión Permanente: Con la Píldora también se mata. 21-X-98.	283
6. Dios es amor.	289

V. VARIOS

1. Carta Pastoral Colectiva de los Obispos del Sur de España con motivo del Gran Jubileo del 2000.	323
---	-----

VI. NECROLÓGICAS	xxx
------------------------	-----

Santo Padre

1.1 *Fides et Ratio.*

1.2 Mensaje para la Cuaresma.

1.3 *Incarnationis Mysterium.*

1.4 Mensaje para la Jornada Mundial de Oración por las Vocaciones.

1.5 Mensaje para la Jornada Mundial por la Paz.

1. Documentación

*CARTA ENCÍCLICA
FIDES ET RATIO
DEL SUMO PONTIFICE
JUAN PABLO II
A LOS OBISPOS
DE LA IGLESIA CATOLICA
SOBRE LAS RELACIONES
ENTRE FE Y RAZON*

Venerables Hermanos en el Episcopado, salud y Bendición Apostólica

La fe y la razón (*Fides et ratio*) son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad. Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad y, en definitiva, de conocerle a Él para que, conociéndolo y amándolo, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo (cf. Ex 33, 18; Sal 27 [26], 8-9; 63 [62], 2-3; Jn 14, 8; 1 Jn 3, 2).

INTRODUCCIÓN

«CONÓCETE A TI MISMO»

1. Tanto en Oriente como en Occidente es posible distinguir un camino que, a lo largo de los siglos, ha llevado a la humanidad a encontrarse progresivamente con la verdad y a confrontarse con ella. Es un camino que se ha desarrollado —no podía ser de otro modo— dentro del horizonte de la autoconciencia personal: al hombre cuanto más conoce la realidad y el mundo y más se conoce a sí mismo en su unicidad, le resulta más urgente el interrogante sobre el sentido de las cosas y sobre su propia existencia. Todo lo que se presenta como objeto de nuestro conocimiento se convierte por ello en parte de nuestra vida. La exhortación Conócete a ti mismo estaba esculpida sobre el dintel del templo de Delfos, para testimoniar una verdad fundamental que debe ser asumida como la regla mínima por todo hombre deseoso de distinguirse, en medio de toda la creación, calificándose como «hombre» precisamente en cuanto «conocedor de sí mismo».

Por lo demás, una simple mirada a la historia antigua muestra con claridad cómo en distintas partes de la tierra, marcadas por culturas diferentes, brotan al mismo tiempo las preguntas de fondo que caracterizan el recorrido de la existencia humana: ¿quién soy? ¿de dónde vengo y a dónde voy? ¿por qué existe el mal? ¿qué hay después de esta vida? Estas mismas preguntas las encontramos en los escritos sagrados de Israel, pero aparecen también en los Veda y en los Avesta; las encontramos en los escritos de Confucio y Lao-Tze y en la predicación de los Tirthankara y de Buda; asimismo se encuentran en los poemas de Homero y en las tragedias de Eurípides y Sófocles, así como en los tratados filosóficos de Platón y Aristóteles. Son preguntas que tienen su origen común en la necesidad de sentido que desde siempre acucia el corazón del hombre: de la respuesta que se dé a tales preguntas, en efecto, depende la orientación que se dé a la existencia.

2. La Iglesia no es ajena, ni puede serlo, a este camino de búsqueda. Desde que, en el Misterio Pascual, ha recibido como don la verdad última sobre la vida del hombre, se ha hecho peregrina por los caminos del mundo para anunciar que Jesucristo es «el camino, la verdad y la vida» (Jn 14, 6). Entre los diversos servicios que la Iglesia ha de ofrecer a la humanidad, hay uno del cual es responsable de un modo muy particular: la diaconía de la verdad. (1) Por una parte, esta misión hace a la comunidad creyente partícipe del esfuerzo común que la humanidad lleva a cabo para alcanzar la verdad; (2) y por otra, la obliga a responsabilizarse del anuncio de las certezas adquiridas, incluso desde la conciencia de que toda verdad alcanzada es sólo una etapa hacia aquella verdad total que se manifestará en la revelación última de Dios: «Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido» (1 Co 13, 12).

3. El hombre tiene muchos medios para progresar en el conocimiento de la verdad, de modo que puede hacer cada vez más humana la propia existencia. Entre estos destaca la filosofía, que contribuye directamente a formular la pregunta sobre el sentido de la vida y a trazar la respuesta: ésta, en efecto, se configura como una de las tareas más nobles de la humanidad. El término filosofía según la etimología griega significa «amor a la sabiduría». De hecho, la filosofía nació y se desarrolló desde el momento en que el hombre empezó a interrogarse sobre el porqué de las cosas y su finalidad. De modos y formas diversas, muestra que el deseo de verdad pertenece a la naturaleza misma del hombre. El interrogarse sobre el porqué

de las cosas es inherente a su razón, aunque las respuestas que se han ido dando se enmarcan en un horizonte que pone de manifiesto la complementariedad de las diferentes culturas en las que vive el hombre.

La gran incidencia que la filosofía ha tenido en la formación y en el desarrollo de las culturas en Occidente no debe hacernos olvidar el influjo que ha ejercido en los modos de concebir la existencia también en Oriente. En efecto, cada pueblo, posee una sabiduría originaria y autóctona que, como auténtica riqueza de las culturas, tiende a expresarse y a madurar incluso en formas puramente filosóficas. Que esto es verdad lo demuestra el hecho de que una forma básica del saber filosófico, presente hasta nuestros días, es verificable incluso en los postulados en los que se inspiran las diversas legislaciones nacionales e internacionales para regular la vida social.

4. De todos modos, se ha de destacar que detrás de cada término se esconden significados diversos. Por tanto, es necesaria una explicitación preliminar. Movidio por el deseo de descubrir la verdad última sobre la existencia, el hombre trata de adquirir los conocimientos universales que le permiten comprenderse mejor y progresar en la realización de sí mismo. Los conocimientos fundamentales derivan del asombro suscitado en él por la contemplación de la creación: el ser humano se sorprende al descubrirse inmerso en el mundo, en relación con sus semejantes con los cuales comparte el destino. De aquí arranca el camino que lo llevará al descubrimiento de horizontes de conocimientos siempre nuevos. Sin el asombro el hombre caería en la repetitividad y, poco a poco, sería incapaz de vivir una existencia verdaderamente personal.

La capacidad especulativa, que es propia de la inteligencia humana, lleva a elaborar, a través de la actividad filosófica, una forma de pensamiento riguroso y a construir así, con la coherencia lógica de las afirmaciones y el carácter orgánico de los contenidos, un saber sistemático. Gracias a este proceso, en diferentes contextos culturales y en diversas épocas, se han alcanzado resultados que han llevado a la elaboración de verdaderos sistemas de pensamiento. Históricamente esto ha provocado a menudo la tentación de identificar una sola corriente con todo el pensamiento filosófico. Pero es evidente que, en estos casos, entra en juego una cierta «soberbia filosófica» que pretende erigir la propia perspectiva incompleta en lectura universal. En realidad, todo sistema filosófico, siempre con respeto de su integridad sin instrumentalizaciones, debe reconocer la prioridad del pensar filosófico, en el cual tiene su origen y al cual debe servir de forma coherente.

En este sentido es posible reconocer, a pesar del cambio de los tiempos y de los progresos del saber, un núcleo de conocimientos filosóficos cuya presencia es constante en la historia del pensamiento. Piénsese, por ejemplo, en los principios de no contradicción, de finalidad, de causalidad, como también en la concepción de la persona como sujeto libre e inteligente y en su capacidad de conocer a Dios, la verdad y el bien; piénsese, además, en algunas normas morales fundamentales que son comúnmente aceptadas. Estos y otros temas indican que, prescindiendo de las corrientes de pensamiento, existe un conjunto de conocimientos en los cuales es posible reconocer una especie de patrimonio espiritual de la humanidad. Es como si nos encontrásemos ante una filosofía implícita por la cual cada uno cree conocer estos principios, aunque de forma genérica y no refleja. Estos conocimientos, precisamente porque son compartidos en cierto modo por todos, deberían ser como un punto de referencia para las diversas escuelas filosóficas. Cuando la razón logra intuir y formular los principios primeros y universales del ser y sacar correctamente de ellos conclusiones coherentes de orden lógico y deontológico, entonces puede considerarse una razón recta o, como la llamaban los antiguos, *orthòs logos*, *recta ratio*.

5. La Iglesia, por su parte, aprecia el esfuerzo de la razón por alcanzar los objetivos que hagan cada vez más digna la existencia personal. Ella ve en la filosofía el camino para conocer verdades fundamentales relativas a la existencia del hombre. Al mismo tiempo, considera a la filosofía como una ayuda indispensable para profundizar la inteligencia de la fe y comunicar la verdad del Evangelio a cuantos aún no la conocen.

Teniendo en cuenta iniciativas análogas de mis Predecesores, deseo yo también dirigir la mirada hacia esta peculiar actividad de la razón. Me impulsa a ello el hecho de que, sobre todo en nuestro tiempo, la búsqueda de la verdad última parece a menudo oscurecida. Sin duda la filosofía moderna tiene el gran mérito de haber concentrado su atención en el hombre. A partir de aquí, una razón llena de interrogantes ha desarrollado sucesivamente su deseo de conocer cada vez más y más profundamente. Se han construido sistemas de pensamiento complejos, que han producido sus frutos en los diversos ámbitos del saber, favoreciendo el desarrollo de la cultura y de la historia. La antropología, la lógica, las ciencias naturales, la historia, el lenguaje... , de alguna manera se ha abarcado todas las ramas del saber. Sin embargo, los resultados positivos alcanzados no deben llevar a descuidar el hecho de que la razón misma, movida a indagar de forma unilateral sobre el hombre como sujeto, parece haber olvidado que éste está también llama-

do a orientarse hacia una verdad que lo trasciende. Sin esta referencia, cada uno queda a merced del arbitrio y su condición de persona acaba por ser valorada con criterios pragmáticos basados esencialmente en el dato experimental, en el convencimiento erróneo de que todo debe ser dominado por la técnica. Así ha sucedido que, en lugar de expresar mejor la tendencia hacia la verdad, la razón, bajo el peso de tanto saber, se ha doblegado sobre sí misma haciéndose, día tras día, incapaz de levantar la mirada hacia lo alto para atreverse a alcanzar la verdad del ser. La filosofía moderna, dejando de orientar su investigación sobre el ser, ha concentrado la propia búsqueda sobre el conocimiento humano. En lugar de apoyarse sobre la capacidad que tiene el hombre para conocer la verdad, ha preferido destacar sus límites y condicionamientos.

Ello ha derivado en varias formas de agnosticismo y de relativismo, que han llevado la investigación filosófica a perderse en las arenas movedizas de un escepticismo general. Recientemente han adquirido cierto relieve diversas doctrinas que tienden a infravalorar incluso las verdades que el hombre estaba seguro de haber alcanzado. La legítima pluralidad de posiciones ha dado paso a un pluralismo indiferenciado, basado en el convencimiento de que todas las posiciones son igualmente válidas. Este es uno de los síntomas más difundidos de la desconfianza en la verdad que es posible encontrar en el contexto actual. No se substraen a esta prevención ni siquiera algunas concepciones de vida provenientes de Oriente; en ellas, en efecto, se niega a la verdad su carácter exclusivo, partiendo del presupuesto de que se manifiesta de igual manera en diversas doctrinas, incluso contradictorias entre sí. En esta perspectiva, todo se reduce a opinión. Se tiene la impresión de que se trata de un movimiento ondulante: mientras por una parte la reflexión filosófica ha logrado situarse en el camino que la hace cada vez más cercana a la existencia humana y a su modo de expresarse, por otra tiende a hacer consideraciones existenciales, hermenéuticas o lingüísticas que prescinden de la cuestión radical sobre la verdad de la vida personal, del ser y de Dios. En consecuencia, han surgido en el hombre contemporáneo, y no sólo entre algunos filósofos, actitudes de difusa desconfianza respecto de los grandes recursos cognoscitivos del ser humano. Con falsa modestia, se conforman con verdades parciales y provisionales, sin intentar hacer preguntas radicales sobre el sentido y el fundamento último de la vida humana, personal y social. Ha decaído, en definitiva, la esperanza de poder recibir de la filosofía respuestas definitivas a tales preguntas.

6. La Iglesia, convencida de la competencia que le incumbe por ser depositaria de la Revelación de Jesucristo, quiere reafirmar la necesidad de reflexionar sobre la verdad. Por este motivo he decidido dirigirme a vosotros, queridos Hermanos en el Episcopado, con los cuales comparto la misión de anunciar «abiertamente la verdad» (2 Co 4, 2), como también a los teólogos y filósofos a los que corresponde el deber de investigar sobre los diversos aspectos de la verdad, y asimismo a las personas que la buscan, para exponer algunas reflexiones sobre la vía que conduce a la verdadera sabiduría, a fin de que quien sienta el amor por ella pueda emprender el camino adecuado para alcanzarla y encontrar en la misma descanso a su fatiga y gozo espiritual.

Me mueve a esta iniciativa, ante todo, la convicción que expresan las palabras del Concilio Vaticano II, cuando afirma que los Obispos son «testigos de la verdad divina y católica». (3) Testimoniar la verdad es, pues, una tarea confiada a nosotros, los Obispos; no podemos renunciar a la misma sin descuidar el ministerio que hemos recibido. Reafirmando la verdad de la fe podemos devolver al hombre contemporáneo la auténtica confianza en sus capacidades cognoscitivas y ofrecer a la filosofía un estímulo para que pueda recuperar y desarrollar su plena dignidad.

Hay también otro motivo que me induce a desarrollar estas reflexiones. En la Encíclica *Veritatis splendor* he llamado la atención sobre «algunas verdades fundamentales de la doctrina católica, que en el contexto actual corren el riesgo de ser deformadas o negadas». (4) Con la presente Encíclica deseo continuar aquella reflexión centrando la atención sobre el tema de la verdad y de su fundamento en relación con la fe. No se puede negar, en efecto, que este período de rápidos y complejos cambios expone especialmente a las nuevas generaciones, a las cuales pertenece y de las cuales depende el futuro, a la sensación de que se ven privadas de auténticos puntos de referencia. La exigencia de una base sobre la cual construir la existencia personal y social se siente de modo notable sobre todo cuando se está obligado a constatar el carácter parcial de propuestas que elevan lo efímero al rango de valor, creando ilusiones sobre la posibilidad de alcanzar el verdadero sentido de la existencia. Sucede de ese modo que muchos llevan una vida casi hasta el límite de la ruina, sin saber bien lo que les espera. Esto depende también del hecho de que, a veces, quien por vocación estaba llamado a expresar en formas culturales el resultado de la propia especulación, ha desviado la mirada de la verdad, prefiriendo el éxito inmediato en lugar del esfuerzo de la investigación paciente sobre lo que merece ser vivi-

do. La filosofía, que tiene la gran responsabilidad de formar el pensamiento y la cultura por medio de la llamada continua a la búsqueda de lo verdadero, debe recuperar con fuerza su vocación originaria. Por eso he sentido no sólo la exigencia, sino incluso el deber de intervenir en este tema, para que la humanidad, en el umbral del tercer milenio de la era cristiana, tome conciencia cada vez más clara de los grandes recursos que le han sido dados y se comprometa con renovado ardor en llevar a cabo el plan de salvación en el cual está inmersa su historia.

CAPÍTULO I

LA REVELACIÓN DE LA SABIDURÍA DE DIOS

Jesús revela al Padre

7. En la base de toda la reflexión que la Iglesia lleva a cabo está la conciencia de ser depositaria de un mensaje que tiene su origen en Dios mismo (cf. 2 Co 4, 1-2). El conocimiento que ella propone al hombre no proviene de su propia especulación, aunque fuese la más alta, sino del hecho de haber acogido en la fe la palabra de Dios (cf. 1 Ts 2, 13). En el origen de nuestro ser como creyentes hay un encuentro, único en su género, en el que se manifiesta un misterio oculto en los siglos (cf. 1 Co 2, 7; Rm 16, 25-26), pero ahora revelado. «Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (cf. Ef 1, 9): por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina». (5) Ésta es una iniciativa totalmente gratuita, que viene de Dios para alcanzar a la humanidad y salvarla. Dios, como fuente de amor, desea darse a conocer, y el conocimiento que el hombre tiene de Él culmina cualquier otro conocimiento verdadero sobre el sentido de la propia existencia que su mente es capaz de alcanzar.

8. Tomando casi al pie de la letra las enseñanzas de la Constitución Dei Filius del Concilio Vaticano I y teniendo en cuenta los principios propuestos por el Concilio Tridentino, la Constitución Dei Verbum del Vaticano II ha continuado el secular camino de la inteligencia de la fe, reflexionando sobre la Revelación a la luz de las enseñanzas bíblicas y de toda la tradición patristica. En el Primer Concilio Vaticano, los Padres habían puesto de

relieve el carácter sobrenatural de la revelación de Dios. La crítica racionalista, que en aquel período atacaba la fe sobre la base de tesis erróneas y muy difundidas, consistía en negar todo conocimiento que no fuese fruto de las capacidades naturales de la razón. Este hecho obligó al Concilio a sostener con fuerza que, además del conocimiento propio de la razón humana, capaz por su naturaleza de llegar hasta el Creador, existe un conocimiento que es peculiar de la fe. Este conocimiento expresa una verdad que se basa en el hecho mismo de que Dios se revela, y es una verdad muy cierta porque Dios ni engaña ni quiere engañar. (6)

9. El Concilio Vaticano I enseña, pues, que la verdad alcanzada a través de la reflexión filosófica y la verdad que proviene de la Revelación no se confunden, ni una hace superflua la otra: «Hay un doble orden de conocimiento, distinto no sólo por su principio, sino también por su objeto; por su principio, primeramente, porque en uno conocemos por razón natural, y en otro por fe divina; por su objeto también porque, aparte de aquellas cosas que la razón natural puede alcanzar, se nos proponen para creer misterios escondidos en Dios de los que, de no haber sido divinamente revelados, no se pudiera tener noticia». (7) La fe, que se funda en el testimonio de Dios y cuenta con la ayuda sobrenatural de la gracia, pertenece efectivamente a un orden diverso del conocimiento filosófico. Éste, en efecto, se apoya sobre la percepción de los sentidos y la experiencia, y se mueve a la luz de la sola inteligencia. La filosofía y las ciencias tienen su puesto en el orden de la razón natural, mientras que la fe, iluminada y guiada por el Espíritu, reconoce en el mensaje de la salvación la «plenitud de gracia y de verdad» (cf. Jn 1, 14) que Dios ha querido revelar en la historia y de modo definitivo por medio de su Hijo Jesucristo (cf. 1 Jn 5, 9; Jn 5, 31-32).

10. En el Concilio Vaticano II los Padres, dirigiendo su mirada a Jesús revelador, han ilustrado el carácter salvífico de la revelación de Dios en la historia y han expresado su naturaleza del modo siguiente: «En esta revelación, Dios invisible (cf. Col 1, 15; 1 Tm 1, 17), movido de amor, habla a los hombres como amigos (cf. Ex 33, 11; Jn 15, 14-15), trata con ellos (cf. Ba 3, 38) para invitarlos y recibirlos en su compañía. El plan de la revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas; las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y explican su misterio. La verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre que transmite dicha revelación resplandece en Cristo, mediador y plenitud de toda la revelación». (8)

11. La revelación de Dios se inserta, pues, en el tiempo y la historia, más aún, la encarnación de Jesucristo, tiene lugar en la «plenitud de los tiempos» (Ga 4, 4). A dos mil años de distancia de aquel acontecimiento, siento el deber de reafirmar con fuerza que «en el cristianismo el tiempo tiene una importancia fundamental». (9) En él tiene lugar toda la obra de la creación y de la salvación y, sobre todo, destaca el hecho de que con la encarnación del Hijo de Dios vivimos y anticipamos ya desde ahora lo que será la plenitud del tiempo (cf. Hb 1, 2).

La verdad que Dios ha comunicado al hombre sobre sí mismo y sobre su vida se inserta, pues, en el tiempo y en la historia. Es verdad que ha sido pronunciada de una vez para siempre en el misterio de Jesús de Nazaret. Lo dice con palabras elocuentes la Constitución Dei Verbum: «Dios habló a nuestros padres en distintas ocasiones y de muchas maneras por los profetas. "Ahora en esta etapa final nos ha hablado por el Hijo" (Hb 1, 1-2). Pues envió a su Hijo, la Palabra eterna, que alumbró a todo hombre, para que habitara entre los hombres y les contara la intimidad de Dios (cf. Jn 1, 1-18). Jesucristo, Palabra hecha carne, "hombre enviado a los hombres", habla las palabras de Dios (Jn 3, 34) y realiza la obra de la salvación que el Padre le encargó (cf. Jn 5, 36; 17, 4). Por eso, quien ve a Jesucristo, ve al Padre (cf. Jn 14, 9); él, con su presencia y manifestación, con sus palabras y obras, signos y milagros, sobre todo con su muerte y gloriosa resurrección, con el envío del Espíritu de la verdad, lleva a plenitud toda la revelación». (10)

La historia, pues, es para el Pueblo de Dios un camino que hay que recorrer por entero, de forma que la verdad revelada exprese en plenitud sus contenidos gracias a la acción incesante del Espíritu Santo (cf. Jn 16, 13). Lo enseña asimismo la Constitución Dei Verbum cuando afirma que «la Iglesia camina a través de los siglos hacia la plenitud de la verdad, hasta que se cumplan en ella plenamente las palabras de Dios». (11)

12. Así pues, la historia es el lugar donde podemos constatar la acción de Dios en favor de la humanidad. Él se nos manifiesta en lo que para nosotros es más familiar y fácil de verificar, porque pertenece a nuestro contexto cotidiano, sin el cual no llegaríamos a comprendernos.

La encarnación del Hijo de Dios permite ver realizada la síntesis definitiva que la mente humana, partiendo de sí misma, ni tan siquiera hubiera podido imaginar: el Eterno entra en el tiempo, el Todo se esconde en la parte y Dios asume el rostro del hombre. La verdad expresada en la

revelación de Cristo no puede encerrarse en un restringido ámbito territorial y cultural, sino que se abre a todo hombre y mujer que quiera acogerla como palabra definitivamente válida para dar sentido a la existencia. Ahora todos tienen en Cristo acceso al Padre; en efecto, con su muerte y resurrección, Él ha dado la vida divina que el primer Adán había rechazado (cf. Rm 5, 12-15). Con esta Revelación se ofrece al hombre la verdad última sobre su propia vida y sobre el destino de la historia: «Realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado», afirma la Constitución *Gaudium et spes*. (12) Fuera de esta perspectiva, el misterio de la existencia personal resulta un enigma insoluble. ¿Dónde podría el hombre buscar la respuesta a las cuestiones dramáticas como el dolor, el sufrimiento de los inocentes y la muerte, sino en la luz que brota del misterio de la pasión, muerte y resurrección de Cristo?

La razón ante el misterio

13. De todos modos no hay que olvidar que la Revelación está llena de misterio. Es verdad que con toda su vida, Jesús revela el rostro del Padre, ya que ha venido para explicar los secretos de Dios; (13) sin embargo, el conocimiento que nosotros tenemos de ese rostro se caracteriza por el aspecto fragmentario y por el límite de nuestro entendimiento. Sólo la fe permite penetrar en el misterio, favoreciendo su comprensión coherente.

El Concilio enseña que «cuando Dios revela, el hombre tiene que someterse con la fe». (14) Con esta afirmación breve pero densa, se indica una verdad fundamental del cristianismo. Se dice, ante todo, que la fe es la respuesta de obediencia a Dios. Ello conlleva reconocerle en su divinidad, trascendencia y libertad suprema. El Dios, que se da a conocer desde la autoridad de su absoluta trascendencia, lleva consigo la credibilidad de aquello que revela. Desde la fe el hombre da su asentimiento a ese testimonio divino. Ello quiere decir que reconoce plena e integralmente la verdad de lo revelado, porque Dios mismo es su garante. Esta verdad, ofrecida al hombre y que él no puede exigir, se inserta en el horizonte de la comunicación interpersonal e impulsa a la razón a abrirse a la misma y a acoger su sentido profundo. Por esto el acto con el que uno confía en Dios siempre ha sido considerado por la Iglesia como un momento de elección fundamental, en la cual está implicada toda la persona. Inteligencia y voluntad desarrollan al máximo su naturaleza espiritual para permitir que el sujeto cumpla un acto en el cual la libertad personal se vive de modo pleno. (15) En la fe,

pues, la libertad no sólo está presente, sino que es necesaria. Más aún, la fe es la que permite a cada uno expresar mejor la propia libertad. Dicho con otras palabras, la libertad no se realiza en las opciones contra Dios. En efecto, ¿cómo podría considerarse un uso auténtico de la libertad la negación a abrirse hacia lo que permite la realización de sí mismo? La persona, al creer, lleva a cabo el acto más significativo de la propia existencia; en él, en efecto, la libertad alcanza la certeza de la verdad y decide vivir en la misma.

Para ayudar a la razón, que busca la comprensión del misterio, están también los signos contenidos en la Revelación. Estos sirven para profundizar más la búsqueda de la verdad y permitir que la mente pueda indagar de forma autónoma incluso dentro del misterio. Estos signos si por una parte dan mayor fuerza a la razón, porque le permiten investigar en el misterio con sus propios medios, de los cuales está justamente celosa, por otra la empujan a ir más allá de su misma realidad de signos, para descubrir el significado ulterior del cual son portadores. En ellos, por lo tanto, está presente una verdad escondida a la que la mente debe dirigirse y de la cual no puede prescindir sin destruir el signo mismo que se le propone.

Podemos fijarnos, en cierto modo, en el horizonte sacramental de la Revelación y, en particular, en el signo eucarístico donde la unidad inseparable entre la realidad y su significado permite captar la profundidad del misterio. Cristo en la Eucaristía está verdaderamente presente y vivo, y actúa con su Espíritu, pero como acertadamente decía Santo Tomás, «lo que no comprendes y no ves, lo atestigua una fe viva, fuera de todo el orden de la naturaleza. Lo que aparece es un signo: esconde en el misterio realidades sublimes». (16) A este respecto escribe el filósofo Pascal: «Como Jesucristo permaneció desconocido entre los hombres, del mismo modo su verdad permanece, entre las opiniones comunes, sin diferencia exterior. Así queda la Eucaristía entre el pan común». (17)

El conocimiento de fe, en definitiva, no anula el misterio; sólo lo hace más evidente y lo manifiesta como hecho esencial para la vida del hombre: Cristo, el Señor, «en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación», (18) que es participar en el misterio de la vida trinitaria de Dios. (19)

14. La enseñanza de los dos Concilios Vaticanos abre también un verdadero horizonte de novedad para el saber filosófico. La Revelación

introduce en la historia un punto de referencia del cual el hombre no puede prescindir, si quiere llegar a comprender el misterio de su existencia; pero, por otra parte, este conocimiento remite constantemente al misterio de Dios que la mente humana no puede agotar, sino sólo recibir y acoger en la fe. En estos dos pasos, la razón posee su propio espacio característico que le permite indagar y comprender, sin ser limitada por otra cosa que su finitud ante el misterio infinito de Dios.

Así pues, la Revelación introduce en nuestra historia una verdad universal y última que induce a la mente del hombre a no pararse nunca; más bien la empuja a ampliar continuamente el campo del propio saber hasta que no se dé cuenta de que no ha realizado todo lo que podía, sin descuidar nada. Nos ayuda en esta tarea una de las inteligencias más fecundas y significativas de la historia de la humanidad, a la cual justamente se refieren tanto la filosofía como la teología: San Anselmo. En su *Proslogion*, el arzobispo de Canterbury se expresa así: «Dirigiendo frecuentemente y con fuerza mi pensamiento a este problema, a veces me parecía poder alcanzar lo que buscaba; otras veces, sin embargo, se escapaba completamente de mi pensamiento; hasta que, al final, desconfiando de poderlo encontrar, quise dejar de buscar algo que era imposible encontrar. Pero cuando quise alejar de mí ese pensamiento porque, ocupando mi mente, no me distrajesen de otros problemas de los cuales pudiera sacar algún provecho, entonces comenzó a presentarse con mayor importunación [...]. Pero, pobre de mí, uno de los pobres hijos de Eva, lejano de Dios, ¿qué he empezado a hacer y qué he logrado? ¿qué buscaba y qué he logrado? ¿a qué aspiraba y por qué suspiro? [...]. Oh Señor, tú no eres solamente aquel de quien no se puede pensar nada mayor (*non solum es quo maius cogitari nequit*), sino que eres más grande de todo lo que se pueda pensar (*quiddam maius quam cogitari possit*) [...]. Si tu no fueses así, se podría pensar alguna cosa más grande que tú, pero esto no puede ser». (20)

15. La verdad de la Revelación cristiana, que se manifiesta en Jesús de Nazaret, permite a todos acoger el «misterio» de la propia vida. Como verdad suprema, a la vez que respeta la autonomía de la criatura y su libertad, la obliga a abrirse a la trascendencia. Aquí la relación entre libertad y verdad llega al máximo y se comprende en su totalidad la palabra del Señor: «Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres» (Jn 8, 32).

La Revelación cristiana es la verdadera estrella que orienta al hombre que avanza entre los condicionamientos de la mentalidad imanentista

y las estrecheces de una lógica tecnocrática; es la última posibilidad que Dios ofrece para encontrar en plenitud el proyecto originario de amor iniciado con la creación. El hombre deseoso de conocer lo verdadero, si aún es capaz de mirar más allá de sí mismo y de levantar la mirada por encima de los propios proyectos, recibe la posibilidad de recuperar la relación auténtica con su vida, siguiendo el camino de la verdad. Las palabras del Deuteronomio se pueden aplicar a esta situación: «Porque estos mandamientos que yo te prescribo hoy no son superiores a tus fuerzas, ni están fuera de tu alcance. No están en el cielo, para que no hayas de decir: ¿Quién subirá por nosotros al cielo a buscarlos para que los oigamos y los pongamos en práctica? Ni están al otro lado del mar, para que no hayas de decir: ¿Quién irá por nosotros al otro lado del mar a buscarlos para que los oigamos y los pongamos en práctica? Sino que la palabra está bien cerca de ti, está en tu boca y en tu corazón para que la pongas en práctica» (30, 11-14). A este texto se refiere la famosa frase del santo filósofo y teólogo Agustín: «Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat veritas». (21)

A la luz de estas consideraciones, se impone una primera conclusión: la verdad que la Revelación nos hace conocer no es el fruto maduro o el punto culminante de un pensamiento elaborado por la razón. Por el contrario, ésta se presenta con la característica de la gratuidad, genera pensamiento y exige ser acogida como expresión de amor. Esta verdad revelada es anticipación, en nuestra historia, de la visión última y definitiva de Dios que está reservada a los que creen en Él o lo buscan con corazón sincero. El fin último de la existencia personal, por tanto, es objeto de estudio tanto de la filosofía como de la teología. Ambas, aunque con medios y contenidos diversos, miran hacia este «sendero de la vida» (Sal 16 [15], 11), que, como nos dice la fe, tiene su meta última en el gozo pleno y duradero de la contemplación del Dios Uno y Trino.

CAPÍTULO II

CREDO UT INTELLIGAM

«La sabiduría todo lo sabe y entiende» (Sb 9, 11)

16. La Sagrada Escritura nos presenta con sorprendente claridad el vínculo tan profundo que hay entre el conocimiento de fe y el de la razón.

Lo atestiguan sobre todo los Libros sapienciales. Lo que llama la atención en la lectura, hecha sin prejuicios, de estas páginas de la Escritura, es el hecho de que en estos textos se contiene no solamente la fe de Israel, sino también la riqueza de civilizaciones y culturas ya desaparecidas. Casi por un designio particular, Egipto y Mesopotamia hacen oír de nuevo su voz y algunos rasgos comunes de las culturas del antiguo Oriente reviven en estas páginas ricas de intuiciones muy profundas.

No es casual que, en el momento en el que el autor sagrado quiere describir al hombre sabio, lo presente como el que ama y busca la verdad: «Feliz el hombre que se ejercita en la sabiduría, y que en su inteligencia reflexiona, que medita sus caminos en su corazón, y sus secretos considera. Sale en su busca como el que sigue su rastro, y en sus caminos se pone al acecho. Se asoma a sus ventanas y a sus puertas escucha. Acampa muy cerca de su casa y clava la clavija en sus muros. Monta su tienda junto a ella, y se alberga en su albergue dichoso. Pone sus hijos a su abrigo y bajo sus ramas se cobija. Por ella es protegido del calor y en su gloria se alberga» (Si 14, 20-27).

Como se puede ver, para el autor inspirado el deseo de conocer es una característica común a todos los hombres. Gracias a la inteligencia se da a todos, tanto creyentes como no creyentes, la posibilidad de alcanzar el «agua profunda» (cf. Pr 20, 5). Es verdad que en el antiguo Israel el conocimiento del mundo y de sus fenómenos no se alcanzaba por el camino de la abstracción, como para el filósofo jónico o el sabio egipcio. Menos aún, el buen israelita concebía el conocimiento con los parámetros propios de la época moderna, orientada principalmente a la división del saber. Sin embargo, el mundo bíblico ha hecho desembocar en el gran mar de la teoría del conocimiento su aportación original.

¿Cuál es ésta? La peculiaridad que distingue el texto bíblico consiste en la convicción de que hay una profunda e inseparable unidad entre el conocimiento de la razón y el de la fe. El mundo y todo lo que sucede en él, como también la historia y las diversas vicisitudes del pueblo, son realidades que se han de ver, analizar y juzgar con los medios propios de la razón, pero sin que la fe sea extraña en este proceso. Ésta no interviene para menospreciar la autonomía de la razón o para limitar su espacio de acción, sino sólo para hacer comprender al hombre que el Dios de Israel se hace visible y actúa en estos acontecimientos. Así mismo, conocer a fondo el mundo y los acontecimientos de la historia no es posible sin confesar al mismo tiem-

po la fe en Dios que actúa en ellos. La fe agudiza la mirada interior abriendo la mente para que descubra, en el sucederse de los acontecimientos, la presencia operante de la Providencia. Una expresión del libro de los Proverbios es significativa a este respecto: «El corazón del hombre medita su camino, pero es el Señor quien asegura sus pasos» (16, 9). Es decir, el hombre con la luz de la razón sabe reconocer su camino, pero lo puede recorrer de forma libre, sin obstáculos y hasta el final, si con ánimo sincero fija su búsqueda en el horizonte de la fe. La razón y la fe, por tanto, no se pueden separar sin que se reduzca la posibilidad del hombre de conocerse de modo adecuado a sí mismo, al mundo y a Dios.

17. No hay, pues, motivo de competitividad alguna entre la razón y la fe: una está dentro de la otra, y cada una tiene su propio espacio de realización. El libro de los Proverbios nos sigue orientando en esta dirección al exclamar: «Es gloria de Dios ocultar una cosa, y gloria de los reyes escrutarla» (25, 2). Dios y el hombre, cada uno en su respectivo mundo, se encuentran así en una relación única. En Dios está el origen de cada cosa, en Él se encuentra la plenitud del misterio, y ésta es su gloria; al hombre le corresponde la misión de investigar con su razón la verdad, y en esto consiste su grandeza. El Salmista pone una ulterior tesela a este mosaico cuando ora diciendo: «Mas para mí, ¡qué arduos son tus pensamientos, oh Dios, qué incontable su suma! ¡Son más, si los recuento, que la arena, y al terminar, todavía estoy contigo!» (139 [138], 17-18). El deseo de conocer es tan grande y supone tal dinamismo que el corazón del hombre, incluso desde la experiencia de su límite insuperable, suspira hacia la infinita riqueza que está más allá, porque intuye que en ella está guardada la respuesta satisfactoria para cada pregunta aún no resuelta.

18. Podemos decir, pues, que Israel con su reflexión ha sabido abrir a la razón el camino hacia el misterio. En la revelación de Dios ha podido sondear en profundidad lo que la razón pretendía alcanzar sin lograrlo. A partir de esta forma más profunda de conocimiento, el pueblo elegido ha entendido que la razón debe respetar algunas reglas de fondo para expresar mejor su propia naturaleza. Una primera regla consiste en tener en cuenta el hecho de que el conocimiento del hombre es un camino que no tiene descanso; la segunda nace de la conciencia de que dicho camino no se puede recorrer con el orgullo de quien piensa que todo es fruto de una conquista personal; una tercera se funda en el «temor de Dios», del cual la razón debe reconocer a la vez su trascendencia soberana y su amor providente en el gobierno del mundo.

Cuando se aleja de estas reglas, el hombre se expone al riesgo del fracaso y acaba por encontrarse en la situación del «necio». Para la Biblia, en esta necesidad hay una amenaza para la vida. En efecto, el necio se engaña pensando que conoce muchas cosas, pero en realidad no es capaz de fijar la mirada sobre las esenciales. Ello le impide poner orden en su mente (cf. Pr 1, 7) y asumir una actitud adecuada para consigo mismo y para con el ambiente que le rodea. Cuando llega a afirmar: «Dios no existe» (cf. Sal 14 [13], 1), muestra con claridad definitiva lo deficiente de su conocimiento y lo lejos que está de la verdad plena sobre las cosas, sobre su origen y su destino.

19. El libro de la Sabiduría tiene algunos textos importantes que aportan más luz a este tema. En ellos el autor sagrado habla de Dios, que se da a conocer también por medio de la naturaleza. Para los antiguos el estudio de las ciencias naturales coincidía en gran parte con el saber filosófico. Después de haber afirmado que con su inteligencia el hombre está en condiciones «de conocer la estructura del mundo y la actividad de los elementos [...], los ciclos del año y la posición de las estrellas, la naturaleza de los animales y los instintos de las fieras» (Sb 7, 17.19-20), en una palabra, que es capaz de filosofar, el texto sagrado da un paso más de gran importancia. Recuperando el pensamiento de la filosofía griega, a la cual parece referirse en este contexto, el autor afirma que, precisamente razonando sobre la naturaleza, se puede llegar hasta el Creador: «de la grandeza y hermosura de las criaturas, se llega, por analogía, a contemplar a su Autor» (Sb 13, 5). Se reconoce así un primer paso de la Revelación divina, constituido por el maravilloso «libro de la naturaleza», con cuya lectura, mediante los instrumentos propios de la razón humana, se puede llegar al conocimiento del Creador. Si el hombre con su inteligencia no llega a reconocer a Dios como creador de todo, no se debe tanto a la falta de un medio adecuado, cuanto sobre todo al impedimento puesto por su voluntad libre y su pecado.

20. En esta perspectiva la razón es valorada, pero no sobrevalorada. En efecto, lo que ella alcanza puede ser verdadero, pero adquiere significado pleno solamente si su contenido se sitúa en un horizonte más amplio, que es el de la fe: «Del Señor dependen los pasos del hombre: ¿cómo puede el hombre conocer su camino?» (Pr 20, 24). Para el Antiguo Testamento, pues, la fe libera la razón en cuanto le permite alcanzar coherentemente su objeto de conocimiento y colocarlo en el orden supremo en el cual todo adquiere sentido. En definitiva, el hombre con la razón alcanza la verdad, porque iluminado por la fe descubre el sentido profundo de cada cosa y, en particular, de la propia existencia. Por tanto, con razón, el autor sagrado fun-

damenta el verdadero conocimiento precisamente en el temor de Dios: «El temor del Señor es el principio de la sabiduría» (Pr 1, 7; cf. Si 1, 14).

«Adquiere la sabiduría, adquiere la inteligencia» (Pr 4, 5)

21. Para el Antiguo Testamento el conocimiento no se fundamenta solamente en una observación atenta del hombre, del mundo y de la historia, sino que supone también una indispensable relación con la fe y con los contenidos de la Revelación. En esto consisten los desafíos que el pueblo elegido ha tenido que afrontar y a los cuales ha dado respuesta. Reflexionando sobre esta condición, el hombre bíblico ha descubierto que no puede comprenderse sino como «ser en relación»: consigo mismo, con el pueblo, con el mundo y con Dios. Esta apertura al misterio, que le viene de la Revelación, ha sido al final para él la fuente de un verdadero conocimiento, que ha permitido a su razón entrar en el ámbito de lo infinito, recibiendo así posibilidades de comprensión hasta entonces insospechadas.

Para el autor sagrado el esfuerzo de la búsqueda no estaba exento de la dificultad que supone enfrentarse con los límites de la razón. Ello se advierte, por ejemplo, en las palabras con las que el Libro de los Proverbios denota el cansancio debido a los intentos de comprender los misteriosos designios de Dios (cf. 30, 1.6). Sin embargo, a pesar de la dificultad, el creyente no se rinde. La fuerza para continuar su camino hacia la verdad le viene de la certeza de que Dios lo ha creado como un «explorador» (cf. Qo 1, 13), cuya misión es no dejar nada sin probar a pesar del continuo chantaje de la duda. Apoyándose en Dios, se dirige, siempre y en todas partes, hacia lo que es bello, bueno y verdadero.

22. San Pablo, en el primer capítulo de su Carta a los Romanos nos ayuda a apreciar mejor lo incisiva que es la reflexión de los Libros Sapienciales. Desarrollando una argumentación filosófica con lenguaje popular, el Apóstol expresa una profunda verdad: a través de la creación los «ojos de la mente» pueden llegar a conocer a Dios. En efecto, mediante las criaturas Él hace que la razón intuya su «potencia» y su «divinidad» (cf. Rm 1, 20). Así pues, se reconoce a la razón del hombre una capacidad que parece superar casi sus mismos límites naturales: no sólo no está limitada al conocimiento sensorial, dado que puede reflexionar críticamente sobre ello, sino que argumentando sobre los datos de los sentidos puede incluso alcanzar la causa que da lugar a toda realidad sensible. Con terminología filosó-

fica podríamos decir que en este importante texto paulino se afirma la capacidad metafísica del hombre.

Según el Apóstol, en el proyecto originario de la creación, la razón tenía la capacidad de superar fácilmente el dato sensible para alcanzar el origen mismo de todo: el Creador. Debido a la desobediencia con la cual el hombre eligió situarse en plena y absoluta autonomía respecto a Aquel que lo había creado, quedó mermada esta facilidad de acceso a Dios creador.

El Libro del Génesis describe de modo plástico esta condición del hombre cuando narra que Dios lo puso en el jardín del Edén, en cuyo centro estaba situado el «árbol de la ciencia del bien y del mal» (2, 17). El símbolo es claro: el hombre no era capaz de discernir y decidir por sí mismo lo que era bueno y lo que era malo, sino que debía remitirse a un principio superior. La ceguera del orgullo hizo creer a nuestros primeros padres que eran soberanos y autónomos, y que podían prescindir del conocimiento que deriva de Dios. En su desobediencia originaria ellos involucraron a cada hombre y a cada mujer, produciendo en la razón heridas que a partir de entonces obstaculizarían el camino hacia la plena verdad. La capacidad humana de conocer la verdad quedó ofuscada por la aversión hacia Aquel que es fuente y origen de la verdad. El Apóstol sigue mostrando cómo los pensamientos de los hombres, a causa del pecado, fueron «vanos» y los razonamientos distorsionados y orientados hacia lo falso (cf. Rm 1, 21-22). Los ojos de la mente no eran ya capaces de ver con claridad: progresivamente la razón se ha quedado prisionera de sí misma. La venida de Cristo ha sido el acontecimiento de salvación que ha redimido a la razón de su debilidad, librándola de los cepos en los que ella misma se había encadenado.

23. La relación del cristiano con la filosofía, pues, requiere un discernimiento radical. En el Nuevo Testamento, especialmente en las Cartas de san Pablo, hay un dato que sobresale con mucha claridad: la contraposición entre «la sabiduría de este mundo» y la de Dios revelada en Jesucristo. La profundidad de la sabiduría revelada rompe nuestros esquemas habituales de reflexión, que no son capaces de expresarla de manera adecuada.

El comienzo de la Primera Carta a los Corintios presenta este dilema con radicalidad. El Hijo de Dios crucificado es el acontecimiento histórico contra el cual se estrella todo intento de la mente de construir sobre argumentaciones solamente humanas una justificación suficiente del sentido de

la existencia. El verdadero punto central, que desafía toda filosofía, es la muerte de Jesucristo en la cruz. En este punto todo intento de reducir el plan salvador del Padre a pura lógica humana está destinado al fracaso. «¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el docto? ¿Dónde el sofista de este mundo? ¿Acaso no entonteció Dios la sabiduría del mundo?» (1 Co 1, 20), se pregunta con énfasis el Apóstol. Para lo que Dios quiere llevar a cabo ya no es posible la mera sabiduría del hombre sabio, sino que se requiere dar un paso decisivo para acoger una novedad radical: «Ha escogido Dios más bien lo necio del mundo para confundir a los sabios [...]. Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es» (1 Co 1, 27-28). La sabiduría del hombre rehúsa ver en la propia debilidad el presupuesto de su fuerza; pero san Pablo no duda en afirmar: «pues, cuando estoy débil, entonces es cuando soy fuerte» (2 Co 12, 10). El hombre no logra comprender cómo la muerte pueda ser fuente de vida y de amor, pero Dios ha elegido para revelar el misterio de su designio de salvación precisamente lo que la razón considera «locura» y «escándalo». Usando el lenguaje de los filósofos contemporáneos suyos, Pablo alcanza el culmen de su enseñanza y de la paradoja que quiere expresar: «Dios ha elegido en el mundo lo que es nada para convertir en nada las cosas que son» (1 Co 1, 28). Para poner de relieve la naturaleza de la gratuidad del amor revelado en la Cruz de Cristo, el Apóstol no tiene miedo de usar el lenguaje más radical que los filósofos empleaban en sus reflexiones sobre Dios. La razón no puede vaciar el misterio de amor que la Cruz representa, mientras que ésta puede dar a la razón la respuesta última que busca. No es la sabiduría de las palabras, sino la Palabra de la Sabiduría lo que san Pablo pone como criterio de verdad, y a la vez, de salvación.

La sabiduría de la Cruz, pues, supera todo límite cultural que se le quiera imponer y obliga a abrirse a la universalidad de la verdad, de la que es portadora. ¡Qué desafío más grande se le presenta a nuestra razón y qué provecho obtiene si no se rinde! La filosofía, que por sí misma es capaz de reconocer el incesante trascenderse del hombre hacia la verdad, ayudada por la fe puede abrirse a acoger en la «locura» de la Cruz la auténtica crítica de los que creen poseer la verdad, aprisionándola entre los recovecos de su sistema. La relación entre fe y filosofía encuentra en la predicación de Cristo crucificado y resucitado el escollo contra el cual puede naufragar, pero por encima del cual puede desembocar en el océano sin límites de la verdad. Aquí se evidencia la frontera entre la razón y la fe, pero se aclara también el espacio en el cual ambas pueden encontrarse.

CAPÍTULO III

INTELLEGO UT CREDAM

Caminando en busca de la verdad

24. Cuenta el evangelista Lucas en los Hechos de los Apóstoles que, en sus viajes misioneros, Pablo llegó a Atenas. La ciudad de los filósofos estaba llena de estatuas que representaban diversos ídolos. Le llamó la atención un altar y aprovechó enseguida la oportunidad para ofrecer una base común sobre la cual iniciar el anuncio del kerigma: «Atenienses —dijo—, veo que vosotros sois, por todos los conceptos, los más respetuosos de la divinidad. Pues al pasar y contemplar vuestros monumentos sagrados, he encontrado también un altar en el que estaba grabada esta inscripción: "Al Dios desconocido". Pues bien, lo que adoráis sin conocer, eso os vengo yo a anunciar» (Hch 17, 22-23). A partir de este momento, san Pablo habla de Dios como creador, como Aquél que trasciende todas las cosas y que ha dado la vida a todo. Continúa después su discurso de este modo: «El creó, de un sólo principio, todo el linaje humano, para que habitase sobre toda la faz de la tierra fijando los tiempos determinados y los límites del lugar donde habían de habitar, con el fin de que buscasen la divinidad, para ver si a tientas la buscaban y la hallaban; por más que no se encuentra lejos de cada uno de nosotros» (Hch 17, 26-27).

El Apóstol pone de relieve una verdad que la Iglesia ha conservado siempre: en lo más profundo del corazón del hombre está el deseo y la nostalgia de Dios. Lo recuerda con énfasis también la liturgia del Viernes Santo cuando, invitando a orar por los que no creen, nos hace decir: «Dios todopoderoso y eterno, que creaste a todos los hombres para que te busquen, y cuando te encuentren, descansen en ti». (22) Existe, pues, un camino que el hombre, si quiere, puede recorrer; inicia con la capacidad de la razón de elevarse por encima de lo contingente para ir hacia lo infinito.

De diferentes modos y en diversos tiempos el hombre ha demostrado que sabe expresar este deseo íntimo. La literatura, la música, la pintura, la escultura, la arquitectura y cualquier otro fruto de su inteligencia creadora se convierten en cauces a través de los cuales puede manifestar su afán de búsqueda. La filosofía ha asumido de manera peculiar este movimiento y ha expresado, con sus medios y según sus propias modalidades científicas, este deseo universal del hombre.

25. «Todos los hombres desean saber» (23) y la verdad es el objeto propio de este deseo. Incluso la vida diaria muestra cuán interesado está cada uno en descubrir, más allá de lo conocido de oídas, cómo están verdaderamente las cosas. El hombre es el único ser en toda la creación visible que no sólo es capaz de saber, sino que sabe también que sabe, y por eso se interesa por la verdad real de lo que se le presenta. Nadie puede permanecer sinceramente indiferente a la verdad de su saber. Si descubre que es falso, lo rechaza; en cambio, si puede confirmar su verdad, se siente satisfecho. Es la lección de san Agustín cuando escribe: «He encontrado muchos que querían engañar, pero ninguno que quisiera dejarse engañar». (24) Con razón se considera que una persona ha alcanzado la edad adulta cuando puede discernir, con los propios medios, entre lo que es verdadero y lo que es falso, formándose un juicio propio sobre la realidad objetiva de las cosas. Este es el motivo de tantas investigaciones, particularmente en el campo de las ciencias, que han llevado en los últimos siglos a resultados tan significativos, favoreciendo un auténtico progreso de toda la humanidad.

No menos importante que la investigación en el ámbito teórico es la que se lleva a cabo en el ámbito práctico: quiero aludir a la búsqueda de la verdad en relación con el bien que hay que realizar. En efecto, con el propio obrar ético la persona actuando según su libre y recto querer, toma el camino de la felicidad y tiende a la perfección. También en este caso se trata de la verdad. He reafirmado esta convicción en la Encíclica *Veritatis splendor*: «No existe moral sin libertad [...]. Si existe el derecho de ser respetados en el propio camino de búsqueda de la verdad, existe aún antes la obligación moral, grave para cada uno, de buscar la verdad y seguirla una vez conocida». (25)

Es, pues, necesario que los valores elegidos y que se persiguen con la propia vida sean verdaderos, porque solamente los valores verdaderos pueden perfeccionar a la persona realizando su naturaleza. El hombre no encuentra esta verdad de los valores encerrándose en sí mismo, sino abriéndose para acogerla incluso en las dimensiones que lo trascienden. Ésta es una condición necesaria para que cada uno llegue a ser él mismo y crezca como persona adulta y madura.

26. La verdad se presenta inicialmente al hombre como un interrogante: ¿tiene sentido la vida? ¿hacia dónde se dirige? A primera vista, la existencia personal podría presentarse como radicalmente carente de sentido. No es necesario recurrir a los filósofos del absurdo ni a las preguntas

provocadoras que se encuentran en el libro de Job para dudar del sentido de la vida. La experiencia diaria del sufrimiento, propio y ajeno, la vista de tantos hechos que a la luz de la razón parecen inexplicables, son suficientes para hacer ineludible una pregunta tan dramática como la pregunta sobre el sentido. (26) A esto se debe añadir que la primera verdad absolutamente cierta de nuestra existencia, además del hecho de que existimos, es lo inevitable de nuestra muerte. Frente a este dato desconcertante se impone la búsqueda de una respuesta exhaustiva. Cada uno quiere —y debe— conocer la verdad sobre el propio fin. Quiere saber si la muerte será el término definitivo de su existencia o si hay algo que sobrepasa la muerte: si le está permitido esperar una vida posterior o no. Es significativo que el pensamiento filosófico haya recibido una orientación decisiva de la muerte de Sócrates que lo ha marcado desde hace más de dos milenios. No es en absoluto casual, pues, que los filósofos ante el hecho de la muerte se hayan planteado de nuevo este problema junto con el del sentido de la vida y de la inmortalidad.

27. Nadie, ni el filósofo ni el hombre corriente, puede substraerse a estas preguntas. De la respuesta que se dé a las mismas depende una etapa decisiva de la investigación: si es posible o no alcanzar una verdad universal y absoluta. De por sí, toda verdad, incluso parcial, si es realmente verdad, se presenta como universal. Lo que es verdad, debe ser verdad para todos y siempre. Además de esta universalidad, sin embargo, el hombre busca un absoluto que sea capaz de dar respuesta y sentido a toda su búsqueda. Algo que sea último y fundamento de todo lo demás. En otras palabras, busca una explicación definitiva, un valor supremo, más allá del cual no haya ni pueda haber interrogantes o instancias posteriores. Las hipótesis pueden ser fascinantes, pero no satisfacen. Para todos llega el momento en el que, se quiera o no, es necesario enraizar la propia existencia en una verdad reconocida como definitiva, que dé una certeza no sometida ya a la duda.

Los filósofos, a lo largo de los siglos, han tratado de descubrir y expresar esta verdad, dando vida a un sistema o una escuela de pensamiento. Más allá de los sistemas filosóficos, sin embargo, hay otras expresiones en las cuales el hombre busca dar forma a una propia «filosofía». Se trata de convicciones o experiencias personales, de tradiciones familiares o culturales o de itinerarios existenciales en los cuales se confía en la autoridad de un maestro. En cada una de estas manifestaciones lo que permanece es el deseo de alcanzar la certeza de la verdad y de su valor absoluto.

Diversas facetas de la verdad en el hombre

28. Es necesario reconocer que no siempre la búsqueda de la verdad se presenta con esa transparencia ni de manera consecuyente. El límite originario de la razón y la inconstancia del corazón oscurecen a menudo y desvían la búsqueda personal. Otros intereses de diverso orden pueden condicionar la verdad. Más aún, el hombre también la evita a veces en cuanto comienza a divisarla, porque teme sus exigencias. Pero, a pesar de esto, incluso cuando la evita, siempre es la verdad la que influencia su existencia; en efecto, él nunca podría fundar la propia vida sobre la duda, la incertidumbre o la mentira; tal existencia estaría continuamente amenazada por el miedo y la angustia. Se puede definir, pues, al hombre como aquél que busca la verdad.

29. No se puede pensar que una búsqueda tan profundamente enraizada en la naturaleza humana es del todo inútil y vana. La capacidad misma de buscar la verdad y de plantear preguntas implica ya una primera respuesta. El hombre no comenzaría a buscar lo que desconociese del todo o considerase absolutamente inalcanzable. Sólo la perspectiva de poder alcanzar una respuesta puede inducirlo a dar el primer paso. De hecho esto es lo que sucede normalmente en la investigación científica. Cuando un científico, siguiendo una intuición suya, se pone a la búsqueda de la explicación lógica y verificable de un fenómeno determinado, confía desde el principio en que encontrará una respuesta, y no se detiene ante los fracasos. No considera inútil la intuición originaria sólo porque no ha alcanzado el objetivo; más bien dirá con razón que no ha encontrado aún la respuesta adecuada.

Esto mismo es válido también para la investigación de la verdad en el ámbito de las cuestiones últimas. La sed de verdad está tan arraigada en el corazón del hombre que tener que prescindir de ella comprometería la existencia. Es suficiente, en definitiva, observar la vida cotidiana para constatar cómo cada uno de nosotros lleva en sí mismo la urgencia de algunas preguntas esenciales y a la vez abriga en su interior al menos un atisbo de las correspondientes respuestas. Son respuestas de cuya verdad se está convencido, incluso porque se experimenta que, en sustancia, no se diferencian de las respuestas a las que han llegado otros muchos. Es cierto que no toda verdad alcanzada posee el mismo valor. Del conjunto de los resultados logrados, sin embargo, se confirma la capacidad que el ser humano tiene de llegar, en línea de máxima, a la verdad.

30. En este momento puede ser útil hacer una rápida referencia a estas diversas formas de verdad. Las más numerosas son las que se apoyan sobre evidencias inmediatas o confirmadas experimentalmente. Éste es el orden de verdad propio de la vida diaria y de la investigación científica. En otro nivel se encuentran las verdades de carácter filosófico, a las que el hombre llega mediante la capacidad especulativa de su intelecto. En fin están las verdades religiosas, que en cierta medida hunden sus raíces también en la filosofía. Éstas están contenidas en las respuestas que las diversas religiones ofrecen en sus tradiciones a las cuestiones últimas. (27)

En cuanto a las verdades filosóficas, hay que precisar que no se limitan a las meras doctrinas, algunas veces efímeras, de los filósofos de profesión. Cada hombre, como ya he dicho, es, en cierto modo, filósofo y posee concepciones filosóficas propias con las cuales orienta su vida. De un modo u otro, se forma una visión global y una respuesta sobre el sentido de la propia existencia. Con esta luz interpreta sus vicisitudes personales y regula su comportamiento. Es aquí donde debería plantearse la pregunta sobre la relación entre las verdades filosófico-religiosas y la verdad revelada en Jesucristo. Antes de contestar a esta cuestión es oportuno valorar otro dato más de la filosofía.

31. El hombre no ha sido creado para vivir solo. Nace y crece en una familia para insertarse más tarde con su trabajo en la sociedad. Desde el nacimiento, pues, está inmerso en varias tradiciones, de las cuales recibe no sólo el lenguaje y la formación cultural, sino también muchas verdades en las que, casi instintivamente, cree. De todos modos el crecimiento y la maduración personal implican que estas mismas verdades pueden ser puestas en duda y discutidas por medio de la peculiar actividad crítica del pensamiento. Esto no quita que, tras este paso, las mismas verdades sean «recuperadas» sobre la base de la experiencia que se ha tenido o en virtud de un razonamiento sucesivo. A pesar de ello, en la vida de un hombre las verdades simplemente creídas son mucho más numerosas que las adquiridas mediante la constatación personal. En efecto, ¿quién sería capaz de discutir críticamente los innumerables resultados de las ciencias sobre las que se basa la vida moderna? ¿quién podría controlar por su cuenta el flujo de informaciones que día a día se reciben de todas las partes del mundo y que se aceptan en línea de máxima como verdaderas? Finalmente, ¿quién podría reconstruir los procesos de experiencia y de pensamiento por los cuales se han acumulado los tesoros de la sabiduría y de religiosidad de la humanidad? El hombre, ser que busca la verdad, es pues también aquél que vive de creencias.

32. Cada uno, al creer, confía en los conocimientos adquiridos por otras personas. En ello se puede percibir una tensión significativa: por una parte el conocimiento a través de una creencia parece una forma imperfecta de conocimiento, que debe perfeccionarse progresivamente mediante la evidencia lograda personalmente; por otra, la creencia con frecuencia resulta más rica desde el punto de vista humano que la simple evidencia, porque incluye una relación interpersonal y pone en juego no sólo las posibilidades cognoscitivas, sino también la capacidad más radical de confiar en otras personas, entrando así en una relación más estable e íntima con ellas.

Se ha de destacar que las verdades buscadas en esta relación interpersonal no pertenecen primariamente al orden fáctico o filosófico. Lo que se pretende, más que nada, es la verdad misma de la persona: lo que ella es y lo que manifiesta de su propio interior. En efecto, la perfección del hombre no está en la mera adquisición del conocimiento abstracto de la verdad, sino que consiste también en una relación viva de entrega y fidelidad hacia el otro. En esta fidelidad que sabe darse, el hombre encuentra plena certeza y seguridad. Al mismo tiempo, el conocimiento por creencia, que se funda sobre la confianza interpersonal, está en relación con la verdad: el hombre, creyendo, confía en la verdad que el otro le manifiesta.

¡Cuántos ejemplos se podrían poner para ilustrar este dato! Pienso ante todo en el testimonio de los mártires. El mártir, en efecto, es el testigo más auténtico de la verdad sobre la existencia. Él sabe que ha hallado en el encuentro con Jesucristo la verdad sobre su vida y nada ni nadie podrá arrebatarle jamás esta certeza. Ni el sufrimiento ni la muerte violenta lo harán apartar de la adhesión a la verdad que ha descubierto en su encuentro con Cristo. Por eso el testimonio de los mártires atrae, es aceptado, escuchado y seguido hasta en nuestros días. Ésta es la razón por la cual nos fiamos de su palabra: se percibe en ellos la evidencia de un amor que no tiene necesidad de largas argumentaciones para convencer, puesto que habla a cada uno de lo que él ya percibe en su interior como verdadero y buscado desde tanto tiempo. En definitiva, el mártir suscita en nosotros una gran confianza, porque dice lo que nosotros ya sentimos y hace evidente lo que también quisiéramos tener la fuerza de expresar.

33. Se puede ver así que los términos del problema van completándose progresivamente. El hombre, por su naturaleza, busca la verdad. Esta búsqueda no está destinada sólo a la conquista de verdades parciales, factuales o científicas; no busca sólo el verdadero bien para cada una de sus

decisiones. Su búsqueda tiende hacia una verdad ulterior que pueda explicar el sentido de la vida; por eso es una búsqueda que no puede encontrar solución si no es en el absoluto. (28) Gracias a la capacidad del pensamiento, el hombre puede encontrar y reconocer esta verdad. En cuanto vital y esencial para su existencia, esta verdad se logra no sólo por vía racional, sino también mediante el abandono confiado en otras personas, que pueden garantizar la certeza y la autenticidad de la verdad misma. La capacidad y la opción de confiarse uno mismo y la propia vida a otra persona constituyen ciertamente uno de los actos antropológicamente más significativos y expresivos.

No se ha de olvidar que también la razón necesita ser sostenida en su búsqueda por un diálogo confiado y una amistad sincera. El clima de sospecha y de desconfianza, que a veces rodea la investigación especulativa, olvida la enseñanza de los filósofos antiguos, quienes consideraban la amistad como uno de los contextos más adecuados para el buen filosofar.

De todo lo que he dicho hasta aquí resulta que el hombre se encuentra en un camino de búsqueda, humanamente interminable: búsqueda de verdad y búsqueda de una persona de quien fiarse. La fe cristiana le ayuda ofreciéndole la posibilidad concreta de ver realizado el objetivo de esta búsqueda. En efecto, superando el estadio de la simple creencia la fe cristiana coloca al hombre en ese orden de gracia que le permite participar en el misterio de Cristo, en el cual se le ofrece el conocimiento verdadero y coherente de Dios Uno y Trino. Así, en Jesucristo, que es la Verdad, la fe reconoce la llamada última dirigida a la humanidad para que pueda llevar a cabo lo que experimenta como deseo y nostalgia.

34. Esta verdad, que Dios nos revela en Jesucristo, no está en contraste con las verdades que se alcanzan filosofando. Más bien los dos órdenes de conocimiento conducen a la verdad en su plenitud. La unidad de la verdad es ya un postulado fundamental de la razón humana, expresado en el principio de no contradicción. La Revelación da la certeza de esta unidad, mostrando que el Dios creador es también el Dios de la historia de la salvación. El mismo e idéntico Dios, que fundamenta y garantiza que sea inteligible y racional el orden natural de las cosas sobre las que se apoyan los científicos confiados, (29) es el mismo que se revela como Padre de nuestro Señor Jesucristo. Esta unidad de la verdad, natural y revelada, tiene su identificación viva y personal en Cristo, como nos recuerda el Apóstol: «Habéis sido enseñados conforme a la verdad de Jesús» (Ef 4, 21; cf. Col 1,

15-20). Él es la Palabra eterna, en quien todo ha sido creado, y a la vez es la Palabra encarnada, que en toda su persona (30) revela al Padre (cf. Jn 1, 14.18). Lo que la razón humana busca «sin conocerlo» (Hch 17, 23), puede ser encontrado sólo por medio de Cristo: lo que en Él se revela, en efecto, es la «plena verdad» (cf. Jn 1, 14-16) de todo ser que en Él y por Él ha sido creado y después encuentra en Él su plenitud (cf. Col 1, 17).

35. Sobre la base de estas consideraciones generales, es necesario examinar ahora de modo más directo la relación entre la verdad revelada y la filosofía. Esta relación impone una doble consideración, en cuanto que la verdad que nos llega por la Revelación es, al mismo tiempo, una verdad que debe ser comprendida a la luz de la razón. Sólo en esta doble acepción, en efecto, es posible precisar la justa relación de la verdad revelada con el saber filosófico. Consideramos, por tanto, en primer lugar la relación entre la fe y la filosofía en el curso de la historia. Desde aquí será posible indicar algunos principios, que constituyen los puntos de referencia en los que basarse para establecer la correcta relación entre los dos órdenes de conocimiento.

CAPÍTULO IV

RELACION ENTRE LA FE Y LA RAZÓN

Etapas más significativas en el encuentro entre la fe y la razón

36. Según el testimonio de los Hechos de los Apóstoles, el anuncio cristiano tuvo que confrontarse desde el inicio con las corrientes filosóficas de la época. El mismo libro narra la discusión que san Pablo tuvo en Atenas con «algunos filósofos epicúreos y estoicos» (17, 18). El análisis exegético del discurso en el Areópago ha puesto de relieve repetidas alusiones a convicciones populares sobre todo de origen estoico. Ciertamente esto no era casual. Los primeros cristianos para hacerse comprender por los paganos no podían referirse sólo a «Moisés y los profetas»; debían también apoyarse en el conocimiento natural de Dios y en la voz de la conciencia moral de cada hombre (cf. Rm 1, 19-21; 2, 14-15; Hch 14, 16-17). Sin embargo, como este conocimiento natural había degenerado en idolatría en la religión pagana (cf. Rm 1, 21-32), el Apóstol considera más oportuno relacionar su argu-

mentación con el pensamiento de los filósofos, que desde siempre habían opuesto a los mitos y a los cultos místéricos conceptos más respetuosos de la trascendencia divina.

En efecto, uno de los mayores esfuerzos realizados por los filósofos del pensamiento clásico fue purificar de formas mitológicas la concepción que los hombres tenían de Dios. Como sabemos, también la religión griega, al igual que gran parte de las religiones cósmicas, era politeísta, llegando incluso a divinizar objetos y fenómenos de la naturaleza. Los intentos del hombre por comprender el origen de los dioses y, en ellos, del universo encontraron su primera expresión en la poesía. Las teogonías permanecen hasta hoy como el primer testimonio de esta búsqueda del hombre. Fue tarea de los padres de la filosofía mostrar el vínculo entre la razón y la religión. Dirigiendo la mirada hacia los principios universales, no se contentaron con los mitos antiguos, sino que quisieron dar fundamento racional a su creencia en la divinidad. Se inició así un camino que, abandonando las tradiciones antiguas particulares, se abrió a un proceso más conforme a las exigencias de la razón universal. El objetivo que dicho proceso buscaba era la conciencia crítica de aquello en lo que se creía. El concepto de la divinidad fue el primero que se benefició de este camino. Las supersticiones fueron reconocidas como tales y la religión se purificó, al menos en parte, mediante el análisis racional. Sobre esta base los Padres de la Iglesia comenzaron un diálogo fecundo con los filósofos antiguos, abriendo el camino al anuncio y a la comprensión del Dios de Jesucristo.

37. Al referirme a este movimiento de acercamiento de los cristianos a la filosofía, es obligado recordar también la actitud de cautela que suscitaban en ellos otros elementos del mundo cultural pagano, como por ejemplo la gnosis. La filosofía, en cuanto sabiduría práctica y escuela de vida, podía ser confundida fácilmente con un conocimiento de tipo superior, esotérico, reservado a unos pocos perfectos. En este tipo de especulaciones esotéricas piensa sin duda san Pablo cuando pone en guardia a los Colosenses: «Mirad que nadie os esclavice mediante la vana falacia de una filosofía, fundada en tradiciones humanas, según los elementos del mundo y no según Cristo» (2, 8). ¡Qué actuales son las palabras del Apóstol si las referimos a las diversas formas de esoterismo que se difunden hoy incluso entre algunos creyentes, carentes del debido sentido crítico! Siguiendo las huellas de san Pablo, otros escritores de los primeros siglos, en particular san Ireneo y Tertuliano, manifiestan a su vez ciertas reservas frente a una visión cultural que pretendía subordinar la verdad de la Revelación a las interpretaciones de los filósofos.

38. El encuentro del cristianismo con la filosofía no fue pues inmediato ni fácil. La práctica de la filosofía y la asistencia a sus escuelas eran para los primeros cristianos más un inconveniente que una ayuda. Para ellos, la primera y más urgente tarea era el anuncio de Cristo resucitado mediante un encuentro personal capaz de llevar al interlocutor a la conversión del corazón y a la petición del Bautismo. Sin embargo, esto no quiere decir que ignorasen el deber de profundizar la comprensión de la fe y sus motivaciones. Todo lo contrario. Resulta injusta e infundada la crítica de Celso, que acusa a los cristianos de ser gente «iletrada y ruda». (31) La explicación de su desinterés inicial hay que buscarla en otra parte. En realidad, el encuentro con el Evangelio ofrecía una respuesta tan satisfactoria a la cuestión, hasta entonces no resuelta, sobre el sentido de la vida, que el seguimiento de los filósofos les parecía como algo lejano y, en ciertos aspectos, superado.

Esto resulta hoy aún más claro si se piensa en la aportación del cristianismo que afirma el derecho universal de acceso a la verdad. Abatidas las barreras raciales, sociales y sexuales, el cristianismo había anunciado desde sus inicios la igualdad de todos los hombres ante Dios. La primera consecuencia de esta concepción se aplicaba al tema de la verdad. Quedaba completamente superado el carácter elitista que su búsqueda tenía entre los antiguos, ya que siendo el acceso a la verdad un bien que permite llegar a Dios, todos deben poder recorrer este camino. Las vías para alcanzar la verdad siguen siendo muchas; sin embargo, como la verdad cristiana tiene un valor salvífico, cualquiera de estas vías puede seguirse con tal de que conduzca a la meta final, es decir, a la revelación de Jesucristo.

Un pionero del encuentro positivo con el pensamiento filosófico, aunque bajo el signo de un cauto discernimiento, fue san Justino, quien, conservando después de la conversión una gran estima por la filosofía griega, afirmaba con fuerza y claridad que en el cristianismo había encontrado «la única filosofía segura y provechosa». (32) De modo parecido, Clemente de Alejandría llamaba al Evangelio «la verdadera filosofía», (33) e interpretaba la filosofía en analogía con la ley mosaica como una instrucción propedéutica a la fe cristiana (34) y una preparación para el Evangelio. (35) Puesto que «esta es la sabiduría que desea la filosofía; la rectitud del alma, la de la razón y la pureza de la vida. La filosofía está en una actitud de amor ardoroso a la sabiduría y no perdona esfuerzo por obtenerla. Entre nosotros se llaman filósofos los que aman la sabiduría del Creador y Maestro universal, es decir, el conocimiento del Hijo de Dios». (36) La filosofía griega, para este autor, no tiene como primer objetivo completar o reforzar la verdad cris-

tiana; su cometido es, más bien, la defensa de la fe: «La enseñanza del Salvador es perfecta y nada le falta, por que es fuerza y sabiduría de Dios; en cambio, la filosofía griega con su tributo no hace más sólida la verdad; pero haciendo impotente el ataque de la sofística e impidiendo las emboscadas fraudulentas de la verdad, se dice que es con propiedad empalizada y muro de la viña». (37)

39. En la historia de este proceso es posible verificar la recepción crítica del pensamiento filosófico por parte de los pensadores cristianos. Entre los primeros ejemplos que se pueden encontrar, es ciertamente significativa la figura de Orígenes. Contra los ataques lanzados por el filósofo Celso, Orígenes asume la filosofía platónica para argumentar y responderle. Refiriéndose a no pocos elementos del pensamiento platónico, comienza a elaborar una primera forma de teología cristiana. En efecto, tanto el nombre mismo como la idea de teología en cuanto reflexión racional sobre Dios estaban ligados todavía hasta ese momento a su origen griego. En la filosofía aristotélica, por ejemplo, con este nombre se referían a la parte más noble y al verdadero culmen de la reflexión filosófica. Sin embargo, a la luz de la Revelación cristiana lo que anteriormente designaba una doctrina genérica sobre la divinidad adquirió un significado del todo nuevo, en cuanto definía la reflexión que el creyente realizaba para expresar la verdadera doctrina sobre Dios. Este nuevo pensamiento cristiano que se estaba desarrollando hacía uso de la filosofía, pero al mismo tiempo tendía a distinguirse claramente de ella. La historia muestra cómo hasta el mismo pensamiento platónico asumido en la teología sufrió profundas transformaciones, en particular por lo que se refiere a conceptos como la inmortalidad del alma, la divinización del hombre y el origen del mal.

40. En esta obra de cristianización del pensamiento platónico y neoplatónico, merecen una mención particular los Padres Capadocios, Dionisio el Areopagita y, sobre todo, san Agustín. El gran Doctor occidental había tenido contactos con diversas escuelas filosóficas, pero todas le habían decepcionado. Cuando se encontró con la verdad de la fe cristiana, tuvo la fuerza de realizar aquella conversión radical a la que los filósofos frecuentados anteriormente no habían conseguido encaminarlo. El motivo lo cuenta él mismo: «Sin embargo, desde esta época empecé ya a dar preferencia a la doctrina católica, porque me parecía que aquí se mandaba con más modestia, y de ningún modo falazmente, creer lo que no se demostraba —fuese porque, aunque existiesen las pruebas, no había sujeto capaz de ellas, fuese porque no existiesen—, que no allí, en donde se despreciaba la fe y se

prometía con temeraria arrogancia la ciencia y luego se obligaba a creer una infinidad de fábulas absurdísimas que no podían demostrar». (38) A los mismos platónicos, a quienes mencionaba de modo privilegiado, Agustín reprochaba que, aun habiendo conocido la meta hacia la que tender, habían ignorado sin embargo el camino que conduce a ella: el Verbo encarnado. (39) El Obispo de Hipona consiguió hacer la primera gran síntesis del pensamiento filosófico y teológico en la que confluían las corrientes del pensamiento griego y latino. En él además la gran unidad del saber, que encontraba su fundamento en el pensamiento bíblico, fue confirmada y sostenida por la profundidad del pensamiento especulativo. La síntesis llevada a cabo por san Agustín sería durante siglos la forma más elevada de especulación filosófica y teológica que el Occidente haya conocido. Gracias a su historia personal y ayudado por una admirable santidad de vida, fue capaz de introducir en sus obras multitud de datos que, haciendo referencia a la experiencia, anunciaban futuros desarrollos de algunas corrientes filosóficas.

41. Varias han sido pues las formas con que los Padres de Oriente y de Occidente han entrado en contacto con las escuelas filosóficas. Esto no significa que hayan identificado el contenido de su mensaje con los sistemas a que hacían referencia. La pregunta de Tertuliano: «¿Qué tienen en común Atenas y Jerusalén? ¿La Academia y la Iglesia?», (40) es claro indicio de la conciencia crítica con que los pensadores cristianos, desde el principio, afrontaron el problema de la relación entre la fe y la filosofía, considerándolo globalmente en sus aspectos positivos y en sus límites. No eran pensadores ingenuos. Precisamente porque vivían con intensidad el contenido de la fe, sabían llegar a las formas más profundas de la especulación. Por consiguiente, es injusto y reductivo limitar su obra a la sola transposición de las verdades de la fe en categorías filosóficas. Hicieron mucho más. En efecto, fueron capaces de sacar a la luz plenamente lo que todavía permanecía implícito y propedéutico en el pensamiento de los grandes filósofos antiguos. (41) Estos, como ya he dicho, habían mostrado cómo la razón, liberada de las ataduras externas, podía salir del callejón ciego de los mitos, para abrirse de forma más adecuada a la trascendencia. Así pues, una razón purificada y recta era capaz de llegar a los niveles más altos de la reflexión, dando un fundamento sólido a la percepción del ser, de lo trascendente y de lo absoluto.

Justamente aquí está la novedad alcanzada por los Padres. Ellos acogieron plenamente la razón abierta a lo absoluto y en ella incorporaron la riqueza de la Revelación. El encuentro no fue sólo entre culturas, donde

tal vez una es seducida por el atractivo de otra, sino que tuvo lugar en lo profundo de los espíritus, siendo un encuentro entre la criatura y el Creador. Sobrepasando el fin mismo hacia el que inconscientemente tendía por su naturaleza, la razón pudo alcanzar el bien sumo y la verdad suprema en la persona del Verbo encarnado. Ante las filosofías, los Padres no tuvieron miedo, sin embargo, de reconocer tanto los elementos comunes como las diferencias que presentaban con la Revelación. Ser conscientes de las convergencias no ofuscaba en ellos el reconocimiento de las diferencias.

42. En la teología escolástica el papel de la razón educada filosóficamente llega a ser aún más visible bajo el empuje de la interpretación anselmiana del *intellectus fidei*. Para el santo Arzobispo de Canterbury la prioridad de la fe no es incompatible con la búsqueda propia de la razón. En efecto, ésta no está llamada a expresar un juicio sobre los contenidos de la fe, siendo incapaz de hacerlo por no ser idónea para ello. Su tarea, más bien, es saber encontrar un sentido y descubrir las razones que permitan a todos entender los contenidos de la fe. San Anselmo acentúa el hecho de que el intelecto debe ir en búsqueda de lo que ama: cuanto más ama, más desea conocer. Quien vive para la verdad tiende hacia una forma de conocimiento que se inflama cada vez más de amor por lo que conoce, aun debiendo admitir que no ha hecho todavía todo lo que desearía: «Ad te videndum factus sum; et nondum feci propter quod factus sum». (42) El deseo de la verdad mueve, pues, a la razón a ir siempre más allá; queda incluso como abrumada al constatar que su capacidad es siempre mayor que lo que alcanza. En este punto, sin embargo, la razón es capaz de descubrir dónde está el final de su camino: «Yo creo que basta a aquel que somete a un examen reflexivo un principio incomprensible alcanzar por el raciocinio su certidumbre inquebrantable, aunque no pueda por el pensamiento concebir el cómo de su existencia [...]. Ahora bien, ¿qué puede haber de más incomprensible, de más inefable que lo que está por encima de todas las cosas? Por lo cual, si todo lo que hemos establecido hasta este momento sobre la esencia suprema está apoyado con razones necesarias, aunque el espíritu no pueda comprenderlo, hasta el punto de explicarlo fácilmente con palabras simples, no por eso, sin embargo, sufre quebranto la sólida base de esta certidumbre. En efecto, si una reflexión precedente ha comprendido de modo racional que es incomprensible (*rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse*) el modo en que la suprema sabiduría sabe lo que ha hecho [...], ¿quién puede explicar cómo se conoce y se llama ella misma, de la cual el hombre no puede saber nada o casi nada». (43)

Se confirma una vez más la armonía fundamental del conocimiento filosófico y el de la fe: la fe requiere que su objeto sea comprendido con la ayuda de la razón; la razón, en el culmen de su búsqueda, admite como necesario lo que la fe le presenta.

Novedad perenne del pensamiento de santo Tomás de Aquino

43. Un puesto singular en este largo camino corresponde a santo Tomás, no sólo por el contenido de su doctrina, sino también por la relación dialogal que supo establecer con el pensamiento árabe y hebreo de su tiempo. En una época en la que los pensadores cristianos descubrieron los tesoros de la filosofía antigua, y más concretamente aristotélica, tuvo el gran mérito de destacar la armonía que existe entre la razón y la fe. Argumentaba que la luz de la razón y la luz de la fe proceden ambas de Dios; por tanto, no pueden contradecirse entre sí. (44)

Más radicalmente, Tomás reconoce que la naturaleza, objeto propio de la filosofía, puede contribuir a la comprensión de la revelación divina. La fe, por tanto, no teme la razón, sino que la busca y confía en ella. Como la gracia supone la naturaleza y la perfecciona, (45) así la fe supone y perfecciona la razón. Esta última, iluminada por la fe, es liberada de la fragilidad y de los límites que derivan de la desobediencia del pecado y encuentra la fuerza necesaria para elevarse al conocimiento del misterio de Dios Uno y Trino. Aun señalando con fuerza el carácter sobrenatural de la fe, el Doctor Angélico no ha olvidado el valor de su carácter racional, sino que ha sabido profundizar y precisar este sentido. En efecto, la fe es de algún modo «ejercicio del pensamiento»; la razón del hombre no queda anulada ni se envilece dando su asentimiento a los contenidos de la fe, que en todo caso se alcanzan mediante una opción libre y consciente. (46)

Precisamente por este motivo la Iglesia ha propuesto siempre a santo Tomás como maestro de pensamiento y modelo del modo correcto de hacer teología. En este contexto, deseo recordar lo que escribió mi predecesor, el siervo de Dios Pablo VI, con ocasión del séptimo centenario de la muerte del Doctor Angélico: «No cabe duda que santo Tomás poseyó en grado eximio audacia para la búsqueda de la verdad, libertad de espíritu para afrontar problemas nuevos y la honradez intelectual propia de quien, no tolerando que el cristianismo se contamine con la filosofía pagana, sin embargo no rechaza a priori esta filosofía. Por eso ha pasado a la historia del pensamiento cristiano como precursor del nuevo rumbo de la filosofía y de

la cultura universal. El punto capital y como el meollo de la solución casi profética a la nueva confrontación entre la razón y la fe, consiste en conciliar la secularidad del mundo con las exigencias radicales del Evangelio, sustrayéndose así a la tendencia innatural de despreciar el mundo y sus valores, pero sin eludir las exigencias supremas e inflexibles del orden sobrenatural». (47)

44. Una de las grandes intuiciones de santo Tomás es la que se refiere al papel que el Espíritu Santo realiza haciendo madurar en sabiduría la ciencia humana. Desde las primeras páginas de su *Summa Theologiae* (48) el Aquinate quiere mostrar la primacía de aquella sabiduría que es don del Espíritu Santo e introduce en el conocimiento de las realidades divinas. Su teología permite comprender la peculiaridad de la sabiduría en su estrecho vínculo con la fe y el conocimiento de lo divino. Ella conoce por connaturalidad, presupone la fe y formula su recto juicio a partir de la verdad de la fe misma: «La sabiduría, don del Espíritu Santo, difiere de la que es virtud intelectual adquirida. Pues ésta se adquiere con esfuerzo humano, y aquélla viene de arriba, como Santiago dice. De la misma manera difiere también de la fe, porque la fe asiente a la verdad divina por sí misma; mas el juicio conforme con la verdad divina pertenece al don de la sabiduría». (49)

La prioridad reconocida a esta sabiduría no hace olvidar, sin embargo, al Doctor Angélico la presencia de otras dos formas de sabiduría complementarias: la filosófica, basada en la capacidad del intelecto para indagar la realidad dentro de sus límites connaturales, y la teológica, fundamentada en la Revelación y que examina los contenidos de la fe, llegando al misterio mismo de Dios.

Convencido profundamente de que «omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est», (50) santo Tomás amó de manera desinteresada la verdad. La buscó allí donde pudiera manifestarse, poniendo de relieve al máximo su universalidad. El Magisterio de la Iglesia ha visto y apreciado en él la pasión por la verdad; su pensamiento, al mantenerse siempre en el horizonte de la verdad universal, objetiva y trascendente, alcanzó «cotas que la inteligencia humana jamás podría haber pensado». (51) Con razón, pues, se le puede llamar «apóstol de la verdad». (52) Precisamente porque la buscaba sin reservas, supo reconocer en su realismo la objetividad de la verdad. Su filosofía es verdaderamente la filosofía del ser y no del simple parecer.

El drama de la separación entre fe y razón

45. Con la aparición de las primeras universidades, la teología se confrontaba más directamente con otras formas de investigación y del saber científico. San Alberto Magno y santo Tomás, aun manteniendo un vínculo orgánico entre la teología y la filosofía, fueron los primeros que reconocieron la necesaria autonomía que la filosofía y las ciencias necesitan para dedicarse eficazmente a sus respectivos campos de investigación. Sin embargo, a partir de la baja Edad Media la legítima distinción entre los dos saberes se transformó progresivamente en una nefasta separación. Debido al excesivo espíritu racionalista de algunos pensadores, se radicalizaron las posturas, llegándose de hecho a una filosofía separada y absolutamente autónoma respecto a los contenidos de la fe. Entre las consecuencias de esta separación está el recelo cada vez mayor hacia la razón misma. Algunos comenzaron a profesar una desconfianza general, escéptica y agnóstica, bien para reservar mayor espacio a la fe, o bien para desacreditar cualquier referencia racional posible a la misma.

En resumen, lo que el pensamiento patrístico y medieval había concebido y realizado como unidad profunda, generadora de un conocimiento capaz de llegar a las formas más altas de la especulación, fue destruido de hecho por los sistemas que asumieron la posición de un conocimiento racional separado de la fe o alternativo a ella.

46. Las radicalizaciones más influyentes son conocidas y bien visibles, sobre todo en la historia de Occidente. No es exagerado afirmar que buena parte del pensamiento filosófico moderno se ha desarrollado alejándose progresivamente de la Revelación cristiana, hasta llegar a contraposiciones explícitas. En el siglo pasado, este movimiento alcanzó su culmen. Algunos representantes del idealismo intentaron de diversos modos transformar la fe y sus contenidos, incluso el misterio de la muerte y resurrección de Jesucristo, en estructuras dialécticas concebibles racionalmente. A este pensamiento se opusieron diferentes formas de humanismo ateo, elaboradas filosóficamente, que presentaron la fe como nociva y alienante para el desarrollo de la plena racionalidad. No tuvieron reparo en presentarse como nuevas religiones creando la base de proyectos que, en el plano político y social, desembocaron en sistemas totalitarios traumáticos para la humanidad.

En el ámbito de la investigación científica se ha ido imponiendo una mentalidad positivista que, no sólo se ha alejado de cualquier referencia a la

visión cristiana del mundo, sino que, y principalmente, ha olvidado toda relación con la visión metafísica y moral. Consecuencia de esto es que algunos científicos, carentes de toda referencia ética, tienen el peligro de no poner ya en el centro de su interés la persona y la globalidad de su vida. Más aún, algunos de ellos, conscientes de las potencialidades inherentes al progreso técnico, parece que ceden, no sólo a la lógica del mercado, sino también a la tentación de un poder demiúrgico sobre la naturaleza y sobre el ser humano mismo.

Además, como consecuencia de la crisis del racionalismo, ha cobrado entidad el nihilismo. Como filosofía de la nada, logra tener cierto atractivo entre nuestros contemporáneos. Sus seguidores teorizan sobre la investigación como fin en sí misma, sin esperanza ni posibilidad alguna de alcanzar la meta de la verdad. En la interpretación nihilista la existencia es sólo una oportunidad para sensaciones y experiencias en las que tiene la primacía lo efímero. El nihilismo está en el origen de la difundida mentalidad según la cual no se debe asumir ningún compromiso definitivo, ya que todo es fugaz y provisional.

47. Por otra parte, no debe olvidarse que en la cultura moderna ha cambiado el papel mismo de la filosofía. De sabiduría y saber universal, se ha ido reduciendo progresivamente a una de tantas parcelas del saber humano; más aún, en algunos aspectos se la ha limitado a un papel del todo marginal. Mientras, otras formas de racionalidad se han ido afirmando cada vez con mayor relieve, destacando el carácter marginal del saber filosófico. Estas formas de racionalidad, en vez de tender a la contemplación de la verdad y a la búsqueda del fin último y del sentido de la vida, están orientadas —o, al menos, pueden orientarse— como «razón instrumental» al servicio de fines utilitaristas, de placer o de poder.

Desde mi primera Encíclica he señalado el peligro de absolutizar este camino, al afirmar: «El hombre actual parece estar siempre amenazado por lo que produce, es decir, por el resultado del trabajo de sus manos y más aún por el trabajo de su entendimiento, de las tendencias de su voluntad. Los frutos de esta múltiple actividad del hombre se traducen muy pronto y de manera a veces imprevisible en objeto de "alienación", es decir, son pura y simplemente arrebatados a quien los ha producido; pero, al menos parcialmente, en la línea indirecta de sus efectos, esos frutos se vuelven contra el mismo hombre; ellos están dirigidos o pueden ser dirigidos contra él. En esto parece consistir el capítulo principal del drama de la existencia humana contemporánea en su dimensión más amplia y universal. El hombre por

tanto vive cada vez más en el miedo. Teme que sus productos, naturalmente no todos y no la mayor parte, sino algunos y precisamente los que contienen una parte especial de su genialidad y de su iniciativa, puedan ser dirigidos de manera radical contra él mismo». (53)

En la línea de estas transformaciones culturales, algunos filósofos, abandonando la búsqueda de la verdad por sí misma, han adoptado como único objetivo el lograr la certeza subjetiva o la utilidad práctica. De aquí se desprende como consecuencia el ofuscamiento de la auténtica dignidad de la razón, que ya no es capaz de conocer lo verdadero y de buscar lo absoluto.

48. En este último período de la historia de la filosofía se constata, pues, una progresiva separación entre la fe y la razón filosófica. Es cierto que, si se observa atentamente, incluso en la reflexión filosófica de aquellos que han contribuido a aumentar la distancia entre fe y razón aparecen a veces gérmenes preciosos de pensamiento que, profundizados y desarrollados con rectitud de mente y corazón, pueden ayudar a descubrir el camino de la verdad. Estos gérmenes de pensamiento se encuentran, por ejemplo, en los análisis profundos sobre la percepción y la experiencia, lo imaginario y el inconsciente, la personalidad y la intersubjetividad, la libertad y los valores, el tiempo y la historia; incluso el tema de la muerte puede llegar a ser para todo pensador una seria llamada a buscar dentro de sí mismo el sentido auténtico de la propia existencia. Sin embargo, esto no quita que la relación actual entre la fe y la razón exija un atento esfuerzo de discernimiento, ya que tanto la fe como la razón se han empobrecido y debilitado una ante la otra. La razón, privada de la aportación de la Revelación, ha recorrido caminos secundarios que tienen el peligro de hacerle perder de vista su meta final. La fe, privada de la razón, ha subrayado el sentimiento y la experiencia, corriendo el riesgo de dejar de ser una propuesta universal. Es ilusorio pensar que la fe, ante una razón débil, tenga mayor incisividad; al contrario, cae en el grave peligro de ser reducida a mito o superstición. Del mismo modo, una razón que no tenga ante sí una fe adulta no se siente motivada a dirigir la mirada hacia la novedad y radicalidad del ser.

No es inoportuna, por tanto, mi llamada fuerte e incisiva para que la fe y la filosofía recuperen la unidad profunda que les hace capaces de ser coherentes con su naturaleza en el respeto de la recíproca autonomía. A la parresía de la fe debe corresponder la audacia de la razón.

CAPÍTULO V

INTERVENCIONES DEL MAGISTERIO EN CUESTIONES FILOSÓFICAS

El discernimiento del Magisterio como diaconía de la verdad

49. La Iglesia no propone una filosofía propia ni canoniza una filosofía en particular con menoscabo de otras. (54) El motivo profundo de esta cautela está en el hecho de que la filosofía, incluso cuando se relaciona con la teología, debe proceder según sus métodos y sus reglas; de otro modo, no habría garantías de que permanezca orientada hacia la verdad, tendiendo a ella con un procedimiento racionalmente controlable. De poca ayuda sería una filosofía que no procediese a la luz de la razón según sus propios principios y metodologías específicas. En el fondo, la raíz de la autonomía de la que goza la filosofía radica en el hecho de que la razón está por naturaleza orientada a la verdad y cuenta en sí misma con los medios necesarios para alcanzarla. Una filosofía consciente de este «estatuto constitutivo» suyo respeta necesariamente también las exigencias y las evidencias propias de la verdad revelada.

La historia ha mostrado, sin embargo, las desviaciones y los errores en los que no pocas veces ha incurrido el pensamiento filosófico, sobre todo moderno. No es tarea ni competencia del Magisterio intervenir para colmar las lagunas de un razonamiento filosófico incompleto. Por el contrario, es un deber suyo reaccionar de forma clara y firme cuando tesis filosóficas discutibles amenazan la comprensión correcta del dato revelado y cuando se difunden teorías falsas y parciales que siembran graves errores, confundiendo la simplicidad y la pureza de la fe del pueblo de Dios.

50. El Magisterio eclesiástico puede y debe, por tanto, ejercer con autoridad, a la luz de la fe, su propio discernimiento crítico en relación con las filosofías y las afirmaciones que se contraponen a la doctrina cristiana. (55) Corresponde al Magisterio indicar, ante todo, los presupuestos y conclusiones filosóficas que fueran incompatibles con la verdad revelada, formulando así las exigencias que desde el punto de vista de la fe se imponen a la filosofía. Además, en el desarrollo del saber filosófico han surgido diversas escuelas de pensamiento. Este pluralismo sitúa también al Magisterio ante la responsabilidad de expresar su juicio sobre la compatibilidad o no de

las concepciones de fondo sobre las que estas escuelas se basan con las exigencias propias de la palabra de Dios y de la reflexión teológica.

La Iglesia tiene el deber de indicar lo que en un sistema filosófico puede ser incompatible con su fe. En efecto, muchos contenidos filosóficos, como los temas de Dios, del hombre, de su libertad y su obrar ético, la emplazan directamente porque afectan a la verdad revelada que ella custodia. Cuando nosotros los Obispos ejercemos este discernimiento tenemos la misión de ser «testigos de la verdad» en el cumplimiento de una diaconía humilde pero tenaz, que todos los filósofos deberían apreciar, en favor de la recta ratio, o sea, de la razón que reflexiona correctamente sobre la verdad.

51. Este discernimiento no debe entenderse en primer término de forma negativa, como si la intención del Magisterio fuera eliminar o reducir cualquier posible mediación. Al contrario, sus intervenciones se dirigen en primer lugar a estimular, promover y animar el pensamiento filosófico. Por otra parte, los filósofos son los primeros que comprenden la exigencia de la autocrítica, de la corrección de posible errores y de la necesidad de superar los límites demasiado estrechos en los que se enmarca su reflexión. Se debe considerar, de modo particular, que la verdad es una, aunque sus expresiones lleven la impronta de la historia y, aún más, sean obra de una razón humana herida y debilitada por el pecado. De esto resulta que ninguna forma histórica de filosofía puede legítimamente pretender abarcar toda la verdad, ni ser la explicación plena del ser humano, del mundo y de la relación del hombre con Dios.

Hoy además, ante la pluralidad de sistemas, métodos, conceptos y argumentos filosóficos, con frecuencia extremadamente particularizados, se impone con mayor urgencia un discernimiento crítico a la luz de la fe. Este discernimiento no es fácil, porque si ya es difícil reconocer las capacidades propias e inalienables de la razón con sus límites constitutivos e históricos, más problemático aún puede resultar a veces discernir, en las propuestas filosóficas concretas, lo que desde el punto de vista de la fe ofrecen como válido y fecundo en comparación con lo que, en cambio, presentan como erróneo y peligroso. De todos modos, la Iglesia sabe que «los tesoros de la sabiduría y de la ciencia» están ocultos en Cristo (Col 2, 3); por esto interviene animando la reflexión filosófica, para que no se cierre el camino que conduce al reconocimiento del misterio.

52. Las intervenciones del Magisterio de la Iglesia para expresar su pensamiento en relación con determinadas doctrinas filosóficas no son sólo recientes. Como ejemplo baste recordar, a lo largo de los siglos, los pronunciamientos sobre las teorías que sostenían la preexistencia de las almas, (56) como también sobre las diversas formas de idolatría y de esoterismo supersticioso contenidas en tesis astrológicas; (57) sin olvidar los textos más sistemáticos contra algunas tesis del averroísmo latino, incompatibles con la fe cristiana. (58)

Si la palabra del Magisterio se ha hecho oír más frecuentemente a partir de la mitad del siglo pasado ha sido porque en aquel período muchos católicos sintieron el deber de contraponer una filosofía propia a las diversas corrientes del pensamiento moderno. Por este motivo, el Magisterio de la Iglesia se vio obligado a vigilar que estas filosofías no se desviasen, a su vez, hacia formas erróneas y negativas. Fueron así censurados al mismo tiempo, por una parte, el fideísmo (59) y el tradicionalismo radical, (60) por su desconfianza en las capacidades naturales de la razón; y por otra, el racionalismo (61) y el ontologismo, (62) porque atribuían a la razón natural lo que es cognoscible sólo a la luz de la fe. Los contenidos positivos de este debate se formalizaron en la Constitución dogmática *Dei Filius*, con la que por primera vez un Concilio ecuménico, el Vaticano I, intervenía solemnemente sobre las relaciones entre la razón y la fe. La enseñanza contenida en este texto influyó con fuerza y de forma positiva en la investigación filosófica de muchos creyentes y es todavía hoy un punto de referencia normativo para una correcta y coherente reflexión cristiana en este ámbito particular.

53. Las intervenciones del Magisterio se han ocupado no tanto de tesis filosóficas concretas, como de la necesidad del conocimiento racional y, por tanto, filosófico para la inteligencia de la fe. El Concilio Vaticano I, sintetizando y afirmando de forma solemne las enseñanzas que de forma ordinaria y constante el Magisterio pontificio había propuesto a los fieles, puso de relieve lo inseparables y al mismo tiempo irreducibles que son el conocimiento natural de Dios y la Revelación, la razón y la fe. El Concilio partía de la exigencia fundamental, presupuesta por la Revelación misma, de la cognoscibilidad natural de la existencia de Dios, principio y fin de todas las cosas, (63) y concluía con la afirmación solemne ya citada: «Hay un doble orden de conocimiento, distinto no sólo por su principio, sino también por su objeto». (64) Era pues necesario afirmar, contra toda forma de racionalismo, la distinción entre los misterios de la fe y los hallazgos filosó-

ficos, así como la trascendencia y precedencia de aquéllos respecto a éstos; por otra parte, frente a las tentaciones fideístas, era preciso recalcar la unidad de la verdad y, por consiguiente también, la aportación positiva que el conocimiento racional puede y debe dar al conocimiento de la fe: «Pero, aunque la fe esté por encima de la razón; sin embargo, ninguna verdadera disensión puede jamás darse entre la fe y la razón, como quiera que el mismo Dios que revela los misterios e infunde la fe, puso dentro del alma humana la luz de la razón, y Dios no puede negarse a sí mismo ni la verdad contradecir jamás a la verdad». (65)

54. También en nuestro siglo el Magisterio ha vuelto sobre el tema en varias ocasiones llamando la atención contra la tentación racionalista. En este marco se deben situar las intervenciones del Papa san Pío X, que puso de relieve cómo en la base del modernismo se hallan aseveraciones filosóficas de orientación fenoménica, agnóstica e inmanentista. (66) Tampoco se puede olvidar la importancia que tuvo el rechazo católico de la filosofía marxista y del comunismo ateo. (67)

Posteriormente el Papa Pío XII hizo oír su voz cuando, en la Encíclica *Humani generis*, llamó la atención sobre las interpretaciones erróneas relacionadas con las tesis del evolucionismo, del existencialismo y del historicismo. Precisaba que estas tesis habían sido elaboradas y eran propuestas no por teólogos, sino que tenían su origen «fuera del redil de Cristo»; (68) así mismo, añadía que estas desviaciones debían ser no sólo rechazadas, sino además examinadas críticamente: «Ahora bien, a los teólogos y filósofos católicos, a quienes incumbe el grave cargo de defender la verdad divina y humana y sembrarla en las almas de los hombres, no les es lícito ni ignorar ni descuidar esas opiniones que se apartan más o menos del recto camino. Más aún, es menester que las conozcan a fondo, primero porque no se curan bien las enfermedades si no son de antemano debidamente conocidas; luego, porque alguna vez en esos mismos falsos sistemas se esconde algo de verdad; y, finalmente, porque estimulan la mente a investigar y ponderar con más diligencia algunas verdades filosóficas y teológicas». (69)

Por último, también la Congregación para la Doctrina de la Fe, en cumplimiento de su específica tarea al servicio del magisterio universal del Romano Pontífice, (70) ha debido intervenir para señalar el peligro que comporta asumir acríticamente, por parte de algunos teólogos de la liberación, tesis y metodologías derivadas del marxismo. (71)

Así pues, en el pasado el Magisterio ha ejercido repetidamente y bajo diversas modalidades el discernimiento en materia filosófica. Todo lo que mis Venerados Predecesores han enseñado es una preciosa contribución que no se puede olvidar.

55. Si consideramos nuestra situación actual, vemos que vuelven los problemas del pasado, pero con nuevas peculiaridades. No se trata ahora sólo de cuestiones que interesan a personas o grupos concretos, sino de convicciones tan difundidas en el ambiente que llegan a ser en cierto modo mentalidad común. Tal es, por ejemplo, la desconfianza radical en la razón que manifiestan las exposiciones más recientes de muchos estudios filosóficos. Al respecto, desde varios sectores se ha hablado del «final de la metafísica»: se pretende que la filosofía se contente con objetivos más modestos, como la simple interpretación del hecho o la mera investigación sobre determinados campos del saber humano o sobre sus estructuras.

En la teología misma vuelven a aparecer las tentaciones del pasado. Por ejemplo, en algunas teologías contemporáneas se abre camino nuevamente un cierto racionalismo, sobre todo cuando se toman como norma para la investigación filosófica afirmaciones consideradas filosóficamente fundadas. Esto sucede principalmente cuando el teólogo, por falta de competencia filosófica, se deja condicionar de forma acrítica por afirmaciones que han entrado ya en el lenguaje y en la cultura corriente, pero que no tienen suficiente base racional. (72)

Tampoco faltan rebrotes peligrosos de fideísmo, que no acepta la importancia del conocimiento racional y de la reflexión filosófica para la inteligencia de la fe y, más aún, para la posibilidad misma de creer en Dios. Una expresión de esta tendencia fideísta difundida hoy es el «biblicismo», que tiende a hacer de la lectura de la Sagrada Escritura o de su exégesis el único punto de referencia para la verdad. Sucede así que se identifica la palabra de Dios solamente con la Sagrada Escritura, vaciando así de sentido la doctrina de la Iglesia confirmada expresamente por el Concilio Ecuménico Vaticano II. La Constitución *Dei Verbum*, después de recordar que la palabra de Dios está presente tanto en los textos sagrados como en la Tradición, (73) afirma claramente: «La Tradición y la Escritura constituyen el depósito sagrado de la palabra de Dios, confiado a la Iglesia. Fiel a dicho depósito, el pueblo cristiano entero, unido a sus pastores, persevera siempre en la doctrina apostólica». (74) La Sagrada Escritura, por tanto, no es solamente punto de referencia para la Iglesia. En efecto, la «suprema norma de su fe» (75)

proviene de la unidad que el Espíritu ha puesto entre la Sagrada Tradición, la Sagrada Escritura y el Magisterio de la Iglesia en una reciprocidad tal que los tres no pueden subsistir de forma independiente. (76)

No hay que infravalorar, además, el peligro de la aplicación de una sola metodología para llegar a la verdad de la Sagrada Escritura, olvidando la necesidad de una exégesis más amplia que permita comprender, junto con toda la Iglesia, el sentido pleno de los textos. Cuantos se dedican al estudio de las Sagradas Escrituras deben tener siempre presente que las diversas metodologías hermenéuticas se apoyan en una determinada concepción filosófica. Por ello, es preciso analizarla con discernimiento antes de aplicarla a los textos sagrados.

Otras formas latentes de fideísmo se pueden reconocer en la escasa consideración que se da a la teología especulativa, como también en el desprecio de la filosofía clásica, de cuyas nociones han extraído sus términos tanto la inteligencia de la fe como las mismas formulaciones dogmáticas. El Papa Pío XII, de venerada memoria, llamó la atención sobre este olvido de la tradición filosófica y sobre el abandono de las terminologías tradicionales. (77)

56. En definitiva, se nota una difundida desconfianza hacia las afirmaciones globales y absolutas, sobre todo por parte de quienes consideran que la verdad es el resultado del consenso y no de la adecuación del intelecto a la realidad objetiva. Ciertamente es comprensible que, en un mundo dividido en muchos campos de especialización, resulte difícil reconocer el sentido total y último de la vida que la filosofía ha buscado tradicionalmente. No obstante, a la luz de la fe que reconoce en Jesucristo este sentido último, debo animar a los filósofos, cristianos o no, a confiar en la capacidad de la razón humana y a no fijarse metas demasiado modestas en su filosofar. La lección de la historia del milenio que estamos concluyendo testimonia que éste es el camino a seguir: es preciso no perder la pasión por la verdad última y el anhelo por su búsqueda, junto con la audacia de descubrir nuevos rumbos. La fe mueve a la razón a salir de todo aislamiento y a apostar de buen grado por lo que es bello, bueno y verdadero. Así, la fe se hace abogada convencida y convincente de la razón.

El interés de la Iglesia por la filosofía

57. El Magisterio no se ha limitado sólo a mostrar los errores y las desviaciones de las doctrinas filosóficas. Con la misma atención ha querido reafirmar los principios fundamentales para una genuina renovación del pensamiento filosófico, indicando también las vías concretas a seguir. En este sentido, el Papa León XIII con su Encíclica *Æterni Patris* dio un paso de gran alcance histórico para la vida de la Iglesia. Este texto ha sido hasta hoy el único documento pontificio de esa categoría dedicado íntegramente a la filosofía. El gran Pontífice recogió y desarrolló las enseñanzas del Concilio Vaticano I sobre la relación entre fe y razón, mostrando cómo el pensamiento filosófico es una aportación fundamental para la fe y la ciencia teológica. (78) Más de un siglo después, muchas indicaciones de aquel texto no han perdido nada de su interés tanto desde el punto de vista práctico como pedagógico; sobre todo, lo relativo al valor incomparable de la filosofía de santo Tomás. El proponer de nuevo el pensamiento del Doctor Angélico era para el Papa León XIII el mejor camino para recuperar un uso de la filosofía conforme a las exigencias de la fe. Afirmaba que santo Tomás, «distinguiendo muy bien la razón de la fe, como es justo, pero asociándolas amigablemente, conservó los derechos de una y otra, y proveyó a su dignidad». (79)

58. Son conocidas las numerosas y oportunas consecuencias de aquella propuesta pontificia. Los estudios sobre el pensamiento de santo Tomás y de otros autores escolásticos recibieron nuevo impulso. Se dio un vigoroso empuje a los estudios históricos, con el consiguiente descubrimiento de las riquezas del pensamiento medieval, muy desconocidas hasta aquel momento, y se formaron nuevas escuelas tomistas. Con la aplicación de la metodología histórica, el conocimiento de la obra de santo Tomás experimentó grandes avances y fueron numerosos los estudiosos que con audacia llevaron la tradición tomista a la discusión de los problemas filosóficos y teológicos de aquel momento. Los teólogos católicos más influyentes de este siglo, a cuya reflexión e investigación debe mucho el Concilio Vaticano II, son hijos de esta renovación de la filosofía tomista. La Iglesia ha podido así disponer, a lo largo del siglo XX, de un número notable de pensadores formados en la escuela del Doctor Angélico.

59. La renovación tomista y neotomista no ha sido el único signo de restablecimiento del pensamiento filosófico en la cultura de inspiración cristiana. Ya antes, y paralelamente a la propuesta de León XIII, habían surgido no pocos filósofos católicos que elaboraron obras filosóficas de gran influjo y de valor perdurable, enlazando con corrientes de pensamiento más

recientes, de acuerdo con una metodología propia. Hubo quienes lograron síntesis de tan alto nivel que no tienen nada que envidiar a los grandes sistemas del idealismo; quienes, asimismo, pusieron las bases epistemológicas para una nueva reflexión sobre la fe a la luz de una renovada comprensión de la conciencia moral; quienes, además, crearon una filosofía que, partiendo del análisis de la inmanencia, abría el camino hacia la trascendencia; y quienes, por último, intentaron conjugar las exigencias de la fe en el horizonte de la metodología fenomenológica. En definitiva, desde diversas perspectivas se han seguido elaborando formas de especulación filosófica que han buscado mantener viva la gran tradición del pensamiento cristiano en la unidad de la fe y la razón.

60. El Concilio Ecuménico Vaticano II, por su parte, presenta una enseñanza muy rica y fecunda en relación con la filosofía. No puedo olvidar, sobre todo en el contexto de esta Encíclica, que un capítulo de la Constitución *Gaudium et spes* es casi un compendio de antropología bíblica, fuente de inspiración también para la filosofía. En aquellas páginas se trata del valor de la persona humana creada a imagen de Dios, se fundamenta su dignidad y superioridad sobre el resto de la creación y se muestra la capacidad trascendente de su razón. (80) También el problema del ateísmo es considerado en la *Gaudium et spes*, exponiendo bien los errores de esta visión filosófica, sobre todo en relación con la dignidad inalienable de la persona y de su libertad. (81) Ciertamente tiene también un profundo significado filosófico la expresión culminante de aquellas páginas, que he citado en mi primera Encíclica *Redemptor hominis* y que representa uno de los puntos de referencia constante de mi enseñanza: «Realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Pues Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, de Cristo, el Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación». (82)

El Concilio se ha ocupado también del estudio de la filosofía, al que deben dedicarse los candidatos al sacerdocio; se trata de recomendaciones extensibles más en general a la enseñanza cristiana en su conjunto. Afirma el Concilio: «Las asignaturas filosóficas deben ser enseñadas de tal manera que los alumnos lleguen, ante todo, a adquirir un conocimiento fundado y coherente del hombre, del mundo y de Dios, basados en el patrimonio filosófico válido para siempre, teniendo en cuenta también las investigaciones filosóficas de cada tiempo». (83)

Estas directrices han sido confirmadas y especificadas en otros documentos magisteriales con el fin de garantizar una sólida formación filosófica, sobre todo para quienes se preparan a los estudios teológicos. Por mi parte, en varias ocasiones he señalado la importancia de esta formación filosófica para los que deberán un día, en la vida pastoral, enfrentarse a las exigencias del mundo contemporáneo y examinar las causas de ciertos comportamientos para darles una respuesta adecuada. (84)

61. Si en diversas circunstancias ha sido necesario intervenir sobre este tema, reiterando el valor de las intuiciones del Doctor Angélico e insistiendo en el conocimiento de su pensamiento, se ha debido a que las directrices del Magisterio no han sido observadas siempre con la deseable disponibilidad. En muchas escuelas católicas, en los años que siguieron al Concilio Vaticano II, se pudo observar al respecto una cierta decadencia debido a una menor estima, no sólo de la filosofía escolástica, sino más en general del mismo estudio de la filosofía. Con sorpresa y pena debo constatar que no pocos teólogos comparten este desinterés por el estudio de la filosofía.

Varios son los motivos de esta poca estima. En primer lugar, debe tenerse en cuenta la desconfianza en la razón que manifiesta gran parte de la filosofía contemporánea, abandonando ampliamente la búsqueda metafísica sobre las preguntas últimas del hombre, para concentrar su atención en los problemas particulares y regionales, a veces incluso puramente formales. Se debe añadir además el equívoco que se ha creado sobre todo en relación con las «ciencias humanas». El Concilio Vaticano II ha remarcado varias veces el valor positivo de la investigación científica para un conocimiento más profundo del misterio del hombre. (85) La invitación a los teólogos para que conozcan estas ciencias y, si es menester, las apliquen correctamente en su investigación no debe, sin embargo, ser interpretada como una autorización implícita a marginar la filosofía o a sustituirla en la formación pastoral y en la *praeparatio fidei*. No se puede olvidar, por último, el renovado interés por la inculturación de la fe. De modo particular, la vida de las Iglesias jóvenes ha permitido descubrir, junto a elevadas formas de pensamiento, la presencia de múltiples expresiones de sabiduría popular. Esto es un patrimonio real de cultura y de tradiciones. Sin embargo, el estudio de las costumbres tradicionales debe ir de acuerdo con la investigación filosófica. Ésta permitirá sacar a luz los aspectos positivos de la sabiduría popular, creando su necesaria relación con el anuncio del Evangelio. (86)

62. Deseo reafirmar decididamente que el estudio de la filosofía tiene un carácter fundamental e imprescindible en la estructura de los estudios teológicos y en la formación de los candidatos al sacerdocio. No es casual que el curriculum de los estudios teológicos vaya precedido por un período de tiempo en el cual está previsto una especial dedicación al estudio de la filosofía. Esta opción, confirmada por el Concilio Laterano V, (87) tiene sus raíces en la experiencia madurada durante la Edad Media, cuando se puso de relieve la importancia de una armonía constructiva entre el saber filosófico y el teológico. Esta ordenación de los estudios ha influido, facilitado y promovido, incluso de forma indirecta, una buena parte del desarrollo de la filosofía moderna. Un ejemplo significativo es la influencia ejercida por las *Disputationes metaphysicae* de Francisco Suárez, que tuvieron eco hasta en las universidades luteranas alemanas. Por el contrario, la desaparición de esta metodología causó graves carencias tanto en la formación sacerdotal como en la investigación teológica. Téngase en cuenta, por ejemplo, la falta de interés por el pensamiento y la cultura moderna, que ha llevado al rechazo de cualquier forma de diálogo o a la acogida indiscriminada de cualquier filosofía.

Espero firmemente que estas dificultades se superen con una inteligente formación filosófica y teológica, que nunca debe faltar en la Iglesia.

63. Apoyado en las razones señaladas, me ha parecido urgente poner de relieve con esta Encíclica el gran interés que la Iglesia tiene por la filosofía; más aún, el vínculo íntimo que une el trabajo teológico con la búsqueda filosófica de la verdad. De aquí deriva el deber que tiene el Magisterio de discernir y estimular un pensamiento filosófico que no sea discordante con la fe. Mi objetivo es proponer algunos principios y puntos de referencia que considero necesarios para instaurar una relación armoniosa y eficaz entre la teología y la filosofía. A su luz será posible discernir con mayor claridad la relación que la teología debe establecer con los diversos sistemas y afirmaciones filosóficas, que presenta el mundo actual.

CAPÍTULO VI

INTERACCION ENTRE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

La ciencia de la fe y las exigencias de la razón filosófica

64. La palabra de Dios se dirige a cada hombre, en todos los tiempos y lugares de la tierra; y el hombre es naturalmente filósofo. Por su parte, la teología, en cuanto elaboración refleja y científica de la inteligencia de esta palabra a la luz de la fe, no puede prescindir de relacionarse con las filosofías elaboradas de hecho a lo largo de la historia, tanto para algunos de sus procedimientos como también para lograr sus tareas específicas. Sin querer indicar a los teólogos metodologías particulares, cosa que no atañe al Magisterio, deseo más bien recordar algunos cometidos propios de la teología, en los que el recurso al pensamiento filosófico se impone por la naturaleza misma de la Palabra revelada.

65. La teología se organiza como ciencia de la fe a la luz de un doble principio metodológico: el *auditus fidei* y el *intellectus fidei*. Con el primero, asume los contenidos de la Revelación tal y como han sido explicitados progresivamente en la Sagrada Tradición, la Sagrada Escritura y el Magisterio vivo de la Iglesia. (88) Con el segundo, la teología quiere responder a las exigencias propias del pensamiento mediante la reflexión especulativa.

En cuanto a la preparación de un correcto *auditus fidei*, la filosofía ofrece a la teología su peculiar aportación al tratar sobre la estructura del conocimiento y de la comunicación personal y, en particular, sobre las diversas formas y funciones del lenguaje. Igualmente es importante la aportación de la filosofía para una comprensión más coherente de la Tradición eclesial, de los pronunciamientos del Magisterio y de las sentencias de los grandes maestros de la teología. En efecto, estos se expresan con frecuencia usando conceptos y formas de pensamiento tomados de una determinada tradición filosófica. En este caso, el teólogo debe no sólo exponer los conceptos y términos con los que la Iglesia reflexiona y elabora su enseñanza, sino también conocer a fondo los sistemas filosóficos que han influido eventualmente tanto en las nociones como en la terminología, para llegar así a interpretaciones correctas y coherentes.

66. En relación con el *intellectus fidei*, se debe considerar ante todo que la Verdad divina, «como se nos propone en las Escrituras interpretadas

según la sana doctrina de la Iglesia», (89) goza de una inteligibilidad propia con tanta coherencia lógica que se propone como un saber auténtico. El *intellectus fidei* explicita esta verdad, no sólo asumiendo las estructuras lógicas y conceptuales de las proposiciones en las que se articula la enseñanza de la Iglesia, sino también, y primariamente, mostrando el significado de salvación que estas proposiciones contienen para el individuo y la humanidad. Gracias al conjunto de estas proposiciones el creyente llega a conocer la historia de la salvación, que culmina en la persona de Jesucristo y en su misterio pascual. En este misterio participa con su asentimiento de fe.

Por su parte, la teología dogmática debe ser capaz de articular el sentido universal del misterio de Dios Uno y Trino y de la economía de la salvación tanto de forma narrativa, como sobre todo de forma argumentativa. Esto es, debe hacerlo mediante expresiones conceptuales, formuladas de modo crítico y comunicables universalmente. En efecto, sin la aportación de la filosofía no se podrían ilustrar contenidos teológicos como, por ejemplo, el lenguaje sobre Dios, las relaciones personales dentro de la Trinidad, la acción creadora de Dios en el mundo, la relación entre Dios y el hombre, y la identidad de Cristo que es verdadero Dios y verdadero hombre. Las mismas consideraciones valen para diversos temas de la teología moral, donde es inmediato el recurso a conceptos como ley moral, conciencia, libertad, responsabilidad personal, culpa, etc., que son definidos por la ética filosófica.

Es necesario, por tanto, que la razón del creyente tenga un conocimiento natural, verdadero y coherente de las cosas creadas, del mundo y del hombre, que son también objeto de la revelación divina; más todavía, debe ser capaz de articular dicho conocimiento de forma conceptual y argumentativa. La teología dogmática especulativa, por tanto, presupone e implica una filosofía del hombre, del mundo y, más radicalmente, del ser, fundada sobre la verdad objetiva.

67. La teología fundamental, por su carácter propio de disciplina que tiene la misión de dar razón de la fe (cf. 1 Pe 3, 15), debe encargarse de justificar y explicitar la relación entre la fe y la reflexión filosófica. Ya el Concilio Vaticano I, recordando la enseñanza paulina (cf. Rm 1, 19-20), había llamado la atención sobre el hecho de que existen verdades cognoscibles naturalmente y, por consiguiente, filosóficamente. Su conocimiento constituye un presupuesto necesario para acoger la revelación de Dios. Al estudi-

ar la Revelación y su credibilidad, junto con el correspondiente acto de fe, la teología fundamental debe mostrar cómo, a la luz de lo conocido por la fe, emergen algunas verdades que la razón ya posee en su camino autónomo de búsqueda. La Revelación les da pleno sentido, orientándolas hacia la riqueza del misterio revelado, en el cual encuentran su fin último. Piénsese, por ejemplo, en el conocimiento natural de Dios, en la posibilidad de discernir la revelación divina de otros fenómenos, en el reconocimiento de su credibilidad, en la aptitud del lenguaje humano para hablar de forma significativa y verdadera incluso de lo que supera toda experiencia humana. La razón es llevada por todas estas verdades a reconocer la existencia de una vía realmente propedéutica a la fe, que puede desembocar en la acogida de la Revelación, sin menoscabar en nada sus propios principios y su autonomía. (90)

Del mismo modo, la teología fundamental debe mostrar la íntima compatibilidad entre la fe y su exigencia fundamental de ser explicitada mediante una razón capaz de dar su asentimiento en plena libertad. Así, la fe sabrá mostrar «plenamente el camino a una razón que busca sinceramente la verdad. De este modo, la fe, don de Dios, a pesar de no fundarse en la razón, ciertamente no puede prescindir de ella; al mismo tiempo, la razón necesita fortalecerse mediante la fe, para descubrir los horizontes a los que no podría llegar por sí misma». (91)

68. La teología moral necesita aún más la aportación filosófica. En efecto, en la Nueva Alianza la vida humana está mucho menos reglamentada por prescripciones que en la Antigua. La vida en el Espíritu lleva a los creyentes a una libertad y responsabilidad que van más allá de la Ley misma. El Evangelio y los escritos apostólicos proponen tanto principios generales de conducta cristiana como enseñanzas y preceptos concretos. Para aplicarlos a las circunstancias particulares de la vida individual y social, el cristiano debe ser capaz de emplear a fondo su conciencia y la fuerza de su razonamiento. Con otras palabras, esto significa que la teología moral debe acudir a una visión filosófica correcta tanto de la naturaleza humana y de la sociedad como de los principios generales de una decisión ética.

69. Se puede tal vez objetar que en la situación actual el teólogo debería acudir, más que a la filosofía, a la ayuda de otras formas del saber humano, como la historia y sobre todo las ciencias, cuyos recientes y extraordinarios progresos son admirados por todos. Algunos sostienen, en sin-

tonía con la difundida sensibilidad sobre la relación entre fe y culturas, que la teología debería dirigirse preferentemente a las sabidurías tradicionales, más que a una filosofía de origen griego y de carácter eurocéntrico. Otros, partiendo de una concepción errónea del pluralismo de las culturas, niegan simplemente el valor universal del patrimonio filosófico asumido por la Iglesia.

Estas observaciones, presentes ya en las enseñanzas conciliares, (92) tienen una parte de verdad. La referencia a las ciencias, útil en muchos casos porque permite un conocimiento más completo del objeto de estudio, no debe sin embargo hacer olvidar la necesaria mediación de una reflexión típicamente filosófica, crítica y dirigida a lo universal, exigida además por un intercambio fecundo entre las culturas. Debo subrayar que no hay que limitarse al caso individual y concreto, olvidando la tarea primaria de manifestar el carácter universal del contenido de fe. Además, no hay que olvidar que la aportación peculiar del pensamiento filosófico permite discernir, tanto en las diversas concepciones de la vida como en las culturas, «no lo que piensan los hombres, sino cuál es la verdad objetiva». (93) Sólo la verdad, y no las diferentes opiniones humanas, puede servir de ayuda a la teología.

70. El tema de la relación con las culturas merece una reflexión específica, aunque no pueda ser exhaustiva, debido a sus implicaciones en el campo filosófico y teológico. El proceso de encuentro y confrontación con las culturas es una experiencia que la Iglesia ha vivido desde los comienzos de la predicación del Evangelio. El mandato de Cristo a los discípulos de ir a todas partes «hasta los confines de la tierra» (Hch, 1, 8) para transmitir la verdad por Él revelada, permitió a la comunidad cristiana verificar bien pronto la universalidad del anuncio y los obstáculos derivados de la diversidad de las culturas. Un pasaje de la Carta de san Pablo a los cristianos de Éfeso ofrece una valiosa ayuda para comprender cómo la comunidad primitiva afrontó este problema. Escribe el Apóstol: «Mas ahora, en Cristo Jesús, vosotros, los que en otro tiempo estabais lejos, habéis llegado a estar cerca por la sangre de Cristo. Porque él es nuestra paz: el que de los dos pueblos hizo uno, derribando el muro que los separaba» (2, 13-14).

A la luz de este texto nuestra reflexión considera también la transformación que se dio en los Gentiles cuando llegaron a la fe. Ante la riqueza de la salvación realizada por Cristo, caen las barreras que separan las diversas culturas. La promesa de Dios en Cristo llega a ser, ahora, una oferta uni-

versal, no ya limitada a un pueblo concreto, con su lengua y costumbres, sino extendida a todos como un patrimonio del que cada uno puede libremente participar. Desde lugares y tradiciones diferentes todos están llamados en Cristo a participar en la unidad de la familia de los hijos de Dios. Cristo permite a los dos pueblos llegar a ser «uno». Aquellos que eran «los alejados» se hicieron «los cercanos» gracias a la novedad realizada por el misterio pascual. Jesús derriba los muros de la división y realiza la unificación de forma original y suprema mediante la participación en su misterio. Esta unidad es tan profunda que la Iglesia puede decir con san Pablo: «Ya no sois extraños ni forasteros, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios» (Ef 2, 19).

En una expresión tan simple está descrita una gran verdad: el encuentro de la fe con las diversas culturas de hecho ha dado vida a una realidad nueva. Las culturas, cuando están profundamente enraizadas en lo humano, llevan consigo el testimonio de la apertura típica del hombre a lo universal y a la trascendencia. Por ello, ofrecen modos diversos de acercamiento a la verdad, que son de indudable utilidad para el hombre al que sugieren valores capaces de hacer cada vez más humana su existencia. (94) Como además las culturas evocan los valores de las tradiciones antiguas, llevan consigo —aunque de manera implícita, pero no por ello menos real— la referencia a la manifestación de Dios en la naturaleza, como se ha visto precedentemente hablando de los textos sapienciales y de las enseñanzas de san Pablo.

71. Las culturas, estando en estrecha relación con los hombres y con su historia, comparten el dinamismo propio del tiempo humano. Se aprecian en consecuencia transformaciones y progresos debidos a los encuentros entre los hombres y a los intercambios recíprocos de sus modelos de vida. Las culturas se alimentan de la comunicación de valores, y su vitalidad y subsistencia proceden de su capacidad de permanecer abiertas a la acogida de lo nuevo. ¿Cuál es la explicación de este dinamismo? Cada hombre está inmerso en una cultura, de ella depende y sobre ella influye. Él es al mismo tiempo hijo y padre de la cultura a la que pertenece. En cada expresión de su vida, lleva consigo algo que lo diferencia del resto de la creación: su constante apertura al misterio y su inagotable deseo de conocer. En consecuencia, toda cultura lleva impresa y deja entrever la tensión hacia una plenitud. Se puede decir, pues, que la cultura tiene en sí misma la posibilidad de acoger la revelación divina.

La forma en la que los cristianos viven la fe está también impregnada por la cultura del ambiente circundante y contribuye, a su vez, a modelar progresivamente sus características. Los cristianos aportan a cada cultura la verdad inmutable de Dios, revelada por Él en la historia y en la cultura de un pueblo. A lo largo de los siglos se sigue produciendo el acontecimiento del que fueron testigos los peregrinos presentes en Jerusalén el día de Pentecostés. Escuchando a los Apóstoles se preguntaban: «¿Es que no son galileos todos estos que están hablando? Pues ¿cómo cada uno de nosotros les oímos en nuestra propia lengua nativa? Partos, medos y elamitas; habitantes de Mesopotamia, Judea, Capadocia, el Ponto, Asia, Frigia, Panfilia, Egipto, la parte de Libia fronteriza con Cirene, forasteros romanos, judíos y prosélitos, cretenses y árabes, todos les oímos hablar en nuestra lengua las maravillas de Dios» (Hch 2, 7-11). El anuncio del Evangelio en las diversas culturas, aunque exige de cada destinatario la adhesión de la fe, no les impide conservar una identidad cultural propia. Ello no crea división alguna, porque el pueblo de los bautizados se distingue por una universalidad que sabe acoger cada cultura, favoreciendo el progreso de lo que en ella hay de implícito hacia su plena explicitación en la verdad.

De esto deriva que una cultura nunca puede ser criterio de juicio y menos aún criterio último de verdad en relación con la revelación de Dios. El Evangelio no es contrario a una u otra cultura como si, entrando en contacto con ella, quisiera privarla de lo que le pertenece obligándola a asumir formas extrínsecas no conformes a la misma. Al contrario, el anuncio que el creyente lleva al mundo y a las culturas es una forma real de liberación de los desórdenes introducidos por el pecado y, al mismo tiempo, una llamada a la verdad plena. En este encuentro, las culturas no sólo no se ven privadas de nada, sino que por el contrario son animadas a abrirse a la novedad de la verdad evangélica recibiendo incentivos para ulteriores desarrollos.

72. El hecho de que la misión evangelizadora haya encontrado en su camino primero a la filosofía griega, no significa en modo alguno que excluya otras aportaciones. Hoy, a medida que el Evangelio entra en contacto con áreas culturales que han permanecido hasta ahora fuera del ámbito de irradiación del cristianismo, se abren nuevos cometidos a la inculturación. Se presentan a nuestra generación problemas análogos a los que la Iglesia tuvo que afrontar en los primeros siglos.

Mi pensamiento se dirige espontáneamente a las tierras del Oriente, ricas de tradiciones religiosas y filosóficas muy antiguas. Entre ellas, la India

ocupa un lugar particular. Un gran movimiento espiritual lleva el pensamiento indio a la búsqueda de una experiencia que, liberando el espíritu de los condicionamientos del tiempo y del espacio, tenga valor absoluto. En el dinamismo de esta búsqueda de liberación se sitúan grandes sistemas metafísicos.

Corresponde a los cristianos de hoy, sobre todo a los de la India, sacar de este rico patrimonio los elementos compatibles con su fe de modo que enriquezcan el pensamiento cristiano. Para esta obra de discernimiento, que encuentra su inspiración en la Declaración conciliar *Nostra aetate*, tendrán en cuenta varios criterios. El primero es el de la universalidad del espíritu humano, cuyas exigencias fundamentales son idénticas en las culturas más diversas. El segundo, derivado del primero, consiste en que cuando la Iglesia entra en contacto con grandes culturas a las que anteriormente no había llegado, no puede olvidar lo que ha adquirido en la inculturación en el pensamiento grecolatino. Rechazar esta herencia sería ir en contra del designio providencial de Dios, que conduce su Iglesia por los caminos del tiempo y de la historia. Este criterio, además, vale para la Iglesia de cada época, también para la del mañana, que se sentirá enriquecida por los logros alcanzados en el actual contacto con las culturas orientales y encontrará en este patrimonio nuevas indicaciones para entrar en diálogo fructuoso con las culturas que la humanidad hará florecer en su camino hacia el futuro. En tercer lugar, hay que evitar confundir la legítima reivindicación de lo específico y original del pensamiento indio con la idea de que una tradición cultural deba encerrarse en su diferencia y afirmarse en su oposición a otras tradiciones, lo cual es contrario a la naturaleza misma del espíritu humano.

Lo que se ha dicho aquí de la India vale también para el patrimonio de las grandes culturas de la China, el Japón y de los demás países de Asia, así como para las riquezas de las culturas tradicionales de África, transmitidas sobre todo por vía oral.

73. A la luz de estas consideraciones, la relación que ha de instaurarse oportunamente entre la teología y la filosofía debe estar marcada por la circularidad. Para la teología, el punto de partida y la fuente original debe ser siempre la palabra de Dios revelada en la historia, mientras que el objetivo final no puede ser otro que la inteligencia de ésta, profundizada progresivamente a través de las generaciones. Por otra parte, ya que la palabra de Dios es Verdad (cf. Jn 17, 17), favorecerá su mejor comprensión la búsqueda

da humana de la verdad, o sea el filosofar, desarrollado en el respeto de sus propias leyes. No se trata simplemente de utilizar, en la reflexión teológica, uno u otro concepto o aspecto de un sistema filosófico, sino que es decisivo que la razón del creyente emplee sus capacidades de reflexión en la búsqueda de la verdad dentro de un proceso en el que, partiendo de la palabra de Dios, se esfuerza por alcanzar su mejor comprensión. Es claro además que, moviéndose entre estos dos polos —la palabra de Dios y su mejor conocimiento—, la razón está como alertada, y en cierto modo guiada, para evitar caminos que la podrían conducir fuera de la Verdad revelada y, en definitiva, fuera de la verdad pura y simple; más aún, es animada a explorar vías que por sí sola no habría siquiera sospechado poder recorrer. De esta relación de circularidad con la palabra de Dios la filosofía sale enriquecida, porque la razón descubre nuevos e inesperados horizontes.

74. La fecundidad de semejante relación se confirma con las vicisitudes personales de grandes teólogos cristianos que destacaron también como grandes filósofos, dejando escritos de tan alto valor especulativo que justifica ponerlos junto a los maestros de la filosofía antigua. Esto vale tanto para los Padres de la Iglesia, entre los que es preciso citar al menos los nombres de san Gregorio Nacianceno y san Agustín, como para los Doctores medievales, entre los cuales destaca la gran tríada de san Anselmo, san Buenaventura y santo Tomás de Aquino. La fecunda relación entre filosofía y palabra de Dios se manifiesta también en la decidida búsqueda realizada por pensadores más recientes, entre los cuales deseo mencionar, por lo que se refiere al ámbito occidental, a personalidades como John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Étienne Gilson, Edith Stein y, por lo que atañe al oriental, a estudiosos de la categoría de Vladimir S. Soloviov, Pavel A. Florenskij, Petr J. Caadaev, Vladimir N. Losskij. Obviamente, al referirnos a estos autores, junto a los cuales podrían citarse otros nombres, no trato de avalar ningún aspecto de su pensamiento, sino sólo proponer ejemplos significativos de un camino de búsqueda filosófica que ha obtenido considerables beneficios de la confrontación con los datos de la fe. Una cosa es cierta: prestar atención al itinerario espiritual de estos maestros ayudará, sin duda alguna, al progreso en la búsqueda de la verdad y en la aplicación de los resultados alcanzados al servicio del hombre. Es de esperar que esta gran tradición filosófico-teológica encuentre hoy y en el futuro continuadores y cultivadores para el bien de la Iglesia y de la humanidad.

Diferentes estados de la filosofía

75. Como se desprende de la historia de las relaciones entre fe y filosofía, señalada antes brevemente, se pueden distinguir diversas posiciones de la filosofía respecto a la fe cristiana. Una primera es la de la filosofía totalmente independiente de la revelación evangélica. Es la posición de la filosofía tal como se ha desarrollado históricamente en las épocas precedentes al nacimiento del Redentor y, después en las regiones donde aún no se conoce el Evangelio. En esta situación, la filosofía manifiesta su legítima aspiración a ser un proyecto autónomo, que procede de acuerdo con sus propias leyes, sirviéndose de la sola fuerza de la razón. Siendo consciente de los graves límites debidos a la debilidad congénita de la razón humana, esta aspiración ha de ser sostenida y reforzada. En efecto, el empeño filosófico, como búsqueda de la verdad en el ámbito natural, permanece al menos implícitamente abierto a lo sobrenatural.

Más aún, incluso cuando la misma reflexión teológica se sirve de conceptos y argumentos filosóficos, debe respetarse la exigencia de la correcta autonomía del pensamiento. En efecto, la argumentación elaborada siguiendo rigurosos criterios racionales es garantía para lograr resultados universalmente válidos. Se confirma también aquí el principio según el cual la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona: el asentimiento de fe, que compromete el intelecto y la voluntad, no destruye sino que perfecciona el libre arbitrio de cada creyente que acoge el dato revelado.

La teoría de la llamada filosofía «separada», seguida por numerosos filósofos modernos, está muy lejos de esta correcta exigencia. Más que afirmar la justa autonomía del filósofo, dicha filosofía reivindica una autosuficiencia del pensamiento que se demuestra claramente ilegítima. En efecto, rechazar las aportaciones de verdad que derivan de la revelación divina significa cerrar el paso a un conocimiento más profundo de la verdad, dañando la misma filosofía.

76. Una segunda posición de la filosofía es la que muchos designan con la expresión filosofía cristiana. La denominación es en sí misma legítima, pero no debe ser mal interpretada: con ella no se pretende aludir a una filosofía oficial de la Iglesia, puesto que la fe como tal no es una filosofía. Con este apelativo se quiere indicar más bien un modo de filosofar cristiano, una especulación filosófica concebida en unión vital con la fe. No se hace referencia simplemente, pues, a una filosofía hecha por filósofos cristianos,

que en su investigación no han querido contradecir su fe. Hablando de filosofía cristiana se pretende abarcar todos los progresos importantes del pensamiento filosófico que no se hubieran realizado sin la aportación, directa o indirecta, de la fe cristiana.

Dos son, por tanto, los aspectos de la filosofía cristiana: uno subjetivo, que consiste en la purificación de la razón por parte de la fe. Como virtud teologal, la fe libera la razón de la presunción, tentación típica a la que los filósofos están fácilmente sometidos. Ya san Pablo y los Padres de la Iglesia y, más cercanos a nuestros días, filósofos como Pascal y Kierkegaard la han estigmatizado. Con la humildad, el filósofo adquiere también el valor de afrontar algunas cuestiones que difícilmente podría resolver sin considerar los datos recibidos de la Revelación. Piénsese, por ejemplo, en los problemas del mal y del sufrimiento, en la identidad personal de Dios y en la pregunta sobre el sentido de la vida o, más directamente, en la pregunta metafísica radical: «¿Por qué existe algo?».

Además está el aspecto objetivo, que afecta a los contenidos. La Revelación propone claramente algunas verdades que, aun no siendo por naturaleza inaccesibles a la razón, tal vez no hubieran sido nunca descubiertas por ella, si se la hubiera dejado sola. En este horizonte se sitúan cuestiones como el concepto de un Dios personal, libre y creador, que tanta importancia ha tenido para el desarrollo del pensamiento filosófico y, en particular, para la filosofía del ser. A este ámbito pertenece también la realidad del pecado, tal y como aparece a la luz de la fe, la cual ayuda a plantear filosóficamente de modo adecuado el problema del mal. Incluso la concepción de la persona como ser espiritual es una originalidad peculiar de la fe. El anuncio cristiano de la dignidad, de la igualdad y de la libertad de los hombres ha influido ciertamente en la reflexión filosófica que los modernos han llevado a cabo. Se puede mencionar, como más cercano a nosotros, el descubrimiento de la importancia que tiene también para la filosofía el hecho histórico, centro de la Revelación cristiana. No es casualidad que el hecho histórico haya llegado a ser eje de una filosofía de la historia, que se presenta como un nuevo capítulo de la búsqueda humana de la verdad.

Entre los elementos objetivos de la filosofía cristiana está también la necesidad de explorar el carácter racional de algunas verdades expresadas por la Sagrada Escritura, como la posibilidad de una vocación sobrenatural del hombre e incluso el mismo pecado original. Son tareas que llevan a la razón a reconocer que lo verdadero racional supera los estrechos confines

dentro de los que ella tendería a encerrarse. Estos temas amplían de hecho el ámbito de lo racional.

Al especular sobre estos contenidos, los filósofos no se han convertido en teólogos, ya que no han buscado comprender e ilustrar la verdad de la fe a partir de la Revelación. Han trabajado en su propio campo y con su propia metodología puramente racional, pero ampliando su investigación a nuevos ámbitos de la verdad. Se puede afirmar que, sin este influjo estimulante de la Palabra de Dios, buena parte de la filosofía moderna y contemporánea no existiría. Este dato conserva toda su importancia, incluso ante la constatación decepcionante del abandono de la ortodoxia cristiana por parte de no pocos pensadores de estos últimos siglos.

77. Otra posición significativa de la filosofía se da cuando la teología misma recurre a la filosofía. En realidad, la teología ha tenido siempre y continúa teniendo necesidad de la aportación filosófica. Siendo obra de la razón crítica a la luz de la fe, el trabajo teológico presupone y exige en toda su investigación una razón educada y formada conceptual y argumentativamente. Además, la teología necesita de la filosofía como interlocutora para verificar la inteligibilidad y la verdad universal de sus aserciones. No es casual que los Padres de la Iglesia y los teólogos medievales adoptaran filosofías no cristianas para dicha función. Este hecho histórico indica el valor de la autonomía que la filosofía conserva también en este tercer estado, pero al mismo tiempo muestra las transformaciones necesarias y profundas que debe afrontar.

Precisamente por ser una aportación indispensable y noble, la filosofía ya desde la edad patristica, fue llamada ancilla theologiae. El título no fue aplicado para indicar una sumisión servil o un papel puramente funcional de la filosofía en relación con la teología. Se utilizó más bien en el sentido con que Aristóteles llamaba a las ciencias experimentales: «siervas» de la «filosofía primera». La expresión, hoy difícilmente utilizable debido a los principios de autonomía mencionados, ha servido a lo largo de la historia para indicar la necesidad de la relación entre las dos ciencias y la imposibilidad de su separación.

Si el teólogo rechazase la ayuda de la filosofía, correría el riesgo de hacer filosofía sin darse cuenta y de encerrarse en estructuras de pensamiento poco adecuadas para la inteligencia de la fe. Por su parte, si el filósofo excluyese todo contacto con la teología, debería llegar por su propia

cuenta a los contenidos de la fe cristiana, como ha ocurrido con algunos filósofos modernos. Tanto en un caso como en otro, se perfila el peligro de la destrucción de los principios basilares de autonomía que toda ciencia quiere justamente que sean garantizados.

La posición de la filosofía aquí considerada, por las implicaciones que comporta para la comprensión de la Revelación, está junto con la teología más directamente bajo la autoridad del Magisterio y de su discernimiento, como he expuesto anteriormente. En efecto, de las verdades de fe derivan determinadas exigencias que la filosofía debe respetar desde el momento en que entra en relación con la teología.

78. A la luz de estas reflexiones, se comprende bien por qué el Magisterio ha elogiado repetidamente los méritos del pensamiento de santo Tomás y lo ha puesto como guía y modelo de los estudios teológicos. Lo que interesaba no era tomar posiciones sobre cuestiones propiamente filosóficas, ni imponer la adhesión a tesis particulares. La intención del Magisterio era, y continúa siendo, la de mostrar cómo santo Tomás es un auténtico modelo para cuantos buscan la verdad. En efecto, en su reflexión la exigencia de la razón y la fuerza de la fe han encontrado la síntesis más alta que el pensamiento haya alcanzado jamás, ya que supo defender la radical novedad aportada por la Revelación sin menospreciar nunca el camino propio de la razón.

79. Al explicitar ahora los contenidos del Magisterio precedente, quiero señalar en esta última parte algunas condiciones que la teología —y aún antes la palabra de Dios— pone hoy al pensamiento filosófico y a las filosofías actuales. Como ya he indicado, el filósofo debe proceder según sus propias reglas y ha de basarse en sus propios principios; la verdad, sin embargo, no es más que una sola. La Revelación, con sus contenidos, nunca puede menospreciar a la razón en sus descubrimientos y en su legítima autonomía; por su parte, sin embargo, la razón no debe jamás perder su capacidad de interrogarse y de interrogar, siendo consciente de que no puede erigirse en valor absoluto y exclusivo. La verdad revelada, al ofrecer plena luz sobre el ser a partir del esplendor que proviene del mismo Ser subsistente, iluminará el camino de la reflexión filosófica. En definitiva, la Revelación cristiana llega a ser el verdadero punto de referencia y de confrontación entre el pensamiento filosófico y el teológico en su recíproca relación. Es deseable pues que los teólogos y los filósofos se dejen guiar por la única autoridad de la verdad, de modo que se elabore una filosofía en

consonancia con la Palabra de Dios. Esta filosofía ha de ser el punto de encuentro entre las culturas y la fe cristiana, el lugar de entendimiento entre creyentes y no creyentes. Ha de servir de ayuda para que los creyentes se convenzan firmemente de que la profundidad y autenticidad de la fe se favorece cuando está unida al pensamiento y no renuncia a él. Una vez más, la enseñanza de los Padres de la Iglesia nos afianza en esta convicción: «El mismo acto de fe no es otra cosa que el pensar con el asentimiento de la voluntad [...]. Todo el que cree, piensa; piensa creyendo y cree pensando [...]. Porque la fe, si lo que se cree no se piensa, es nula». (95) Además: «Sin asentimiento no hay fe, porque sin asentimiento no se puede creer nada». (96)

CAPÍTULO VII

EXIGENCIAS Y COMETIDOS ACTUALES

Exigencias irrenunciables de la palabra de Dios

80. La Sagrada Escritura contiene, de manera explícita o implícita, una serie de elementos que permiten obtener una visión del hombre y del mundo de gran valor filosófico. Los cristianos han tomado conciencia progresivamente de la riqueza contenida en aquellas páginas sagradas. De ellas se deduce que la realidad que experimentamos no es el absoluto; no es increada ni se ha autoengendrado. Sólo Dios es el Absoluto. De las páginas de la Biblia se desprende, además, una visión del hombre como *imago Dei*, que contiene indicaciones precisas sobre su ser, su libertad y la inmortalidad de su espíritu. Puesto que el mundo creado no es autosuficiente, toda ilusión de autonomía que ignore la dependencia esencial de Dios de toda criatura —incluido el hombre— lleva a situaciones dramáticas que destruyen la búsqueda racional de la armonía y del sentido de la existencia humana.

Incluso el problema del mal moral —la forma más trágica de mal— es afrontado en la Biblia, la cual nos enseña que éste no se puede reducir a una cierta deficiencia debida a la materia, sino que es una herida causada por una manifestación desordenada de la libertad humana. En fin, la palabra de Dios plantea el problema del sentido de la existencia y ofrece su respuesta orientando al hombre hacia Jesucristo, el Verbo de Dios, que real-

iza en plenitud la existencia humana. De la lectura del texto sagrado se podrían explicitar también otros aspectos; de todos modos, lo que sobresale es el rechazo de toda forma de relativismo, de materialismo y de panteísmo.

La convicción fundamental de esta «filosofía» contenida en la Biblia es que la vida humana y el mundo tienen un sentido y están orientados hacia su cumplimiento, que se realiza en Jesucristo. El misterio de la Encarnación será siempre el punto de referencia para comprender el enigma de la existencia humana, del mundo creado y de Dios mismo. En este misterio los retos para la filosofía son radicales, porque la razón está llamada a asumir una lógica que derriba los muros dentro de los cuales corre el riesgo de quedar encerrada. Sin embargo, sólo aquí alcanza su culmen el sentido de la existencia. En efecto, se hace inteligible la esencia íntima de Dios y del hombre. En el misterio del Verbo encarnado se salvaguardan la naturaleza divina y la naturaleza humana, con su respectiva autonomía, y a la vez se manifiesta el vínculo único que las pone en recíproca relación sin confusión. (97)

81. Se ha de tener presente que uno de los elementos más importantes de nuestra condición actual es la «crisis del sentido». Los puntos de vista, a menudo de carácter científico, sobre la vida y sobre el mundo se han multiplicado de tal forma que podemos constatar cómo se produce el fenómeno de la fragmentariedad del saber. Precisamente esto hace difícil y con frecuencia vana la búsqueda de un sentido. Y, lo que es aún más dramático, en medio de esta baraúnda de datos y de hechos entre los que se vive y que parecen formar la trama misma de la existencia, muchos se preguntan si todavía tiene sentido plantearse la cuestión del sentido. La pluralidad de las teorías que se disputan la respuesta, o los diversos modos de ver y de interpretar el mundo y la vida del hombre, no hacen más que agudizar esta duda radical, que fácilmente desemboca en un estado de escepticismo y de indiferencia o en las diversas manifestaciones del nihilismo.

La consecuencia de esto es que a menudo el espíritu humano está sujeto a una forma de pensamiento ambiguo, que lo lleva a encerrarse todavía más en sí mismo, dentro de los límites de su propia inmanencia, sin ninguna referencia a lo trascendente. Una filosofía carente de la cuestión sobre el sentido de la existencia incurriría en el grave peligro de degradar la razón a funciones meramente instrumentales, sin ninguna auténtica pasión por la búsqueda de la verdad.

Para estar en consonancia con la palabra de Dios es necesario, ante todo, que la filosofía encuentre de nuevo su dimensión sapiencial de búsqueda del sentido último y global de la vida. Esta primera exigencia, pensándolo bien, es para la filosofía un estímulo utilísimo para adecuarse a su misma naturaleza. En efecto, haciéndolo así, la filosofía no sólo será la instancia crítica decisiva que señala a las diversas ramas del saber científico su fundamento y su límite, sino que se pondrá también como última instancia de unificación del saber y del obrar humano, impulsándolos a avanzar hacia un objetivo y un sentido definitivos. Esta dimensión sapiencial se hace hoy más indispensable en la medida en que el crecimiento inmenso del poder técnico de la humanidad requiere una conciencia renovada y aguda de los valores últimos. Si a estos medios técnicos les faltara la ordenación hacia un fin no meramente utilitarista, pronto podrían revelarse inhumanos, e incluso transformarse en potenciales destructores del género humano. (98)

La palabra de Dios revela el fin último del hombre y da un sentido global a su obrar en el mundo. Por esto invita a la filosofía a esforzarse en buscar el fundamento natural de este sentido, que es la religiosidad constitutiva de toda persona. Una filosofía que quisiera negar la posibilidad de un sentido último y global sería no sólo inadecuada, sino errónea.

82. Por otro lado, esta función sapiencial no podría ser desarrollada por una filosofía que no fuese un saber auténtico y verdadero, es decir, que atañe no sólo a aspectos particulares y relativos de lo real —sean éstos funcionales, formales o útiles—, sino a su verdad total y definitiva, o sea, al ser mismo del objeto de conocimiento. Ésta es, pues, una segunda exigencia: verificar la capacidad del hombre de llegar al conocimiento de la verdad; un conocimiento, además, que alcance la verdad objetiva, mediante aquella *adaequatio rei et intellectus* a la que se refieren los Doctores de la Escolástica. (99) Esta exigencia, propia de la fe, ha sido reafirmada por el Concilio Vaticano II: «La inteligencia no se limita sólo a los fenómenos, sino que es capaz de alcanzar con verdadera certeza la realidad inteligible, aunque a consecuencia del pecado se encuentre parcialmente oscurecida y debilitada». (100)

Una filosofía radicalmente fenoménica o relativista sería inadecuada para ayudar a profundizar en la riqueza de la palabra de Dios. En efecto, la Sagrada Escritura presupone siempre que el hombre, aunque culpable de doblez y de engaño, es capaz de conocer y de comprender la verdad límpida y pura. En los Libros sagrados, concretamente en el Nuevo Testamento,

hay textos y afirmaciones de alcance propiamente ontológico. En efecto, los autores inspirados han querido formular verdaderas afirmaciones que expresan la realidad objetiva. No se puede decir que la tradición católica haya cometido un error al interpretar algunos textos de san Juan y de san Pablo como afirmaciones sobre el ser de Cristo. La teología, cuando se dedica a comprender y explicar estas afirmaciones, necesita la aportación de una filosofía que no renuncie a la posibilidad de un conocimiento objetivamente verdadero, aunque siempre perfectible. Lo dicho es válido también para los juicios de la conciencia moral, que la Sagrada Escritura supone que pueden ser objetivamente verdaderos. (101)

83. Las dos exigencias mencionadas conllevan una tercera: es necesaria una filosofía de alcance auténticamente metafísico, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental. Esta es una exigencia implícita tanto en el conocimiento de tipo sapiencial como en el de tipo analítico; concretamente, es una exigencia propia del conocimiento del bien moral cuyo fundamento último es el sumo Bien, Dios mismo. No quiero hablar aquí de la metafísica como si fuera una escuela específica o una corriente histórica particular. Sólo deseo afirmar que la realidad y la verdad trascienden lo fáctico y lo empírico, y reivindicar la capacidad que el hombre tiene de conocer esta dimensión trascendente y metafísica de manera verdadera y cierta, aunque imperfecta y analógica. En este sentido, la metafísica no se ha de considerar como alternativa a la antropología, ya que la metafísica permite precisamente dar un fundamento al concepto de dignidad de la persona por su condición espiritual. La persona, en particular, es el ámbito privilegiado para el encuentro con el ser y, por tanto, con la reflexión metafísica.

Dondequiera que el hombre descubra una referencia a lo absoluto y a lo trascendente, se le abre un resquicio de la dimensión metafísica de la realidad: en la verdad, en la belleza, en los valores morales, en las demás personas, en el ser mismo y en Dios. Un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del fenómeno al fundamento. No es posible detenerse en la sola experiencia; incluso cuando ésta expresa y pone de manifiesto la interioridad del hombre y su espiritualidad, es necesario que la reflexión especulativa llegue hasta su naturaleza espiritual y el fundamento en que se apoya. Por lo cual, un pensamiento filosófico que rechazase cualquier apertura metafísica sería radicalmente inadecuado para desempeñar un papel de mediación en la comprensión de la Revelación.

La palabra de Dios se refiere continuamente a lo que supera la experiencia e incluso el pensamiento del hombre; pero este «misterio» no podría ser revelado, ni la teología podría hacerlo inteligible de modo alguno, (102) si el conocimiento humano estuviera rigurosamente limitado al mundo de la experiencia sensible. Por lo cual, la metafísica es una mediación privilegiada en la búsqueda teológica. Una teología sin un horizonte metafísico no conseguiría ir más allá del análisis de la experiencia religiosa y no permitiría al *intellectus fidei* expresar con coherencia el valor universal y trascendente de la verdad revelada.

Si insisto tanto en el elemento metafísico es porque estoy convencido de que es el camino obligado para superar la situación de crisis que afecta hoy a grandes sectores de la filosofía y para corregir así algunos comportamientos erróneos difundidos en nuestra sociedad.

84. La importancia de la instancia metafísica se hace aún más evidente si se considera el desarrollo que hoy tienen las ciencias hermenéuticas y los diversos análisis del lenguaje. Los resultados a los que llegan estos estudios pueden ser muy útiles para la comprensión de la fe, ya que ponen de manifiesto la estructura de nuestro modo de pensar y de hablar y el sentido contenido en el lenguaje. Sin embargo, hay estudiosos de estas ciencias que en sus investigaciones tienden a detenerse en el modo cómo se comprende y se expresa la realidad, sin verificar las posibilidades que tiene la razón para descubrir su esencia. ¿Cómo no descubrir en dicha actitud una prueba de la crisis de confianza, que atraviesa nuestro tiempo, sobre la capacidad de la razón? Además, cuando en algunas afirmaciones apriorísticas estas tesis tienden a ofuscar los contenidos de la fe o negar su validez universal, no sólo humillan la razón, sino que se descalifican a sí mismas. En efecto, la fe presupone con claridad que el lenguaje humano es capaz de expresar de manera universal —aunque en términos analógicos, pero no por ello menos significativos— la realidad divina y trascendente. (103) Si no fuera así, la palabra de Dios, que es siempre palabra divina en lenguaje humano, no sería capaz de expresar nada sobre Dios. La interpretación de esta Palabra no puede llevarnos de interpretación en interpretación, sin llegar nunca a descubrir una afirmación simplemente verdadera; de otro modo no habría revelación de Dios, sino solamente la expresión de conceptos humanos sobre Él y sobre lo que presumiblemente piensa de nosotros.

85. Sé bien que estas exigencias, puestas a la filosofía por la palabra de Dios, pueden parecer arduas a muchos que afrontan la situación actual

de la investigación filosófica. Precisamente por esto, asumiendo lo que los Sumos Pontífices desde hace algún tiempo no dejan de enseñar y el mismo Concilio Ecuménico Vaticano II ha afirmado, deseo expresar firmemente la convicción de que el hombre es capaz de llegar a una visión unitaria y orgánica del saber. Éste es uno de los cometidos que el pensamiento cristiano deberá afrontar a lo largo del próximo milenio de la era cristiana. El aspecto sectorial del saber, en la medida en que comporta un acercamiento parcial a la verdad con la consiguiente fragmentación del sentido, impide la unidad interior del hombre contemporáneo. ¿Cómo podría no preocuparse la Iglesia? Este cometido sapiencial llega a sus Pastores directamente desde el Evangelio y ellos no pueden eludir el deber de llevarlo a cabo.

Considero que quienes tratan hoy de responder como filósofos a las exigencias que la palabra de Dios plantea al pensamiento humano, deberían elaborar su razonamiento basándose en estos postulados y en coherente continuidad con la gran tradición que, empezando por los antiguos, pasa por los Padres de la Iglesia y los maestros de la escolástica, y llega hasta los descubrimientos fundamentales del pensamiento moderno y contemporáneo. Si el filósofo sabe aprender de esta tradición e inspirarse en ella, no dejará de mostrarse fiel a la exigencia de autonomía del pensamiento filosófico.

En este sentido, es muy significativo que, en el contexto actual, algunos filósofos sean promotores del descubrimiento del papel determinante de la tradición para una forma correcta de conocimiento. En efecto, la referencia a la tradición no es un mero recuerdo del pasado, sino que más bien constituye el reconocimiento de un patrimonio cultural de toda la humanidad. Es más, se podría decir que nosotros pertenecemos a la tradición y no podemos disponer de ella como queramos. Precisamente el tener las raíces en la tradición es lo que nos permite hoy poder expresar un pensamiento original, nuevo y proyectado hacia el futuro. Esta misma referencia es válida también sobre todo para la teología. No sólo porque tiene la Tradición viva de la Iglesia como fuente originaria, (104) sino también porque, gracias a esto, debe ser capaz de recuperar tanto la profunda tradición teológica que ha marcado las épocas anteriores, como la perenne tradición de aquella filosofía que ha sabido superar por su verdadera sabiduría los límites del espacio y del tiempo.

86. La insistencia en la necesidad de una estrecha relación de continuidad de la reflexión filosófica contemporánea con la elaborada en la

tradición cristiana intenta prevenir el peligro que se esconde en algunas corrientes de pensamiento, hoy tan difundidas. Considero oportuno detenerme en ellas, aunque brevemente, para poner de relieve sus errores y los consiguientes riesgos para la actividad filosófica.

La primera es el eclecticismo, término que designa la actitud de quien, en la investigación, en la enseñanza y en la argumentación, incluso teológica, suele adoptar ideas derivadas de diferentes filosofías, sin fijarse en su coherencia o conexión sistemática ni en su contexto histórico. De este modo, no es capaz de discernir la parte de verdad de un pensamiento de lo que pueda tener de erróneo o inadecuado. Una forma extrema de eclecticismo se percibe también en el abuso retórico de los términos filosóficos al que se abandona a veces algún teólogo. Esta instrumentalización no ayuda a la búsqueda de la verdad y no educa la razón —tanto teológica como filosófica— para argumentar de manera seria y científica. El estudio riguroso y profundo de las doctrinas filosóficas, de su lenguaje peculiar y del contexto en que han surgido, ayuda a superar los riesgos del eclecticismo y permite su adecuada integración en la argumentación teológica.

87. El eclecticismo es un error de método, pero podría ocultar también las tesis propias del historicismo. Para comprender de manera correcta una doctrina del pasado, es necesario considerarla en su contexto histórico y cultural. En cambio, la tesis fundamental del historicismo consiste en establecer la verdad de una filosofía sobre la base de su adecuación a un determinado período y a un determinado objetivo histórico. De este modo, al menos implícitamente, se niega la validez perenne de la verdad. Lo que era verdad en una época, sostiene el historicista, puede no serlo ya en otra. En fin, la historia del pensamiento es para él poco más que una pieza arqueológica a la que se recurre para poner de relieve posiciones del pasado en gran parte ya superadas y carentes de significado para el presente. Por el contrario, se debe considerar además que, aunque la formulación esté en cierto modo vinculada al tiempo y a la cultura, la verdad o el error expresados en ellas se pueden reconocer y valorar como tales en todo caso, no obstante la distancia espacio-temporal.

En la reflexión teológica, el historicismo tiende a presentarse muchas veces bajo una forma de «modernismo». Con la justa preocupación de actualizar la temática teológica y hacerla asequible a los contemporáneos, se recurre sólo a las afirmaciones y jerga filosófica más recientes, descuidando las observaciones críticas que se deberían hacer eventualmente a

la luz de la tradición. Esta forma de modernismo, por el hecho de sustituir la actualidad por la verdad, se muestra incapaz de satisfacer las exigencias de verdad a las que la teología debe dar respuesta.

88. Otro peligro considerable es el cientificismo. Esta corriente filosófica no admite como válidas otras formas de conocimiento que no sean las propias de las ciencias positivas, relegando al ámbito de la mera imaginación tanto el conocimiento religioso y teológico, como el saber ético y estético. En el pasado, esta misma idea se expresaba en el positivismo y en el neopositivismo, que consideraban sin sentido las afirmaciones de carácter metafísico. La crítica epistemológica ha desacreditado esta postura, que, no obstante, vuelve a surgir bajo la nueva forma del cientificismo. En esta perspectiva, los valores quedan relegados a meros productos de la emotividad y la noción de ser es marginada para dar lugar a lo puro y simplemente fáctico. La ciencia se prepara a dominar todos los aspectos de la existencia humana a través del progreso tecnológico. Los éxitos innegables de la investigación científica y de la tecnología contemporánea han contribuido a difundir la mentalidad cientificista, que parece no encontrar límites, teniendo en cuenta cómo ha penetrado en las diversas culturas y cómo ha aportado en ellas cambios radicales.

Se debe constatar lamentablemente que lo relativo a la cuestión sobre el sentido de la vida es considerado por el cientificismo como algo que pertenece al campo de lo irracional o de lo imaginario. No menos desalentador es el modo en que esta corriente de pensamiento trata otros grandes problemas de la filosofía que, o son ignorados o se afrontan con análisis basados en analogías superficiales, sin fundamento racional. Esto lleva al empobrecimiento de la reflexión humana, que se ve privada de los problemas de fondo que el animal rationale se ha planteado constantemente, desde el inicio de su existencia terrena. En esta perspectiva, al marginar la crítica proveniente de la valoración ética, la mentalidad cientificista ha conseguido que muchos acepten la idea según la cual lo que es técnicamente realizable llega a ser por ello moralmente admisible.

89. No menores peligros conlleva el pragmatismo, actitud mental propia de quien, al hacer sus opciones, excluye el recurso a reflexiones teoréticas o a valoraciones basadas en principios éticos. Las consecuencias derivadas de esta corriente de pensamiento son notables. En particular, se ha ido afirmando un concepto de democracia que no contempla la referen-

cia a fundamentos de orden axiológico y por tanto inmutables. La admisibilidad o no de un determinado comportamiento se decide con el voto de la mayoría parlamentaria. (105) Las consecuencias de semejante planteamiento son evidentes: las grandes decisiones morales del hombre se subordinan, de hecho, a las deliberaciones tomadas cada vez por los órganos institucionales. Más aún, la misma antropología está fuertemente condicionada por una visión unidimensional del ser humano, ajena a los grandes dilemas éticos y a los análisis existenciales sobre el sentido del sufrimiento y del sacrificio, de la vida y de la muerte.

90. Las tesis examinadas hasta aquí llevan, a su vez, a una concepción más general, que actualmente parece constituir el horizonte común para muchas filosofías que se han alejado del sentido del ser. Me estoy refiriendo a la postura nihilista, que rechaza todo fundamento a la vez que niega toda verdad objetiva. El nihilismo, aun antes de estar en contraste con las exigencias y los contenidos de la palabra de Dios, niega la humanidad del hombre y su misma identidad. En efecto, se ha de tener en cuenta que la negación del ser comporta inevitablemente la pérdida de contacto con la verdad objetiva y, por consiguiente, con el fundamento de la dignidad humana. De este modo se hace posible borrar del rostro del hombre los rasgos que manifiestan su semejanza con Dios, para llevarlo progresivamente o a una destructiva voluntad de poder o a la desesperación de la soledad. Una vez que se ha quitado la verdad al hombre, es pura ilusión pretender hacerlo libre. En efecto, verdad y libertad, o bien van juntas o juntas perecen miserablemente. (106)

91. Al comentar las corrientes de pensamiento apenas mencionadas no ha sido mi intención presentar un cuadro completo de la situación actual de la filosofía, que, por otra parte, sería difícil de englobar en una visión unitaria. Quiero subrayar, de hecho, que la herencia del saber y de la sabiduría se ha enriquecido en diversos campos. Basta citar la lógica, la filosofía del lenguaje, la epistemología, la filosofía de la naturaleza, la antropología, el análisis profundo de las vías afectivas del conocimiento, el acercamiento existencial al análisis de la libertad. Por otra parte, la afirmación del principio de immanencia, que es el centro de la postura racionalista, suscitó, a partir del siglo pasado, reacciones que han llevado a un planteamiento radical de los postulados considerados indiscutibles. Nacieron así corrientes irracionalistas, mientras la crítica ponía de manifiesto la inutilidad de la exigencia de autofundación absoluta de la razón.

Nuestra época ha sido calificada por ciertos pensadores como la época de la «posmodernidad». Este término, utilizado frecuentemente en contextos muy diferentes unos de otros, designa la aparición de un conjunto de factores nuevos, que por su difusión y eficacia han sido capaces de determinar cambios significativos y duraderos. Así, el término se ha empleado primero a propósito de fenómenos de orden estético, social y tecnológico. Sucesivamente ha pasado al ámbito filosófico, quedando caracterizado no obstante por una cierta ambigüedad, tanto porque el juicio sobre lo que se llama «posmoderno» es unas veces positivo y otras negativo, como porque falta consenso sobre el delicado problema de la delimitación de las diferentes épocas históricas. Sin embargo, no hay duda de que las corrientes de pensamiento relacionadas con la posmodernidad merecen una adecuada atención. En efecto, según algunas de ellas el tiempo de las certezas ha pasado irremediamente; el hombre debería ya aprender a vivir en una perspectiva de carencia total de sentido, caracterizada por lo provisional y fugaz. Muchos autores, en su crítica demoledora de toda certeza e ignorando las distinciones necesarias, contestan incluso la certeza de la fe.

Este nihilismo encuentra una cierta confirmación en la terrible experiencia del mal que ha marcado nuestra época. Ante esta experiencia dramática, el optimismo racionalista que veía en la historia el avance victorioso de la razón, fuente de felicidad y de libertad, no ha podido mantenerse en pie, hasta el punto de que una de las mayores amenazas en este fin de siglo es la tentación de la desesperación.

Sin embargo es verdad que una cierta mentalidad positivista sigue alimentando la ilusión de que, gracias a las conquistas científicas y técnicas, el hombre, como demiurgo, pueda llegar por sí solo a conseguir el pleno dominio de su destino.

Cometidos actuales de la teología

92. Como inteligencia de la Revelación, la teología en las diversas épocas históricas ha debido afrontar siempre las exigencias de las diferentes culturas para luego conciliar en ellas el contenido de la fe con una conceptualización coherente. Hoy tiene también un doble cometido. En efecto, por una parte debe desarrollar la labor que el Concilio Vaticano II le encomendó en su momento: renovar las propias metodologías para un servicio más eficaz a la evangelización. En esta perspectiva, ¿cómo no recordar las palabras

pronunciadas por el Sumo Pontífice Juan XXIII en la apertura del Concilio? Decía entonces: «Es necesario, además, como lo desean ardientemente todos los que promueven sinceramente el espíritu cristiano, católico y apostólico, conocer con mayor amplitud y profundidad esta doctrina que debe impregnar las conciencias. Esta doctrina es, sin duda, verdadera e inmutable, y el fiel debe prestarle obediencia, pero hay que investigarla y exponerla según las exigencias de nuestro tiempo». (107)

Por otra parte, la teología debe mirar hacia la verdad última que recibe con la Revelación, sin darse por satisfecha con las fases intermedias. Es conveniente que el teólogo recuerde que su trabajo corresponde «al dinamismo presente en la fe misma» y que el objeto propio de su investigación es «la Verdad, el Dios vivo y su designio de salvación revelado en Jesucristo». (108) Este cometido, que afecta en primer lugar a la teología, atañe igualmente a la filosofía. En efecto, los numerosos problemas actuales exigen un trabajo común, aunque realizado con metodologías diversas, para que la verdad sea nuevamente conocida y expresada. La Verdad, que es Cristo, se impone como autoridad universal que dirige, estimula y hace crecer (cf. Ef 4, 15) tanto la teología como la filosofía.

Creer en la posibilidad de conocer una verdad universalmente válida no es en modo alguno fuente de intolerancia; al contrario, es una condición necesaria para un diálogo sincero y auténtico entre las personas. Sólo bajo esta condición es posible superar las divisiones y recorrer juntos el camino hacia la verdad completa, siguiendo los senderos que sólo conoce el Espíritu del Señor resucitado. (109) Deseo indicar ahora cómo la exigencia de unidad se presenta concretamente hoy ante las tareas actuales de la teología.

93. El objetivo fundamental al que tiende la teología consiste en presentar la inteligencia de la Revelación y el contenido de la fe. Por tanto, el verdadero centro de su reflexión será la contemplación del misterio mismo de Dios Trino. A Él se llega reflexionando sobre el misterio de la encarnación del Hijo de Dios: sobre su hacerse hombre y el consiguiente caminar hacia la pasión y muerte, misterio que desembocará en su gloriosa resurrección y ascensión a la derecha del Padre, de donde enviará el Espíritu de la verdad para constituir y animar a su Iglesia. En este horizonte, un objetivo primario de la teología es la comprensión de la kenosis de Dios, verdadero gran misterio para la mente humana, a la cual resulta inaceptable que el sufrimiento y la muerte puedan expresar el amor que se da sin pedir nada a cambio. En

esta perspectiva se impone como exigencia básica y urgente un análisis atento de los textos. En primer lugar, los textos escriturísticos; después, los de la Tradición viva de la Iglesia. A este respecto, se plantean hoy algunos problemas, sólo nuevos en parte, cuya solución coherente no se podrá encontrar prescindiendo de la aportación de la filosofía.

94. Un primer aspecto problemático es la relación entre el significado y la verdad. Como cualquier otro texto, también las fuentes que el teólogo interpreta transmiten ante todo un significado, que se ha de descubrir y exponer. Ahora bien, este significado se presenta como la verdad sobre Dios, que es comunicada por Él mismo a través del texto sagrado. En el lenguaje humano, pues, toma cuerpo el lenguaje de Dios, que comunica la propia verdad con la admirable «condescendencia» que refleja la lógica de la Encarnación. (110) Al interpretar las fuentes de la Revelación es necesario, por tanto, que el teólogo se pregunte cuál es la verdad profunda y genuina que los textos quieren comunicar, a pesar de los límites del lenguaje.

En cuanto a los textos bíblicos, y a los Evangelios en particular, su verdad no se reduce ciertamente a la narración de meros acontecimientos históricos o a la revelación de hechos neutrales, como postula el positivismo historicista. (111) Al contrario, estos textos presentan acontecimientos cuya verdad va más allá de las vicisitudes históricas: está en su significado en y para la historia de la salvación. Esta verdad tiene su plena explicitación en la lectura constante que la Iglesia hace de dichos textos a lo largo de los siglos, manteniendo inmutable su significado originario. Es urgente, pues, interrogarse incluso filosóficamente sobre la relación que hay entre el hecho y su significado; relación que constituye el sentido específico de la historia.

95. La palabra de Dios no se dirige a un solo pueblo y a una sola época. Igualmente, los enunciados dogmáticos, aun reflejando a veces la cultura del período en que se formulan, presentan una verdad estable y definitiva. Surge, pues, la pregunta sobre cómo se puede conciliar el carácter absoluto y universal de la verdad con el inevitable condicionamiento histórico y cultural de las fórmulas en que se expresa. Como he dicho anteriormente, las tesis del historicismo no son defendibles. En cambio, la aplicación de una hermenéutica abierta a la instancia metafísica permite mostrar cómo, a partir de las circunstancias históricas y contingentes en que han madurado los textos, se llega a la verdad expresada en ellos, que va más allá de dichos condicionamientos.

Con su lenguaje histórico y circunscrito el hombre puede expresar unas verdades que trascienden el fenómeno lingüístico. En efecto, la verdad jamás puede ser limitada por el tiempo y la cultura; se conoce en la historia, pero supera la historia misma.

96. Esta consideración permite entrever la solución de otro problema: el de la perenne validez del lenguaje conceptual usado en las definiciones conciliares. Mi predecesor Pío XII ya afrontó esta cuestión en la Encíclica *Humani generis*. (112)

Reflexionar sobre este tema no es fácil, porque se debe tener en cuenta seriamente el significado que adquieren las palabras en las diversas culturas y en épocas diferentes. De todos modos, la historia del pensamiento enseña que a través de la evolución y la variedad de las culturas ciertos conceptos básicos mantienen su valor cognoscitivo universal y, por tanto, la verdad de las proposiciones que los expresan. (113) Si no fuera así, la filosofía y las ciencias no podrían comunicarse entre ellas, ni podrían ser asumidas por culturas distintas de aquellas en que han sido pensadas y elaboradas. El problema hermenéutico, por tanto, existe, pero tiene solución. Por otra parte, el valor objetivo de muchos conceptos no excluye que a menudo su significado sea imperfecto. La especulación filosófica podría ayudar mucho en este campo. Por tanto, es de desear un esfuerzo particular para profundizar la relación entre lenguaje conceptual y verdad, para proponer vías adecuadas para su correcta comprensión.

97. Si un cometido importante de la teología es la interpretación de las fuentes, un paso ulterior e incluso más delicado y exigente es la comprensión de la verdad revelada, o sea, la elaboración del *intellectus fidei*. Como ya he dicho, el *intellectus fidei* necesita la aportación de una filosofía del ser, que permita ante todo a la teología dogmática desarrollar de manera adecuada sus funciones. El pragmatismo dogmático de principios de este siglo, según el cual las verdades de fe no serían más que reglas de comportamiento, ha sido ya descartado y rechazado; (114) a pesar de esto, queda siempre la tentación de comprender estas verdades de manera puramente funcional. En este caso, se caería en un esquema inadecuado, reductivo y desprovisto de la necesaria incisividad especulativa. Por ejemplo, una cristología que se estructurara unilateralmente «desde abajo», como hoy suele decirse, o una eclesiología elaborada únicamente sobre el modelo de la sociedad civil, difícilmente podrían evitar el peligro de tal reduccionismo.

Si el *intellectus fidei* quiere incorporar toda la riqueza de la tradición teológica, debe recurrir a la filosofía del ser. Ésta debe poder replantear el problema del ser según las exigencias y las aportaciones de toda la tradición filosófica, incluida la más reciente, evitando caer en inútiles repeticiones de esquemas anticuados. En el marco de la tradición metafísica cristiana, la filosofía del ser es una filosofía dinámica que ve la realidad en sus estructuras ontológicas, causales y comunicativas. Ella tiene fuerza y perenne validez por estar fundamentada en el hecho mismo del ser, que permite la apertura plena y global hacia la realidad entera, superando cualquier límite hasta llegar a Aquél que lo perfecciona todo. (115) En la teología, que recibe sus principios de la Revelación como nueva fuente de conocimiento, se confirma esta perspectiva según la íntima relación entre fe y racionalidad metafísica.

98. Consideraciones análogas se pueden hacer también por lo que se refiere a la teología moral. La recuperación de la filosofía es urgente asimismo para la comprensión de la fe, relativa a la actuación de los creyentes. Ante los retos contemporáneos en el campo social, económico, político y científico, la conciencia ética del hombre está desorientada. En la Encíclica *Veritatis splendor* he puesto de relieve que muchos de los problemas que tiene el mundo actual derivan de una «crisis en torno a la verdad. Abandonada la idea de una verdad universal sobre el bien, que la razón humana pueda conocer, ha cambiado también inevitablemente la concepción misma de la conciencia: a ésta ya no se la considera en su realidad originaria, o sea, como acto de la inteligencia de la persona, que debe aplicar el conocimiento universal del bien en una determinada situación y expresar así un juicio sobre la conducta recta que hay que elegir aquí y ahora; sino que más bien se está orientando a conceder a la conciencia del individuo el privilegio de fijar, de modo autónomo, los criterios del bien y del mal, y actuar en consecuencia. Esta visión coincide con una ética individualista, para la cual cada uno se encuentra ante su verdad, diversa de la verdad de los demás». (116)

En toda la Encíclica he subrayado claramente el papel fundamental que corresponde a la verdad en el campo moral. Esta verdad, respecto a la mayor parte de los problemas éticos más urgentes, exige, por parte de la teología moral, una atenta reflexión que ponga bien de relieve su arraigo en la palabra de Dios. Para cumplir esta misión propia, la teología moral debe recurrir a una ética filosófica orientada a la verdad del bien; a una ética, pues, que no sea subjetivista ni utilitarista. Esta ética implica y presupone

una antropología filosófica y una metafísica del bien. Gracias a esta visión unitaria, vinculada necesariamente a la santidad cristiana y al ejercicio de las virtudes humanas y sobrenaturales, la teología moral será capaz de afrontar los diversos problemas de su competencia —como la paz, la justicia social, la familia, la defensa de la vida y del ambiente natural— del modo más adecuado y eficaz.

99. La labor teológica en la Iglesia está ante todo al servicio del anuncio de la fe y de la catequesis. (117) El anuncio o *kerigma* llama a la conversión, proponiendo la verdad de Cristo que culmina en su Misterio pas-cual. En efecto, sólo en Cristo es posible conocer la plenitud de la verdad que nos salva (cf. Hch 4, 12; 1 Tm 2, 4-6).

En este contexto se comprende bien por qué, además de la teología, tiene también un notable interés la referencia a la catequesis, pues conlleva implicaciones filosóficas que deben estudiarse a la luz de la fe. La enseñanza dada en la catequesis tiene un efecto formativo para la persona. La catequesis, que es también comunicación lingüística, debe presentar la doctrina de la Iglesia en su integridad, (118) mostrando su relación con la vida de los creyentes. (119) Se da así una unión especial entre enseñanza y vida, que es imposible alcanzar de otro modo. En efecto, lo que se comunica en la catequesis no es un conjunto de verdades conceptuales, sino el misterio del Dios vivo. (120)

La reflexión filosófica puede contribuir mucho a clarificar la relación entre verdad y vida, entre acontecimiento y verdad doctrinal y, sobre todo, la relación entre verdad trascendente y lenguaje humanamente inteligible. (121) La reciprocidad que hay entre las materias teológicas y los objetivos alcanzados por las diferentes corrientes filosóficas puede manifestar, pues, una fecundidad concreta de cara a la comunicación de la fe y de su comprensión más profunda.

CONCLUSIÓN

100. Pasados más de cien años de la publicación de la Encíclica *Æterni Patris* de León XIII, a la que me he referido varias veces en estas páginas, me ha parecido necesario acometer de nuevo y de modo más sis-

temático el argumento sobre la relación entre fe y filosofía. Es evidente la importancia que el pensamiento filosófico tiene en el desarrollo de las culturas y en la orientación de los comportamientos personales y sociales. Dicho pensamiento ejerce una gran influencia, incluso sobre la teología y sobre sus diversas ramas, que no siempre se percibe de manera explícita. Por esto, he considerado justo y necesario subrayar el valor que la filosofía tiene para la comprensión de la fe y las limitaciones a las que se ve sometida cuando olvida o rechaza las verdades de la Revelación. En efecto, la Iglesia está profundamente convencida de que fe y razón «se ayudan mutuamente», (122) ejerciendo recíprocamente una función tanto de examen crítico y purificador, como de estímulo para progresar en la búsqueda y en la profundización.

101. Cuando nuestra consideración se centra en la historia del pensamiento, sobre todo en Occidente, es fácil ver la riqueza que ha significado para el progreso de la humanidad el encuentro entre filosofía y teología, y el intercambio de sus respectivos resultados. La teología, que ha recibido como don una apertura y una originalidad que le permiten existir como ciencia de la fe, ha estimulado ciertamente la razón a permanecer abierta a la novedad radical que comporta la revelación de Dios. Esto ha sido una ventaja indudable para la filosofía, que así ha visto abrirse nuevos horizontes de significados inéditos que la razón está llamada a estudiar.

Precisamente a la luz de esta constatación, de la misma manera que he reafirmado la necesidad de que la teología recupere su legítima relación con la filosofía, también me siento en el deber de subrayar la conveniencia de que la filosofía, por el bien y el progreso del pensamiento, recupere su relación con la teología. En ésta la filosofía no encontrará la reflexión de un único individuo que, aunque profunda y rica, lleva siempre consigo los límites propios de la capacidad de pensamiento de uno solo, sino la riqueza de una reflexión común. En efecto, en la reflexión sobre la verdad la teología está apoyada, por su misma naturaleza, en la nota de la eclesialidad (123) y en la tradición del Pueblo de Dios con su pluralidad de saberes y culturas en la unidad de la fe.

102. La Iglesia, al insistir sobre la importancia y las verdaderas dimensiones del pensamiento filosófico, promueve a la vez tanto la defensa de la dignidad del hombre como el anuncio del mensaje evangélico. Ante tales cometidos, lo más urgente hoy es llevar a los hombres a descubrir su capacidad de conocer la verdad (124) y su anhelo de un sentido último y

definitivo de la existencia. En la perspectiva de estas profundas exigencias, inscritas por Dios en la naturaleza humana, se ve incluso más claro el significado humano y humanizador de la palabra de Dios. Gracias a la mediación de una filosofía que ha llegado a ser también verdadera sabiduría, el hombre contemporáneo llegará así a reconocer que será tanto más hombre cuanto, entregándose al Evangelio, más se abra a Cristo.

103. La filosofía, además, es como el espejo en el que se refleja la cultura de los pueblos. Una filosofía que, impulsada por las exigencias de la teología, se desarrolla en coherencia con la fe, forma parte de la «evangelización de la cultura» que Pablo VI propuso como uno de los objetivos fundamentales de la evangelización. (125) A la vez que no me canso de recordar la urgencia de una nueva evangelización, me dirijo a los filósofos para que profundicen en las dimensiones de la verdad, del bien y de la belleza, a las que conduce la palabra de Dios. Esto es más urgente aún si se consideran los retos que el nuevo milenio trae consigo y que afectan de modo particular a las regiones y culturas de antigua tradición cristiana. Esta atención debe considerarse también como una aportación fundamental y original en el camino de la nueva evangelización.

104. El pensamiento filosófico es a menudo el único ámbito de entendimiento y de diálogo con quienes no comparten nuestra fe. El movimiento filosófico contemporáneo exige el esfuerzo atento y competente de filósofos creyentes capaces de asumir las esperanzas, nuevas perspectivas y problemáticas de este momento histórico. El filósofo cristiano, al argumentar a la luz de la razón y según sus reglas, aunque guiado siempre por la inteligencia que le viene de la palabra de Dios, puede desarrollar una reflexión que será comprensible y sensata incluso para quien no percibe aún la verdad plena que manifiesta la divina Revelación. Este ámbito de entendimiento y de diálogo es hoy muy importante ya que los problemas que se presentan con más urgencia a la humanidad —como el problema ecológico, el de la paz o el de la convivencia de las razas y de las culturas— encuentran una posible solución a la luz de una clara y honrada colaboración de los cristianos con los fieles de otras religiones y con quienes, aun no compartiendo una creencia religiosa, buscan la renovación de la humanidad. Lo afirma el Concilio Vaticano II: «El deseo de que este diálogo sea conducido sólo por el amor a la verdad, guardando siempre la debida prudencia, no excluye por nuestra parte a nadie, ni a aquellos que cultivan los bienes preclaros del espíritu humano, pero no reconocen todavía a su Autor, ni a aquéllos que se oponen a la Iglesia y la persiguen de diferentes

maneras». (126) Una filosofía en la que resplandezca algo de la verdad de Cristo, única respuesta definitiva a los problemas del hombre, (127) será una ayuda eficaz para la ética verdadera y a la vez planetaria que necesita hoy la humanidad.

105. Al concluir esta Encíclica quiero dirigir una ulterior llamada ante todo a los teólogos, a fin de que dediquen particular atención a las implicaciones filosóficas de la palabra de Dios y realicen una reflexión de la que emerja la dimensión especulativa y práctica de la ciencia teológica. Deseo agradecerles su servicio eclesial. La relación íntima entre la sabiduría teológica y el saber filosófico es una de las riquezas más originales de la tradición cristiana en la profundización de la verdad revelada. Por esto, los exhorto a recuperar y subrayar más la dimensión metafísica de la verdad para entrar así en diálogo crítico y exigente tanto con el pensamiento filosófico contemporáneo como con toda la tradición filosófica, ya esté en sintonía o en contraposición con la palabra de Dios. Que tengan siempre presente la indicación de san Buenaventura, gran maestro del pensamiento y de la espiritualidad, el cual al introducir al lector en su *Itinerarium mentis in Deum* lo invitaba a darse cuenta de que «no es suficiente la lectura sin el arrepentimiento, el conocimiento sin la devoción, la búsqueda sin el impulso de la sorpresa, la prudencia sin la capacidad de abandonarse a la alegría, la actividad disociada de la religiosidad, el saber separado de la caridad, la inteligencia sin la humildad, el estudio no sostenido por la divina gracia, la reflexión sin la sabiduría inspirada por Dios». (128)

Me dirijo también a quienes tienen la responsabilidad de la formación sacerdotal, tanto académica como pastoral, para que cuiden con particular atención la preparación filosófica de los que habrán de anunciar el Evangelio al hombre de hoy y, sobre todo, de quienes se dedicarán al estudio y la enseñanza de la teología. Que se esfuercen en realizar su labor a la luz de las prescripciones del Concilio Vaticano II (129) y de las disposiciones posteriores, las cuales presentan el inderogable y urgente cometido, al que todos estamos llamados, de contribuir a una auténtica y profunda comunicación de las verdades de la fe. Que no se olvide la grave responsabilidad de una previa y adecuada preparación de los profesores destinados a la enseñanza de la filosofía en los Seminarios y en las Facultades eclesiásticas. (130) Es necesario que esta enseñanza esté acompañada de la conveniente preparación científica, que se ofrezca de manera sistemática proponiendo el gran patrimonio de la tradición cristiana y que se realice con el debido discernimiento ante las exigencias actuales de la Iglesia y del mundo.

106. Mi llamada se dirige, además, a los filósofos y a los profesores de filosofía, para que tengan la valentía de recuperar, siguiendo una tradición filosófica perennemente válida, las dimensiones de auténtica sabiduría y de verdad, incluso metafísica, del pensamiento filosófico. Que se dejen interpelar por las exigencias que provienen de la palabra de Dios y estén dispuestos a realizar su razonamiento y argumentación como respuesta a las mismas. Que se orienten siempre hacia la verdad y estén atentos al bien que ella contiene. De este modo podrán formular la ética auténtica que la humanidad necesita con urgencia, particularmente en estos años. La Iglesia sigue con atención y simpatía sus investigaciones; pueden estar seguros, pues, del respeto que ella tiene por la justa autonomía de su ciencia. De modo particular, deseo alentar a los creyentes que trabajan en el campo de la filosofía, a fin de que iluminen los diversos ámbitos de la actividad humana con el ejercicio de una razón que es más segura y perspicaz por la ayuda que recibe de la fe.

Finalmente, dirijo también unas palabras a los científicos, que con sus investigaciones nos ofrecen un progresivo conocimiento del universo en su conjunto y de la variedad increíblemente rica de sus elementos, animados e inanimados, con sus complejas estructuras atómicas y moleculares. El camino realizado por ellos ha alcanzado, especialmente en este siglo, metas que siguen asombrándonos. Al expresar mi admiración y mi aliento hacia estos valiosos pioneros de la investigación científica, a los cuales la humanidad debe tanto de su desarrollo actual, siento el deber de exhortarlos a continuar en sus esfuerzos permaneciendo siempre en el horizonte sapiencial en el cual los logros científicos y tecnológicos están acompañados por los valores filosóficos y éticos, que son una manifestación característica e imprescindible de la persona humana. El científico es muy consciente de que «la búsqueda de la verdad, incluso cuando atañe a una realidad limitada del mundo o del hombre, no termina nunca, remite siempre a algo que está por encima del objeto inmediato de los estudios, a los interrogantes que abren el acceso al Misterio». (131)

107. Pido a todos que fijen su atención en el hombre, que Cristo salvó en el misterio de su amor, y en su permanente búsqueda de verdad y de sentido. Diversos sistemas filosóficos, engañándolo, lo han convencido de que es dueño absoluto de sí mismo, que puede decidir autónomamente sobre su propio destino y su futuro confiando sólo en sí mismo y en sus propias fuerzas. La grandeza del hombre jamás consistirá en esto. Sólo la opción de insertarse en la verdad, al amparo de la Sabiduría y en coheren-

cia con ella, será determinante para su realización. Solamente en este horizonte de la verdad comprenderá la realización plena de su libertad y su llamada al amor y al conocimiento de Dios como realización suprema de sí mismo.

108. Mi último pensamiento se dirige a Aquella que la oración de la Iglesia invoca como Trono de la Sabiduría. Su misma vida es una verdadera parábola capaz de iluminar las reflexiones que he expuesto. En efecto, se puede entrever una gran correlación entre la vocación de la Santísima Virgen y la de la auténtica filosofía. Igual que la Virgen fue llamada a ofrecer toda su humanidad y femineidad a fin de que el Verbo de Dios pudiera encarnarse y hacerse uno de nosotros, así la filosofía está llamada a prestar su aportación, racional y crítica, para que la teología, como comprensión de la fe, sea fecunda y eficaz. Al igual que María, en el consentimiento dado al anuncio de Gabriel, nada perdió de su verdadera humanidad y libertad, así el pensamiento filosófico, cuando acoge el requerimiento que procede de la verdad del Evangelio, nada pierde de su autonomía, sino que siente cómo su búsqueda es impulsada hacia su más alta realización. Esta verdad la habían comprendido muy bien los santos monjes de la antigüedad cristiana, cuando llamaban a María «la mesa intelectual de la fe». (132) En ella veían la imagen coherente de la verdadera filosofía y estaban convencidos de que debían philosophari in Maria.

Que el Trono de la Sabiduría sea puerto seguro para quienes hacen de su vida la búsqueda de la sabiduría. Que el camino hacia ella, último y auténtico fin de todo verdadero saber, se vea libre de cualquier obstáculo por la intercesión de Aquella que, engendrando la Verdad y conservándola en su corazón, la ha compartido con toda la humanidad para siempre.

Dado en Roma, junto a san Pedro, el 14 de septiembre, fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz, del año 1998, vigésimo de mi Pontificado.

Joannes Paulus PP. II

NOTAS AL PIE DE PÁGINA

(1) Ya lo escribí en mi primera Encíclica *Redemptor hominis*: «hemos sido hechos partícipes de esta misión de Cristo-profeta, y en virtud de la misma misión, junto con Él servimos la misión divina en la Iglesia. La responsabilidad de esta verdad significa también amarla y buscar su comprensión más exacta, para hacerla más cercana a nosotros mismos y a los demás en toda su fuerza salvífica, en su esplendor, en su profundidad y sencillez juntamente», 19: AAS 71 (1979), 306.

(2) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, 16.

(3) Const. dogm. *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, 25.

(4) N. 4: AAS 85 (1993), 1136.

(5) Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Dei Verbum*, sobre la divina Revelación, 2.

(6) Cf. Const. dogm. *Dei Filius*, sobre la fe católica, III: DS 3008.

(7) *Ibíd.*, cap. IV: DS 3015; citado también en Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, 59.

(8) Const. dogm. *Dei Verbum*, sobre la divina Revelación, 2.

(9) Cart. ap. *Tertio millennio adveniente* (10 de noviembre de 1994), 10: AAS 87 (1995), 11.

(10) N. 4.

(11) N. 8.

(12) N. 22.

(13) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Dei Verbum*, sobre la divina Revelación, 4.

(14) *Ibíd.*, 5.

(15) El Concilio Vaticano I, al cual se refiere la afirmación mencionada, enseña que la obediencia de la fe exige el compromiso de la inteligencia y de la voluntad: «Dependiendo el hombre totalmente de Dios como de su creador y señor, y estando la razón humana enteramente sujeta a la Verdad increada; cuando Dios revela, estamos obligados a prestarle por la fe plena obediencia de entendimiento y voluntad» (Const. dogm. *Dei Filius*, sobre la fe católica, III; DS 3008).

(16) Secuencia de la solemnidad del Santísimo Cuerpo y Sangre de Cristo.

(17) *Pensées*, 789 (ed. L. Brunschvicg).

(18) Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual, 22.

(19) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. Dei Verbum, sobre la divina Revelación, 2.

(20) Proemio y nn 1. 15: PL 158, 223-224.226; 235.

(21) De vera religione, XXXIX, 72: CCL 32, 234.

(22) «Ut te semper desiderando quaerent et inveniendo quiescerent»: Missale Romanum.

(23) Aristóteles, Metafísica, I, 1.

(24) Confesiones, X, 23, 33: CCL 27, 173.

(25) N. 34: AAS 85 (1993), 1161.

(26) Cf. Carta ap. Salvifici doloris (11 de febrero de 1984), 9: AAS 76 (1984), 209-210.

(27) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Declaración Nostra aetate, sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, 2.

(28) Este es un argumento que sigo desde hace mucho tiempo y que he expuesto en diversas ocasiones: «¿Qué es el hombre y de qué sirve? ¿qué tiene de bueno y qué de malo? (Si 18, 8) [...]. Estos interrogantes están en el corazón de cada hombre, como lo demuestra muy bien el genio poético de todos los tiempos y de todos los pueblos, el cual, como profecía de la humanidad propone continuamente la «pregunta seria» que hace al hombre verdaderamente tal. Esos interrogantes expresan la urgencia de encontrar un por qué a la existencia, a cada uno de sus instantes, a las etapas importantes y decisivas, así como a sus momentos más comunes. En estas cuestiones aparece un testimonio de la racionalidad profunda del existir humano, puesto que la inteligencia y la voluntad del hombre se ven solicitadas en ellas a buscar libremente la solución capaz de ofrecer un sentido pleno a la vida. Por tanto, estos interrogantes son la expresión más alta de la naturaleza del hombre: en consecuencia, la respuesta a ellos expresa la profundidad de su compromiso con la propia existencia. Especialmente, cuando se indaga el «por qué de las cosas» con totalidad en la búsqueda de la respuesta última y más exhaustiva, entonces la razón humana toca su culmen y se abre a la religiosidad. En efecto, la religiosidad representa la expresión más elevada de la persona humana, porque es el culmen de su naturaleza racional. Brota de la aspiración profunda del hombre a la verdad y está en la base de la búsqueda libre y personal que el hombre realiza sobre lo divino»: Audiencia General, 19 de octubre de 1983, 1-2: Insegnamenti VI, 2 (1983), 814-815.

(29) «[Galileo] declaró explícitamente que las dos verdades, la de la fe y la de la ciencia, no pueden contradecirse jamás. «La Escritura santa y la naturaleza, al provenir ambas del Verbo divino, la primera en cuanto dictada por el Espíritu Santo, y la segunda en cuanto ejecutora fidelísima de las

órdenes de Dios», según escribió en la carta al P. Benedetto Castelli el 21 de diciembre de 1613. El Concilio Vaticano II no se expresa de modo diferente; incluso emplea expresiones semejantes cuando enseña: «La investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será realmente contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen origen en un mismo Dios» (*Gaudium et spes*, 36). En su investigación científica Galileo siente la presencia del Creador que le estimula, prepara y ayuda a sus intuiciones, actuando en lo más hondo de su espíritu». Juan Pablo II, Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias, 10 de noviembre de 1979: *Insegnamenti*, II, 2 (1979), 1111-1112.

(30) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Dei Verbum*, sobre la divina Revelación, 4.

(31) Orígenes, *Contra Celso*, 3, 55: SC 136, 130.

(32) *Diálogo con Trifón*, 8, 1: PG 6, 492.

(33) *Stromata I*, 18, 90, 1: SC 30, 115.

(34) Cf. *ibíd.*, I, 16, 80, 5: SC 30, 108.

(35) *Ibíd.*, I, 5, 28, 1: SC 30, 65.

(36) *Ibíd.*, VI, 7, 55, 1-2: PG 9, 277.

(37) *Ibíd.*, I, 20, 100, 1: SC 30, 124.

(38) S. Agustín, *Confesiones VI*, 5, 7: CCL 27, 77-78.

(39) Cf. *ibíd.*, VII, 9, 13-14: CCL 27, 101-102.

(40) *De praescriptione haereticorum*, VII, 9: SC 46, 98. «*Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae?*».

(41) Cf. *Congregación para la Educación Católica*, Instr. sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal (10 de noviembre de 1989), 25: AAS 82 (1990), 617-618.

(42) S. Anselmo, *Prosologio*, 1: PL 158, 226.

(43) *Id.*, *Monologio*, 64: PL 158, 210.

(44) Cf. *Summa contra Gentiles*, I, VII.

(45) Cf. *Summa Theologiae*, I, 1, 8 ad 2: «*Cum enim gratia non tollat naturam sed perficiat*».

(46) Cf. Discurso a los participantes en el IX Congreso Tomista Internacional (29 de septiembre de 1990): *Insegnamenti*, XIII, 2 (1990), 770-771.

(47) Carta ap. *Lumen Ecclesiae* (20 noviembre 1974), 8: AAS 66 (1974), 680.

(48) Cf. I, 1, 6: «*Praeterea, haec doctrina per studium acquiritur. Sapientia autem per infusionem habetur, unde inter septem dona Spiritus Sancti connumeratur*».

(49) *Ibíd.*, II, II, 45, 1 ad 2; cf. también II, II, 45, 2.

(50) *Ibíd.*, I, II, 109, 1 ad 1, que retoma la conocida expresión del Ambrosiastro, In prima Cor 12, 3 : PL 17, 258.

(51) León XIII, Enc. *Æterni Patris* (4 de agosto de 1879): ASS 11 (1878-1879), 109.

(52) Pablo VI, Carta ap. *Lumen Ecclesiae* (20 de noviembre de 1974), 8: AAS 66 (1974), 683.

(53) Enc. *Redemptor hominis* (4 de marzo de 1979), 15: AAS 71 (1979), 286.

(54) Cf. Pío XII, Enc. *Humani generis* (12 de agosto de 1950): AAS 42 (1950), 566.

(55) Cf. Conc. Ecum. Vat. I, Const. dogm. *Pastor Aeternus*, sobre la Iglesia de Cristo, DS 3070; Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, 25 c.

(56) Cf. Sínodo de Constantinopla, DS 403.

(57) Cf. Concilio de Toledo I, DS 205; Concilio de Braga I, DS 459-460; Sixto V, Bula *Coeli et terrae Creator* (5 de enero de 1586): *Bullarium Romanum* 44, Romae 1747, 176-179; Urbano VIII, *Inscrutabilis iudiciorum* (1 de abril de 1631): *Bullarium Romanum* 61, Romae 1758, 268-270.

(58) Cf. Conc. Ecum. Vienense, Decr. *Fidei catholicae*, DS 902; Conc. Ecum. Laterano V, Bula *Apostolici regiminis*, DS 1440.

(59) Cf. *Theses a Ludovico Eugenio Bautain iussu sui Episcopi subscriptae* (8 de septiembre de 1840), DS 2751-2756; *Theses a Ludovico Eugenio Bautain ex mandato S. Cong. Episcoporum et Religiosorum subscriptae* (26 de abril de 1844), DS 2765-2769.

(60) Cf. S. Congr. Indicis, Decr. *Theses contra traditionalismum Augustini Bonnetty* (11 de junio de 1855), DS 2811-2814.

(61) Cf. Pío IX, *Breve Eximiam tuam* (15 de junio de 1857), DS 2828-2831; *Breve Gravissimas inter* (11 de diciembre de 1862), DS 2850-2861.

(62) Cf. S. Congr. del Santo Oficio, Decr. *Errores ontologistarum* (18 de septiembre de 1861), DS 2841-2847.

(63) Cf. Conc. Ecum. Vat. I, Const. dogm. *Dei Filius*, sobre la fe católica, II: DS 3004; y can. 2.1: DS 3026.

(64) *Ibíd.*, IV: DS 3015; citado en Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, 59.

(65) Conc. Ecum. Vat. I, Const. dogm. *Dei Filius*, sobre la fe católica, IV: DS 3017.

(66) Cf. Enc. *Pascendi dominici gregis* (8 de septiembre de 1907): AAS 40 (1907), 596-597.

(67) Cf. Pío XI, Enc. *Divini Redemptoris* (19 de marzo de 1937): AAS

29 (1937), 65-106.

(68) Enc. *Humani generis* (12 de agosto de 1950): AAS 42 (1950), 562-563.

(69) *Ibíd.*, l.c., 563-564.

(70) Cf. Const. ap. *Pastor Bonus*, (28 de junio de 1988, art. 48-49: AAS 80 (1988), 873; Congr. para la Doctrina de la Fe, Instr. *Donum veritatis*, sobre la vocación eclesial del teólogo (24 de mayo de 1990), 18: AAS 82 (1990), 1558.

(71) Cf. Instr. *Libertatis nuntius*, sobre algunos aspectos de la «teología de la liberación» (6 de agosto de 1984), VII-X: AAS 76 (1984), 890-903.

(72) El Concilio Vaticano I con palabras claras y firmes había ya condenado estos errores, afirmando de una parte que «esta fe [...] la Iglesia católica profesa que es una virtud sobrenatural por la que, con inspiración y ayuda de la gracia de Dios, creemos ser verdadero lo que por Él ha sido revelado, no por la intrínseca verdad de las cosas, percibida por la luz natural de la razón, sino por la autoridad del mismo Dios que revela, el cual no puede ni engañarse ni engañarnos»: Const. dogm. *Dei Filius*, sobre la fe católica, III: DS 3008, y can. 3, 2: DS 3032. Por otra parte, el Concilio declaraba que la razón nunca «se vuelve idónea para entender (los misterios) totalmente, a la manera de las verdades que constituyen su propio objeto»: *ibíd.*, IV: DS 3016. De aquí sacaba la conclusión práctica: «No sólo se prohíbe a todos los fieles cristianos defender como legítimas conclusiones de la ciencia las opiniones que se reconocen como contrarias a la doctrina de la fe, sobre todo si han sido reprobadas por la Iglesia, sino que están absolutamente obligados a tenerlas más bien por errores que ostentan la falaz apariencia de la verdad»: *ibíd.*, IV: DS 3018.

(73) Cf. nn. 9-10.

(74) *Ibíd.*, 10.

(75) *Ibíd.*, 21.

(76) Cf. *ibíd.*, 10.

(77) Cf. Enc. *Humani generis* (12 de agosto de 1950): AAS 42 (1950), 565-567; 571-573.

(78) Cf. Enc. *Æterni Patris* (4 de agosto de 1879): ASS 11 (1878-1879), 97-115.

(79) *Ibíd.*, l.c., 109.

(80) Cf. nn. 14-15.

(81) Cf. *ibíd.*, 20-21.

(82) *Ibíd.*, 22; cf. Enc. *Redemptor hominis* (4 de marzo de 1979), 8: AAS 71 (1979), 271-272.

(83) Decr. *Optatam totius*, sobre la formación sacerdotal, 15.

(84) Cf. Const. ap. *Sapientia christiana* (15 de abril de 1979), arts. 79-80: AAS 71 (1979), 495-496; Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis* (25 de marzo de 1992), 52: AAS 84 (1992), 750-751. Véanse también algunos comentarios sobre la filosofía de Santo Tomás: Discurso al Pontificio Ateneo Internacional *Angelicum* (17 de noviembre de 1979): *Insegnamenti* II, 2 (1979), 1177-1189; Discurso a los participantes en el VIII Congreso Tomista Internacional (13 de septiembre de 1980): *Insegnamenti* III, 2 (1980), 604-615; Discurso a los participantes en el Congreso Internacional de la Sociedad «Santo Tomás» sobre la doctrina del alma en S. Tomás (4 de enero de 1986): *Insegnamenti* IX, 1 (1986), 18-24. Además, S. Congr. para la Educación Católica, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (6 de enero de 1970), 70-75: AAS 62 (1970), 366-368; Decr. *Sacra Theologia* (20 de enero de 1972): AAS 64 (1972), 583-586.

(85) Cf. Const. past. *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, 57 y 62.

(86) Cf. *ibíd.*, 44.

(87) Cf. Conc. Ecum. *Lateranense V*, Bula *Apostolici regimini sollicitudo*, Sesión: VIII, Conc. *Oecum. Decreta*, 1991, 605-606.

(88) Cf. Conc. Ecum. *Vat. II*, Const. dogm. *Dei Verbum*, sobre la divina Revelación, 10.

(89) S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, 5, 3 ad 2.

(90) «La búsqueda de las condiciones en las que el hombre se plantea a sí mismo sus primeros interrogantes fundamentales sobre el sentido de la vida, sobre el fin que quiere darle y sobre lo que le espera después de la muerte, constituye para la teología fundamental el preámbulo necesario para que, también hoy, la fe muestre plenamente el camino a una razón que busca sinceramente la verdad». Juan Pablo II, Carta a los participantes en el Congreso internacional de Teología Fundamental a 125 años de la «*Dei Filius*» (30 de septiembre de 1995), 4: *L'Osservatore Romano*, ed. semanal en lengua española, 13 de octubre de 1995, p. 2.

(91) *Ibíd.*

(92) Cf. Conc. Ecum. *Vat. II*, Const. past. *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, 15; Decr. *Ad gentes*, sobre la actividad misionera de la Iglesia, 22.

(93) S. Tomás de Aquino, *De Caelo*, 1, 22.

(94) Cf. Conc. Ecum. *Vat. II*, Const. past. *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, 53-59.

(95) S. Agustín, *De praedestinatione sanctorum*, 2, 5: PL 44, 963.

(96) *Id.*, *De fide, spe et caritate*, 7: CCL 64, 61.

(97) Cf. Conc. Ecum. Calcedonense, Symbolum, Definitio: DS 302.

(98) Cf. Enc. Redemptor hominis (4 de marzo de 1979), 15: AAS 71 (1979), 286-289.

(99) Cf. por ejemplo S. Tomás de Aquino, Summa Theologiae, I, 16, 1; S. Buenaventura, Coll. in Hex., 3, 8, 1.

(100) Const. past. Gaudium et spes, sobre la Iglesia en el mundo actual, 15.

(101) Enc. Veritatis splendor (6 de agosto de 1993), 57-61: AAS 85 (1993), 1179-1182.

(102) Cf. Conc. Ecum. Vat. I, Const. dogm. Dei Filius, sobre la fe católica, IV: DS 3016.

(103) Cf. Conc. Ecum. Lateranense IV, De errore abbatis Ioachim, II: DS 806.

(104) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. Dei Verbum, sobre la divina Revelación, 24; Decr. Optatam totius, sobre la formación sacerdotal, 16.

(105) Cf. Enc. Evangelium vitae (25 de marzo de 1995), 69: AAS 87 (1995), 481.

(106) En este mismo sentido escribía en mi primera Encíclica, comentando la expresión de san Juan: «Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres» (8, 32). Estas palabras encierran una exigencia fundamental y al mismo tiempo una advertencia: la exigencia de una relación honesta con respecto a la verdad, como condición de una auténtica libertad; y la advertencia, además, de que se evite cualquier libertad aparente, cualquier libertad superficial y unilateral, cualquier libertad que no profundiza en toda la verdad sobre el hombre y sobre el mundo. También hoy, después de dos mil años, Cristo aparece a nosotros como Aquél que trae al hombre la libertad basada sobre la verdad, como Aquél que libera al hombre de lo que limita, disminuye y casi destruye esta libertad en sus mismas raíces, en el alma del hombre, en su corazón, en su conciencia»: Redemptor hominis, (4 de marzo de 1979), 12: AAS 71 (1979), 280-281.

(107) Discurso en la inauguración del Concilio (11 de octubre de 1962): AAS 54 (1962), 792.

(108) Congr. para la Doctrina de la Fe, Instr. Donum veritatis, sobre la vocación eclesial del teólogo (24 de mayo de 1990), 7-8: AAS 82 (1990), 1552-1553.

(109) He escrito en la Encíclica Dominum et vivificantem, comentando Jn 16, 12-13: «Jesús presenta el Paráclito, el Espíritu de la verdad, como el que «enseñará» y «recordará», como el que «dará testimonio» de él; luego dice: «Os guiará hasta la verdad completa». Este «guiar hasta la ver-

dad completa», con referencia a lo que dice a los apóstoles «pero ahora no podéis con ello», está necesariamente relacionado con el anonadamiento de Cristo por medio de la pasión y muerte de Cruz, que entonces, cuando pronunciaba estas palabras, era inminente. Después, sin embargo, resulta claro que aquel «guiar hasta la verdad completa» se refiere también, además del escándalo de la cruz, a todo lo que Cristo «hizo y enseñó» (Hch 1, 1). En efecto, el misterio de Cristo en su globalidad exige la fe, ya que ésta introduce oportunamente al hombre en la realidad del misterio revelado. El «guiar hasta la verdad completa» se realiza, pues, en la fe y mediante la fe, lo cual es obra del Espíritu de la verdad y fruto de su acción en el hombre. El Espíritu Santo debe ser en esto la guía suprema del hombre y la luz del espíritu humano», 6: AAS 78 (1986), 815-816.

(110) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. Dei Verbum, sobre la divina Revelación, 13.

(111) Cf. Pontificia Comisión Bíblica, Instr. sobre la verdad histórica de los Evangelios (21 de abril de 1964): AAS 56 (1964), 713.

(112) «Es evidente que la Iglesia no puede ligarse a ningún sistema filosófico efímero; pero las nociones y los términos que los doctores católicos, con general aprobación, han ido reuniendo durante varios siglos para llegar a obtener algún conocimiento del dogma, no se fundan, sin duda en cimientos deleznable. Se fundan realmente en principios y nociones deducidas del verdadero conocimiento de las cosas creadas; deducción realizada a la luz de la verdad revelada, que, por medio de la Iglesia, iluminaba, como una estrella, la mente humana. Pero no hay que extrañarse que algunas de estas nociones hayan sido no sólo empleadas, sino también aprobadas por los concilios ecuménicos, de tal suerte que no es lícito apartarse de ellas»: Enc. Humani generis (12 de agosto de 1950): AAS 42 (1950), 566-567; cf. Comisión Teológica Internacional, Doc. Interpretationis problema (octubre 1989): Ench. Vat. 11, nn. 2717-2811.

(113) «En cuanto al significado mismo de las fórmulas dogmáticas, éste es siempre verdadero y coherente en la Iglesia, incluso cuando es principalmente aclarado y comprendido mejor. Por tanto, los fieles deben evitar la opinión que considera que las fórmulas dogmáticas (o cualquier tipo de ellas) no pueden manifestar la verdad de manera determinada, sino sólo sus aproximaciones cambiantes que son, en cierto modo, deformaciones y alteraciones de la misma»: S. Congr. para la Doctrina de la Fe, Decl. *Mysterium Ecclesiae*, acerca de la defensa de la doctrina sobre la Iglesia, (24 de junio de 1973), 5: AAS 65 (1973), 403.

(114) Cf. Congr. S. Officii, Decr. *Lamentabili* (3 de julio de 1907), 26: ASS 40 (1907), 473.

(115) Cf. Discurso al Pontificio Ateneo «Angelicum» (17 de noviembre de 1979), 6: *Insegnamenti*, II, 2 (1979), 1183-1185.

(116) N. 32: AAS 85 (1993), 1159-1160.

(117) Cf. Exhort. ap. *Catechesi tradendae* (16 de octubre de 1979), 30: AAS 71 (1979), 1302-1303; Congr. para la Doctrina de la Fe, Instr. *Donum veritatis*, sobre la vocación eclesial del teólogo (24 de mayo de 1990), 7: AAS 82 (1990), 1552-1553.

(118) Cf. Exhort. ap. *Catechesi tradendae* (16 de octubre de 1979), 30: AAS 71 (1979), 1302-1303.

(119) Cf. *ibíd.*, 22, l.c., 1295-1296.

(120) Cf. *ibíd.*, 7, l.c., 1282.

(121) Cf. *ibíd.*, 59, l.c., 1325.

(122) Conc. Ecum. Vat. I, Const. dogm. *Dei Filius* sobre la fe católica, IV: DS 3019.

(123) «Nadie, pues, puede hacer de la teología una especie de colección de los propios conceptos personales; sino que cada uno debe ser consciente de permanecer en estrecha unión con esta misión de enseñar la verdad, de la que es responsable la Iglesia». Enc. *Redemptor hominis* (4 de marzo de 1979), 19: AAS 71 (1979), 308.

(124) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decl. *Dignitatis humanae*, sobre la libertad religiosa, 1-3.

(125) Cf. Exhort. ap. *Evangelii nuntiandi* (8 de diciembre de 1975), 20: AAS 68 (1976), 18-19.

(126) Const. past. *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, 92.

(127) Cf. *ibíd.*, 10.

(128) Prologus, 4: *Opera omnia*, Florencia 1981, t. V, 296.

(129) Cf. Decr. *Optatam totius*, sobre la formación sacerdotal, 15.

(130) Cf. Const. ap. *Sapientia christiana* (15 de abril de 1979), art. 67-68: ASS 71 (1979), 491-492.

(131) Discurso con ocasión del VI centenario de fundación de la Universidad Jaguellónica (8 de junio de 1997), 4: *L'Osservatore Romano*, Ed. semanal en lengua española, 27 de junio de 1997, 10-11.

(132) «'e noerà tes pìsteos tràpeza»: Homilía en honor de Santa María Madre de Dios, del pseudo Epifanio: PG 43, 493.

*MENSAJE DEL SANTO PADRE
PARA LA CUARESMA 1999*

El Señor preparará un banquete para todos los pueblos (cf. Is 25, 6)

Hermanos y hermanas en Cristo:

La Cuaresma que nos disponemos a celebrar es un nuevo don de Dios. Él quiere ayudarnos a redescubrir nuestra naturaleza de hijos, creados y renovados por medio de Cristo por el amor del Padre en el Espíritu Santo.

1. El Señor preparará un banquete para todos los pueblos. Estas palabras, que inspiran el presente mensaje cuaresmal, nos llevan a reflexionar en primer lugar sobre la solicitud providente del Padre celestial por todos los hombres. Ésta se manifiesta ya en el momento de la creación, cuando "vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba muy bien" (Gn 1, 31), y se confirma después en la relación privilegiada con el pueblo de Israel, elegido por Dios como pueblo suyo para llevar adelante la obra de la salvación. Finalmente, esta solicitud providente alcanza su plenitud en Jesucristo: en Él la bendición de Abraham llega a los gentiles y recibimos la promesa del Espíritu Santo mediante la fe (cf. Ga 3, 14).

La Cuaresma es el tiempo propicio para expresar sincera gratitud al Señor por las maravillas que ha hecho en favor del hombre en todas las épocas de la historia y, de modo particular, en la redención, para la cual no perdonó ni a su propio Hijo (cf. Rm 8, 32).

El descubrimiento de la presencia salvadora de Dios en las vicisitudes humanas nos apremia a la conversión; nos hace sentir a todos como destinatarios de su predilección y nos impulsa a alabarlo y darle gloria. Repetimos con San Pablo: "Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales, en los cielos, en Cristo; por cuanto nos ha elegido en Él antes de la fundación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor" (Ef 1, 3-4). Dios mismo nos invita a un itinerario de penitencia y purificación interior para renovar nuestra fe. Nos llama incansablemente hacia Él, y cada vez que experimentamos la derrota del pecado nos indica el camino de

vuelta a su casa, donde encontramos de nuevo la singular atención que nos ha dispensado en Cristo. De este modo, de la experiencia del amor que el Padre nos manifiesta, nace en nosotros la gratitud.

2. El itinerario cuaresmal nos prepara a la celebración de la Pascua de Cristo, misterio de nuestra salvación. Un anticipo de este misterio es el banquete que el Señor celebra con sus discípulos el Jueves Santo, ofreciéndose a sí mismo en el signo del pan y del vino. Como he dicho en la Carta apostólica *Dies Domini*, en la celebración eucarística "se hace real, sustancial y duradera la presencia del Señor resucitado [...], y se ofrece el Pan de vida que es prenda de la gloria futura" (n. 39).

El banquete es signo de alegría porque manifiesta la intensa comunión de cuantos participan en él. La Eucaristía realiza así el banquete anunciado por el profeta Isaías para todos los pueblos (cf. Is 25, 6). Hay en ella una ineludible dimensión escatológica. Por la fe sabemos que el misterio pascual ya se ha realizado en Cristo; sin embargo, debe realizarse plenamente todavía en cada uno de nosotros. El Hijo de Dios, con su muerte y resurrección, nos dio el don de la vida eterna, que tiene su comienzo aquí, pero que tendrá su cumplimiento definitivo en la Pascua eterna del cielo. Muchos de nuestros hermanos y hermanas son capaces de soportar su situación de miseria, abatimiento y enfermedad sólo porque tienen la certeza de ser llamados un día al banquete eterno del cielo. De este modo, la Cuaresma orienta la mirada, más allá del presente, más allá de la historia y del horizonte de este mundo, hacia la comunión perfecta y eterna con la Santísima Trinidad.

La bendición que recibimos en Cristo abate para nosotros el muro de la temporalidad y nos abre la puerta de la participación definitiva de la vida en Dios. "Dichosos los invitados al banquete de bodas del Cordero" (Ap 19, 9). No podemos olvidar que nuestra vida encuentra en ese banquete - anticipado en el sacramento de la Eucaristía - su meta final. Cristo ha adquirido para nosotros no solamente una dignidad nueva en nuestra vida terrena, sino sobre todo la nueva dignidad de hijos de Dios, llamados a participar con Él en la vida eterna. La Cuaresma nos invita a vencer la tentación de considerar como definitivas las realidades de este mundo y a reconocer que "somos ciudadanos del cielo" (Flp 3, 20).

3. Al contemplar esta maravillosa llamada que el Padre nos hace en Cristo, descubrimos el amor que Él nos ha tenido. Este año de preparación al Gran

Jubileo del 2000 quiere ayudarnos a hacernos conscientes de nuevo de que Dios es el Padre que en su Hijo predilecto nos comunica su propia vida. En la historia de la salvación que Él realiza con y por nosotros, aprendemos a vivir con nueva intensidad la caridad (cf. 1 Jn 4, 10ss), virtud teologal, que he recomendado profundizar durante el 1999 en la Carta apostólica Tertio millenio adveniente.

La experiencia del amor del Padre impulsa al cristiano a hacerse don viviente, en una lógica de servicio y de participación que lo abre a acoger a los hermanos. Innumerables son los campos en que la Iglesia ha testimoniado a través de los siglos, con la palabra y las obras, el amor de Dios. También hoy tenemos ante nosotros grandes espacios en los que ha de hacerse presente la caridad de Dios a través de la actuación de los cristianos. Las nuevas pobrezas y los grandes interrogantes que angustian a muchos esperan respuestas concretas y oportunas. Quien está solo o se encuentra marginado de la sociedad, quien tiene hambre, quien es víctima de la violencia o no tiene esperanza, ha de poder experimentar en la atención de la Iglesia la ternura del Padre celestial, que desde el principio del mundo ha pensado en cada hombre para colmarlo de su bendición.

4. La Cuaresma, vivida con los ojos puestos en el Padre, se convierte así en un tiempo singular de caridad, que se concretiza en las obras de misericordia corporales y espirituales. Pienso sobre todo en los excluidos del banquete del consumismo cotidiano. Hay muchos "Lázarus" que llaman a las puertas de la sociedad; son todos aquellos que no participan de las ventajas materiales producidas por el progreso. Existen situaciones de miseria permanente que han de sacudir la conciencia del cristiano y llamar su atención sobre el deber de afrontarlas con urgencia, tanto de manera personal como comunitaria.

No sólo cada persona tiene ocasiones para demostrar su disponibilidad a invitar a los pobres a participar del propio bienestar; sino también las instituciones internacionales, los gobiernos de los pueblos y los centros directivos de la economía mundial deben responsabilizarse de elaborar proyectos audaces para una más justa distribución de los bienes de la tierra, tanto en el ámbito de cada País como en las relaciones entre los pueblos.

5. Hermanos y hermanas, al comenzar el camino cuaresmal, os dirijo este Mensaje para animaros a la conversión, que conduce a un conocimiento cada vez más pleno del misterio de bien que Dios nos tiene reservado. Que

María, Madre de la misericordia, aliente nuestros pasos. Ella fue la primera en conocer y acoger el designio de amor del Padre, creyó y es "bendita entre las mujeres" (Lc 1, 42). Obedeció en el sufrimiento y, por esto, fue la primera en participar de la gloria de los hijos de Dios.

Que María nos conforte con su presencia; que sea "signo de esperanza cierta" (Lumen gentium, 68) e interceda ante Dios, para que se renueve en nosotros la efusión de la misericordia divina.

Vaticano, 15 de octubre de 1998

Joannes Paulus PP. II

**«INCARNATIONIS MYSTERIUM»
BULA DE JUAN PABLO II
DE CONVOCACION DEL GRAN JUBILEO DEL AÑO 2000**

**Juan Pablo II,
siervo de los siervos de Dios,
a todos los fieles en camino hacia el tercer milenio.
Salud y bendición apostólica.**

1. Con la mirada puesta en el misterio de la encarnación del Hijo de Dios, la Iglesia se prepara para cruzar el umbral del tercer milenio. Nunca como ahora sentimos el deber de hacer propio el canto de alabanza y acción de gracias del Apóstol: «Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales, en los cielos, en Cristo; por cuanto nos ha elegido en Él antes de la fundación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor; eligiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad, [...] dándonos a conocer el Misterio de su voluntad según el benévolo designio que en Él se propuso de antemano, para realizarlo en la plenitud de los tiempos: hacer que todo tenga a Cristo por Cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra» («Ef» 1, 3-5.9-10).

De estas palabras se deduce evidentemente que la historia de la salvación tiene en Cristo su punto culminante y su significado supremo. En Él todos hemos recibido «gracia por gracia» («Jn» 1, 16), alcanzando la reconciliación con el Padre (cf. «Rm» 5, 10; «2 Co» 5, 18).

El nacimiento de Jesús en Belén no es un hecho que se pueda relegar al pasado. En efecto, ante Él se sitúa la historia humana entera: nuestro hoy y el futuro del mundo son iluminados por su presencia. Él es «el que vive» («Ap» 1, 18), «Aquél que es, que era y que va a venir» («Ap» 1, 4). Ante Él debe doblarse toda rodilla en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua debe proclamar que Él es el Señor (cf. «Flp» 2, 10-11). Al encontrar a Cristo, todo hombre descubre el misterio de su propia vida. (1)

Jesús es la verdadera novedad que supera todas las expectativas de la humanidad y así será para siempre, a través de la sucesión de las diversas épocas históricas. La encarnación del Hijo de Dios y la salvación que Él

ha realizado con su muerte y resurrección son, pues, el verdadero criterio para juzgar la realidad temporal y todo proyecto encaminado a hacer la vida del hombre cada vez más humana.

2. El Gran Jubileo del año 2000 está a las puertas. Desde mi primera Encíclica, «Redemptor hominis», he mirado hacia esta fecha con la única intención de preparar los corazones de todos a hacerse dóciles a la acción del Espíritu (2). Será un acontecimiento que se celebrará contemporáneamente en Roma y en todas las Iglesias particulares diseminadas por el mundo, y tendrá, por decirlo de algún modo, dos centros: por una parte la Ciudad donde la Providencia quiso poner la sede del Sucesor de Pedro, y por otra, Tierra Santa, en la que el Hijo de Dios nació como hombre tomando carne de una Virgen llamada María (cf. «Lc» 1, 27). Con igual dignidad e importancia el Jubileo será, pues, celebrado, además de Roma, en la Tierra llamada justamente «santa» por haber visto nacer y morir a Jesús. Aquella Tierra, en la que surgió la primera comunidad cristiana, es el lugar donde Dios se reveló a la humanidad. Es la Tierra prometida, que ha marcado la historia del pueblo judío y es venerada también por los seguidores del Islam. Que el Jubileo pueda favorecer un nuevo paso en el diálogo recíproco hasta que un día -judíos, cristianos y musulmanes- todos juntos nos demos en Jerusalén el saludo de la paz. (3)

El tiempo jubilar nos introduce en el recio lenguaje que la pedagogía divina de la salvación usa para impulsar al hombre a la conversión y la penitencia, principio y camino de su rehabilitación y condición para recuperar lo que con sus solas fuerzas no podría alcanzar: la amistad de Dios, su gracia y la vida sobrenatural, la única en la que pueden resolverse las aspiraciones más profundas del corazón humano.

La entrada en el nuevo milenio alienta a la comunidad cristiana a extender su mirada de fe hacia nuevos horizontes en el anuncio del Reino de Dios. Es obligado, en esta circunstancia especial, volver con una renovada fidelidad a las enseñanzas del Concilio Vaticano II, que ha dado nueva luz a la «tarea misionera de la Iglesia» ante las exigencias actuales de la evangelización. En el Concilio la Iglesia ha tomado conciencia más viva de su propio misterio y de la misión apostólica que le encomendó el Señor. Esta conciencia compromete a la comunidad de los creyentes a vivir en el mundo sabiendo que han de ser «fermento y el alma de la sociedad humana, que debe ser renovada en Cristo y transformada en familia de Dios». (4) Para corresponder eficazmente a este compromiso debe permanecer unida y cre-

cer en su vida de comunión. (5) El inminente acontecimiento jubilar es un fuerte estímulo en este sentido.

El paso de los creyentes hacia el tercer milenio no se resiente absolutamente del cansancio que el peso de dos mil años de historia podría llevar consigo; los cristianos se sienten más bien alentados al ser conscientes de llevar al mundo la luz verdadera, Cristo Señor. La Iglesia, al anunciar a Jesús de Nazaret, verdadero Dios y Hombre perfecto, abre a cada ser humano la perspectiva de ser «divinizado» y, por tanto, de hacerse así más hombre. (6) Éste es el único medio por el cual el mundo puede descubrir la alta vocación a la que está llamado y llevarla a cabo en la salvación realizada por Dios.

3. En estos años de preparación inmediata al Jubileo las Iglesias particulares, de acuerdo con lo que escribí en mi Carta «Tertio millennio adveniente»(7), se están disponiendo con la oración, la catequesis y la dedicación en diversas formas de la pastoral, para esta fecha que introduce a la Iglesia entera en un nuevo período de gracia y de misión. La proximidad del acontecimiento jubilar suscita además un creciente interés por parte de quienes están a la búsqueda de un signo propicio que los ayude a descubrir los rasgos de la presencia de Dios en nuestro tiempo.

Los años de preparación al Jubileo han estado dedicados a la Santísima Trinidad: por Cristo -en el Espíritu Santo- a Dios Padre. El misterio de la Trinidad es origen del camino de fe y su término último, cuando al final nuestros ojos contemplarán eternamente el rostro de Dios. Al celebrar la Encarnación, tenemos la mirada fija en el misterio de la Trinidad. Jesús de Nazaret, revelador del Padre, ha llevado a cumplimiento el deseo escondido en el corazón de cada hombre de conocer a Dios. Lo que la creación conservaba impreso en sí misma como sello de la mano creadora de Dios y lo que los antiguos Profetas habían anunciado como promesa, alcanza su manifestación definitiva en la revelación de Jesucristo. (8)

Jesús revela el rostro de Dios Padre «compasivo y misericordioso» («St» 5, 11), y con el envío del Espíritu Santo manifiesta el misterio de amor de la Trinidad. Es el Espíritu de Cristo quien actúa en la Iglesia y en la historia: se debe permanecer a su escucha para distinguir los signos de los tiempos nuevos y hacer que la espera del retorno del Señor glorificado sea cada vez más viva en el corazón de los creyentes. El Año Santo, pues, debe ser un canto de alabanza único e ininterrumpido a la Trinidad, Dios

Altísimo. Nos ayudan para ello las poéticas palabras del teólogo san Gregorio Nacianceno:

«Gloria a Dios Padre y al Hijo,
Rey del universo.
Gloria al Espíritu,
digno de alabanza y santísimo.
La Trinidad es un solo Dios
que creó y llenó cada cosa:
el cielo de seres celestes
y la tierra de seres terrestres.
Llenó el mar, los ríos y las fuentes
de seres acuáticos,
vivificando cada cosa con su Espíritu,
para que cada criatura honre
a su sabio Creador,
causa única del vivir y del permanecer.
Que lo celebre siempre más que cualquier otra
la criatura racional
como gran Rey y Padre bueno». (9)

4. Que este himno a la Trinidad por la encarnación del Hijo pueda ser cantado juntos por quienes, habiendo recibido el mismo Bautismo, comparten la misma fe en el Señor Jesús. Que el carácter ecuménico del Jubileo sea un signo concreto del camino que, sobre todo en estos últimos decenios, están realizando los fieles de las diversas Iglesias y Comunidades eclesiales. La escucha del Espíritu debe hacernos a todos capaces de llegar a manifestar visiblemente en la plena comunión la gracia de la filiación divina inaugurada por el Bautismo: todos hijos de un solo Padre. El Apóstol no cesa de repetir incluso para nosotros, hoy, su apremiante exhortación: «Un solo Cuerpo y un solo Espíritu, como una es la esperanza a que habéis sido llamados. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos» («Ef» 4, 4-6). Según san Ireneo, nosotros no podemos permitirnos dar al mundo una imagen de tierra árida, después de recibir la Palabra de Dios como lluvia bajada del cielo; ni jamás podremos pretender llegar a ser un único pan, si impedimos que la harina se transforme en un único pan, si impedimos que la harina sea amalgamada por obra del agua que ha sido derramada sobre nosotros. (10)

Cada año jubilar es como una invitación a una fiesta nupcial.

Acudamos todos, desde las diversas Iglesias y Comunidades eclesiales diseminadas por el mundo, a la fiesta que se prepara; llevemos con nosotros lo que ya nos une y la mirada puesta sólo en Cristo nos permita crecer en la unidad que es fruto del Espíritu. Como Sucesor de Pedro, el Obispo de Roma está aquí para hacer más intensa la invitación a la celebración jubilar, para que la conmemoración bimilenaria del misterio central de la fe cristiana sea vivida como camino de reconciliación y como signo de genuina esperanza para quienes miran a Cristo y a su Iglesia, sacramento «de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano». (11)

5. ¡Cuántos acontecimientos históricos evoca la celebración jubilar! El pensamiento se remonta al año 1300, cuando el Papa Bonifacio VIII, acogiendo el deseo de todo el pueblo de Roma, inauguró solemnemente el primer Jubileo de la historia. Recuperando una antigua tradición que otorgaba «abundantes perdones e indulgencias de los pecados» a cuantos visitaban en la Ciudad eterna la Basílica de San Pedro, quiso conceder en aquella ocasión «una indulgencia de todos los pecados no sólo más abundante, sino más plena». (12) A partir de entonces la Iglesia ha celebrado siempre el Jubileo como una etapa significativa de su camino hacia la plenitud en Cristo.

La historia muestra con cuánto entusiasmo el pueblo de Dios ha vivido siempre los Años Santos, viendo en ellos una conmemoración en la que se siente con mayor intensidad la llamada de Jesús a la conversión. Durante este camino no han faltado abusos e incomprensiones; sin embargo, los testimonios de fe auténtica y de caridad sincera han sido con mucho superiores. Lo atestigua de modo ejemplar la figura de san Felipe Neri que, con ocasión del Jubileo de 1550, inició la «caridad romana» como signo tangible de acogida a los peregrinos. Se podría indicar una larga historia de santidad precisamente a partir de la práctica del Jubileo y de los frutos de conversión que la gracia del perdón ha producido en tantos creyentes.

6. Durante mi pontificado he tenido el gozo de convocar, en 1983, el Jubileo extraordinario con ocasión de los 1950 años de la redención del género humano. Este misterio, realizado mediante la muerte y resurrección de Jesús, es el culmen de un acontecimiento que tuvo su inicio en la encarnación del Hijo de Dios. Así pues, este Jubileo puede considerarse ciertamente «grande», y la Iglesia manifiesta su gran deseo de acoger entre sus brazos a todos los creyentes para ofrecerles la alegría de la reconciliación. Desde toda la Iglesia se elevará un himno de alabanza y agradecimiento al

Padre, que en su incomparable amor nos ha concedido en Cristo ser «conciudadanos de los santos y familiares de Dios» («Ef» 2, 19). Con ocasión de esta gran fiesta, están cordialmente invitados a compartir también nuestro gozo los seguidores de otras religiones, así como los que están lejos de la fe en Dios. Como hermanos de la única familia humana, cruzamos juntos el umbral de un nuevo milenio que exigirá el empeño y la responsabilidad de todos.

Para nosotros los creyentes el año jubilar pondrá claramente de relieve la redención realizada por Cristo mediante su muerte y resurrección. Nadie, después de esta muerte, puede ser separado del amor de Dios (cf. «Rm» 8, 21-39), si no es por su propia culpa. La gracia de la misericordia sale al encuentro de todos, para que quienes han sido reconciliados puedan también ser «salvos por su vida» («Rm» 5, 10).

Establezco, pues, que el «Gran Jubileo del Año 2000 se inicie la noche de Navidad de 1999», con la apertura de la puerta santa de la Basílica de San Pedro en el Vaticano, que precederá de pocas horas a la celebración inaugural prevista en Jerusalén y en Belén y a la apertura de la puerta santa en las otras Basílicas patriarcales de Roma. La apertura de la puerta santa de la Basílica de San Pablo se traslada al martes 18 de enero siguiente, inicio de la Semana de oración por la unidad de los cristianos, para subrayar también de este modo el peculiar carácter ecuménico del Jubileo.

Establezco, además, que la inauguración del Jubileo en las Iglesias particulares se celebre el día santísimo de la Natividad del Señor Jesús, con una solemne Liturgia eucarística presidida por el Obispo diocesano en la catedral, así como en la concatedral. En la concatedral el Obispo puede confiar la presidencia de la celebración a un delegado suyo. Ya que el rito de apertura de la puerta santa es propio de la Basílica Vaticana y de las Basílicas Patriarcales, conviene que en la inauguración del período jubilar en cada Diócesis se privilegie la «statio» en otra iglesia, desde la cual se salga en peregrinación hacia la catedral; el realce litúrgico del Libro de los Evangelios y la lectura de algunos párrafos de esta Bula, según las indicaciones del «Ritual para la celebración del Gran Jubileo en las Iglesias particulares».

La Navidad de 1999 debe ser para todos una solemnidad radiante de luz, preludio de una experiencia particularmente profunda de gracia y misericordia divina, que se prolongará hasta «la clausura del Año jubilar el día de la Epifanía de Nuestro Señor Jesucristo, el 6 de enero del año 2001» .

Cada creyente ha de acoger la invitación de los ángeles que anuncian incesantemente: «Gloria a Dios en el cielo, y en la tierra paz a los hombres que ama el Señor» («Lc» 2, 14). De este modo, el tiempo de Navidad será el corazón palpitante del Año Santo, que introducirá en la vida de la Iglesia la abundancia de los dones del Espíritu para una nueva evangelización.

7. A lo largo de la historia la institución del Jubileo se ha enriquecido con signos que testimonian la fe y favorecen la devoción del pueblo cristiano. Entre ellos hay que recordar, sobre todo, la «peregrinación», que recuerda la condición del hombre a quien gusta describir la propia existencia como un camino. Del nacimiento a la muerte, la condición de cada uno es la de «homo viator». Por su parte, la Sagrada Escritura manifiesta en numerosas ocasiones el valor del ponerse en camino hacia los lugares sagrados. Era tradición que el israelita fuera en peregrinación a la ciudad donde se conservaba el arca de la alianza, o también que visitase el santuario de Betel (cf. «Jdt» 20, 18) o el de Silo, donde fue escuchada la oración de Ana, la madre de Samuel (cf. «1 S» 1, 3). Sometiéndose voluntariamente a la Ley, también Jesús, con María y José, fue peregrinando a la ciudad santa de Jerusalén (cf. «Lc» 2, 41). La historia de la Iglesia es el diario viviente de una peregrinación que nunca acaba. En camino hacia la ciudad de los santos Pedro y Pablo, hacia Tierra Santa o hacia los antiguos y los nuevos santuarios dedicados a la Virgen María y a los Santos, numerosos fieles alimentan así su piedad.

La peregrinación ha sido siempre un momento significativo en la vida de los creyentes, asumiendo en las diferentes épocas históricas expresiones culturales diversas. Evoca el camino personal del creyente siguiendo las huellas del Redentor: es ejercicio de ascesis laboriosa, de arrepentimiento por las debilidades humanas, de constante vigilancia de la propia fragilidad y de preparación interior a la conversión del corazón. Mediante la vela, el ayuno y la oración, el peregrino avanza por el camino de la perfección cristiana, esforzándose por llegar, con la ayuda de la gracia de Dios, «al estado de hombre perfecto, a la madurez de la plenitud de Cristo» («Ef» 4, 13).

8. La peregrinación va acompañada del signo de la «puerta santa», abierta por primera vez en la Basílica del Santísimo Salvador de Letrán durante el Jubileo de 1423. Ella evoca el paso que cada cristiano está llamado a dar del pecado a la gracia. Jesús dijo: «Yo soy la puerta» («Jn» 10, 7), para indicar que nadie puede tener acceso al Padre si no a través suyo. Esta afirmación que Jesús hizo de sí mismo significa que sólo Él es el Salvador enviado por

el Padre. Hay un solo acceso que abre de par en par la entrada en la vida de comunión con Dios: este acceso es Jesús, única y absoluta vía de salvación. Sólo a Él se pueden aplicar plenamente las palabras del Salmista: «Aquí está la puerta del Señor, por ella entran los justos» («Sal» 118 [117], 20).

La indicación de la puerta recuerda la responsabilidad de cada creyente de cruzar su umbral. Pasar por aquella puerta significa confesar que Cristo Jesús es el Señor, fortaleciendo la fe en Él para vivir la vida nueva que nos ha dado. Es una decisión que presupone la libertad de elegir y, al mismo tiempo, el valor de dejar algo, sabiendo que se alcanza la vida divina (cf. «Mt» «» 13, 44-46). Con este espíritu el Papa será el primero en atravesar la puerta santa en la noche del 24 al 25 de diciembre de 1999. Al cruzar su umbral mostrará a la Iglesia y al mundo el Santo Evangelio, fuente de vida y de esperanza para el próximo tercer milenio. A través de la puerta santa, simbólicamente más grande por ser final de un milenio, (13) Cristo nos introducirá más profundamente en la Iglesia, su Cuerpo y Esposa. Comprendemos así la riqueza de significado que tiene la llamada del apóstol Pedro cuando escribe que, unidos a Cristo, también nosotros, como piedras vivas, entramos «en la construcción de un edificio espiritual, para un sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales, agradables a Dios» («1 P» 2, 5).

9. Otro signo característico, muy conocido entre los fieles, es la «indulgencia», que es uno de los elementos constitutivos del Jubileo. En ella se manifiesta la plenitud de la misericordia del Padre, que sale al encuentro de todos con su amor, manifestado en primer lugar con el perdón de las culpas. Ordinariamente Dios Padre concede su perdón mediante el sacramento de la Penitencia y de la Reconciliación (14). En efecto, el caer de manera consciente y libre en pecado grave separa al creyente de la vida de la gracia con Dios y, por ello mismo, lo excluye de la santidad a la que está llamado. La Iglesia, habiendo recibido de Cristo el poder de perdonar en su nombre (cf. «Mt» 16, 19; «Jn» 20, 23), es en el mundo la presencia viva del amor de Dios que se inclina sobre toda debilidad humana para acogerla en el abrazo de su misericordia. Precisamente a través del ministerio de su Iglesia, Dios extiende en el mundo su misericordia mediante aquel precioso don que, con nombre antiguo, se llama «indulgencia».

El sacramento de la Penitencia ofrece al pecador la «posibilidad de convertirse y de recuperar la gracia de la justificación», (15) obtenida por el sacrificio de Cristo. Así, es introducido nuevamente en la vida de Dios y en

la plena participación en la vida de la Iglesia. Al confesar sus propios pecados, el creyente recibe verdaderamente el perdón y puede acercarse de nuevo a la Eucaristía, como signo de la comunión recuperada con el Padre y con su Iglesia. Sin embargo, desde la antigüedad la Iglesia ha estado siempre profundamente convencida de que el perdón, concedido de forma gratuita por Dios, implica como consecuencia un cambio real de vida, una progresiva eliminación del mal interior, una renovación de la propia existencia. El acto sacramental debía estar unido a un acto existencial, con una purificación real de la culpa, que precisamente se llama penitencia. El perdón no significa que este proceso existencial sea superfluo, sino que, más bien, cobra un sentido, es aceptado y acogido.

En efecto, la reconciliación con Dios no excluye la permanencia de algunas consecuencias del pecado, de las cuales es necesario purificarse. Es precisamente en este ámbito donde adquiere relieve la indulgencia, con la que se expresa el «don total de la misericordia de Dios». (16) Con la indulgencia se condona al pecador arrepentido la pena temporal por los pecados ya perdonados en cuanto a la culpa.

10. El pecado, por su carácter de ofensa a la santidad y a la justicia de Dios, como también de desprecio a la amistad personal de Dios con el hombre, tiene una doble consecuencia. En primer lugar, si es grave, comporta la privación de la comunión con Dios y, por consiguiente, la exclusión de la participación en la vida eterna. Sin embargo, Dios, en su misericordia, concede al pecador arrepentido el perdón del pecado grave y la remisión de la consiguiente «pena eterna».

En segundo lugar, «todo pecado, incluso venial, entraña apego desordenado a las criaturas que es necesario purificar, sea aquí abajo, sea después de la muerte, en el estado que se llama Purgatorio. Esta purificación libera de lo que se llama la «pena temporal» del pecado», (17) con cuya expiación se cancela lo que impide la plena comunión con Dios y con los hermanos.

Por otra parte, la Revelación enseña que el cristiano no está solo en su camino de conversión. En Cristo y por medio de Cristo la vida del cristiano está unida con un vínculo misterioso a la vida de todos los demás cristianos en la unidad sobrenatural del Cuerpo místico. De este modo, se establece entre los fieles un maravilloso intercambio de bienes espirituales, por el cual la santidad de uno beneficia a los otros mucho más que el daño

que su pecado les haya podido causar. Hay personas que dejan tras de sí como una carga de amor, de sufrimiento aceptado, de pureza y verdad, que llega y sostiene a los demás. Es la realidad de la «vicariedad», sobre la cual se fundamenta todo el misterio de Cristo. Su amor sobreabundante nos salva a todos. Sin embargo, forma parte de la grandeza del amor de Cristo no dejarnos en la condición de destinatarios pasivos, sino incluirnos en su acción salvífica y, en particular, en su pasión. Lo dice el conocido texto de la carta a los Colosenses: «Completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo, en favor de su Cuerpo, que es la Iglesia» (1, 24).

Esta profunda realidad está admirablemente expresada también en un pasaje del Apocalipsis, en el que se describe la Iglesia como la esposa vestida con un sencillo traje de lino blanco, de tela resplandeciente. Y san Juan dice: «El lino son las buenas acciones de los santos» (19, 8). En efecto, en la vida de los santos se teje la tela resplandeciente, que es el vestido de la eternidad.

Todo viene de Cristo, pero como nosotros le pertenecemos, también lo que es nuestro se hace suyo y adquiere una fuerza que sana. Esto es lo que se quiere decir cuando se habla del «tesoro de la Iglesia», que son las obras buenas de los santos. Rezar para obtener la indulgencia significa entrar en esta comunión espiritual y, por tanto, abrirse totalmente a los demás. En efecto, incluso en el ámbito espiritual nadie vive para sí mismo. La saludable preocupación por la salvación de la propia alma se libera del temor y del egoísmo sólo cuando se preocupa también por la salvación del otro. Es la realidad de la comunión de los santos, el misterio de la «realidad vicaria», de la oración como camino de unión con Cristo y con sus santos. Él nos toma consigo para tejer juntos la blanca túnica de la nueva humanidad, la túnica de tela resplandeciente de la Esposa de Cristo.

Esta doctrina sobre las indulgencias enseña, pues, en primer lugar «lo malo y amargo que es haber abandonado a Dios (cf. «Jr» 2, 19). Los fieles, al ganar las indulgencias, advierten que no pueden expiar con solas sus fuerzas el mal que al pecar se han infligido a sí mismos y a toda la comunidad, y por ello son movidos a una humildad saludable». (18) Además, la verdad sobre la comunión de los santos, que une a los creyentes con Cristo y entre sí, nos enseña lo mucho que cada uno puede ayudar a los demás - vivos o difuntos- para estar cada vez más íntimamente unidos al Padre celestial.

Apoyándome en estas razones doctrinales e interpretando el maternal sentir de la Iglesia, dispongo que todos los fieles, convenientemente preparados, puedan beneficiarse con abundancia, durante todo el Jubileo, del don de la indulgencia, según las indicaciones que acompañan esta Bula (ver decreto adjunto).

11. Estos signos ya forman parte de la tradición de la celebración jubilar. El Pueblo de Dios ha de abrir también su mente para reconocer otros posibles signos de la misericordia de Dios que actúa en el Jubileo. En la Carta apostólica «Tertio millennio adveniente» he indicado algunos que pueden servir para vivir con mayor intensidad la gracia extraordinaria del Jubileo. (19) Los recuerdo ahora brevemente.

Ante todo, el signo de la «purificación de la memoria» , que pide a todos un acto de valentía y humildad para reconocer las faltas cometidas por quienes han llevado y llevan el nombre de cristianos.

El Año Santo es por su naturaleza un momento de llamada a la conversión. Esta es la primera palabra de la predicación de Jesús que, significativamente, está relacionada con la disponibilidad a creer: «Convertíos y creed en la Buena Nueva» («Mc» 1, 15). Este imperativo presentado por Cristo es consecuencia de ser conscientes de que «el tiempo se ha cumplido» («Mc» 1, 15). El cumplimiento del tiempo de Dios se entiende como llamada a la conversión. Ésta es, por lo demás, fruto de la gracia. Es el Espíritu el que empuja a cada uno a «entrar en sí mismo» y a sentir la necesidad de volver a la casa del Padre (cf. «Lc» 15, 17-20). Así pues, el examen de conciencia es uno de los momentos más determinantes de la existencia personal. En efecto, en él todo hombre se pone ante la verdad de su propia vida, descubriendo así la distancia que separa sus acciones del ideal que se ha propuesto.

La historia de la Iglesia es una historia de santidad. El Nuevo Testamento afirma con fuerza esta característica de los bautizados: son «santos» en la medida en que, separados del mundo que está sujeto al Maligno, se consagran al culto del único y verdadero Dios. Esta santidad se manifiesta tanto en la vida de los muchos Santos y Beatos reconocidos por la Iglesia, como en la de una inmensa multitud de hombres y mujeres no conocidos, cuyo número es imposible calcular (cf. «Ap» 7, 9). Su vida atestigua la verdad del Evangelio y ofrece al mundo el signo visible de la posibilidad de la perfección. Sin embargo, se ha de reconocer que en la historia hay también

no pocos acontecimientos que son un antitestimonio en relación con el cristianismo. Por el vínculo que une a unos y otros en el Cuerpo místico, y aún sin tener responsabilidad personal ni eludir el juicio de Dios, el único que conoce los corazones, somos portadores del peso de los errores y de las culpas de quienes nos han precedido. Además, también nosotros, hijos de la Iglesia, hemos pecado, impidiendo así que el rostro de la Esposa de Cristo resplandezca en toda su belleza. Nuestro pecado ha obstaculizado la acción del Espíritu Santo en el corazón de tantas personas. Nuestra poca fe ha hecho caer en la indiferencia y alejado a muchos de un encuentro auténtico con Cristo.

Como Sucesor de Pedro, pido que en este año de misericordia la Iglesia, persuadida de la santidad que recibe de su Señor, se postre ante Dios e implore perdón por los pecados pasados y presentes de sus hijos. Todos han pecado y nadie puede considerarse justo ante Dios (cf. «1 Re» 8, 46). Que se repita sin temor: «Hemos pecado» («Jr» 3, 25), pero manteniendo firme la certeza de que «donde abundó el pecado sobreabundó la gracia» («Rm» 5, 20).

El abrazo que el Padre dispensa a quien, habiéndose arrepentido, va a su encuentro, será la justa recompensa por el humilde reconocimiento de las culpas propias y ajenas, que se funda en el profundo vínculo que une entre sí a todos los miembros del Cuerpo místico de Cristo. Los cristianos están llamados a hacerse cargo, ante Dios y ante los hombres que han ofendido con su comportamiento, de las faltas cometidas por ellos. Que lo hagan sin pedir nada a cambio, profundamente convencidos de que «el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones» («Rm» 5, 5). No dejará de haber personas ecuanímes capaces de reconocer que en la historia del pasado y del presente se han producido y se producen frecuentemente casos de marginación, injusticia y persecución en relación con los hijos de la Iglesia.

Que en este año jubilar nadie quiera excluirse del abrazo del Padre. Que nadie se comporte como el hermano mayor de la parábola evangélica que se niega a entrar en casa para hacer fiesta (cf. «Lc» 25, 25-30). Que la alegría del perdón sea más grande y profunda que cualquier resentimiento. Obrando así, la Esposa aparecerá ante los ojos del mundo con el esplendor de la belleza y santidad que provienen de la gracia del Señor. Desde hace dos mil años, la Iglesia es la cuna en la que María coloca a Jesús y lo entrega a la adoración y contemplación de todos los pueblos. Que por la humildad de la Esposa brille todavía más la gloria y la fuerza de la Eucaristía, que

ella celebra y conserva en su seno. En el signo del Pan y del Vino consagrados, Jesucristo resucitado y glorificado, luz de las gentes (cf. «Lc» 2, 32), manifiesta la continuidad de su Encarnación. Permanece vivo y verdadero en medio de nosotros para alimentar a los creyentes con su Cuerpo y con su Sangre.

Que la mirada, pues, esté puesta en el futuro. El Padre misericordioso no tiene en cuenta los pecados de los que nos hemos arrepentido verdaderamente (cf. «Is» 38, 17). Él realiza ahora algo nuevo y, en el amor que perdona, anticipa los cielos nuevos y la tierra nueva. Que se robustezca, pues, la fe, se acreciente la esperanza y se haga cada vez más activa la caridad, para un renovado compromiso de testimonio cristiano en el mundo del próximo milenio.

12. Un signo de la misericordia de Dios, hoy especialmente necesario, es el de la «caridad», que nos abre los ojos a las necesidades de quienes viven en la pobreza y la marginación. Es una situación que hoy afecta a grandes áreas de la sociedad y cubre con su sombra de muerte a pueblos enteros. El género humano se halla ante formas de esclavitud nuevas y más sutiles que las conocidas en el pasado y la libertad continúa siendo para demasiadas personas una palabra vacía de contenido. Muchas naciones, especialmente las más pobres, se encuentran oprimidas por una deuda que ha adquirido tales proporciones que hace prácticamente imposible su pago. Resulta claro, por lo demás, que no se puede alcanzar un progreso real sin la colaboración efectiva entre los pueblos de toda lengua, raza, nación y religión. Se han de eliminar los atropellos que llevan al predominio de unos sobre otros: son un pecado y una injusticia. Quien se dedica solamente a acumular tesoros en la tierra (cf. «Mt» 6, 19), «no se enriquece en orden a Dios» («Lc» 12, 21).

Así mismo, se ha de crear una nueva cultura de solidaridad y cooperación internacionales, en la que todos -especialmente los Países ricos y el sector privado- asuman su responsabilidad en un modelo de economía al servicio de cada persona. No se ha de retardar el tiempo en el que el pobre Lázaro pueda sentarse junto al rico para compartir el mismo banquete, sin verse obligado a alimentarse de lo que cae de la mesa (cf. «Lc» 16, 19-31). La extrema pobreza es fuente de violencias, rencores y escándalos. Poner remedio a la misma es una obra de justicia y, por tanto, de paz.

El Jubileo es una nueva llamada a la conversión del corazón mediante un cambio de vida. Recuerda a todos que no se debe dar un valor abso-

luto ni a los bienes de la tierra, porque no son Dios, ni al dominio o la pretensión de dominio por parte del hombre, porque la tierra pertenece a Dios y sólo a Él: «La tierra es mía, ya que vosotros sois para mí como forasteros y huéspedes» («Lv» 25, 23). ¡Que este año de gracia toque el corazón de cuantos tienen en sus manos los destinos de los pueblos!

13. Un signo perenne, pero hoy particularmente significativo, de la verdad del amor cristiano es la «memoria de los mártires». Que no se olvide su testimonio. Ellos son los que han anunciado el Evangelio dando su vida por amor. El mártir, sobre todo en nuestros días, es signo de ese amor más grande que compendia cualquier otro valor. Su existencia refleja la suprema palabra pronunciada por Jesús en la cruz: «Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen» («Lc» 23, 34). El creyente que haya tomado seriamente en consideración la vocación cristiana, en la cual el martirio es una posibilidad anunciada ya por la Revelación, no puede excluir esta perspectiva en su propio horizonte existencial. Los dos mil años transcurridos desde el nacimiento de Cristo se caracterizan por el constante testimonio de los mártires.

Además, este siglo que llega a su ocaso ha tenido un gran número de mártires, sobre todo a causa del nazismo, del comunismo y de las luchas raciales o tribales. Personas de todas las clases sociales han sufrido por su fe, pagando con la sangre su adhesión a Cristo y a la Iglesia, o soportando con valentía largos años de prisión y de privaciones de todo tipo por no ceder a una ideología transformada en un régimen dictatorial despiadado. Desde el punto de vista psicológico, el martirio es la demostración más elocuente de la verdad de la fe, que sabe dar un rostro humano incluso a la muerte más violenta y que manifiesta su belleza incluso en medio de las persecuciones más atroces.

Inundados por la gracia del próximo año jubilar, podremos elevar con más fuerza el himno de acción de gracias al Padre y cantar: «Te martyrurum candidatus laudat exercitus». Ciertamente, éste es el ejército de los que «han lavado sus vestiduras y las han blanqueado con la sangre del Cordero» («Ap» 7, 14). Por eso la Iglesia, en todas las partes de la tierra, debe permanecer firme en su testimonio y defender celosamente su memoria. Que el Pueblo de Dios, fortalecido en su fe por el ejemplo de estos auténticos paladines de todas las edades, lenguas y naciones, cruce con confianza el umbral del tercer milenio. Que la admiración por su martirio esté acompañada, en el corazón de los fieles, por el deseo de seguir su ejemplo, con la gracia de Dios, si así lo exigieran las circunstancias.

14. La alegría jubilar no sería completa si la mirada no se dirigiese a aquélla que, obedeciendo totalmente al Padre, engendró para nosotros en la carne al Hijo de Dios. En Belén a María «se le cumplieron los días del alumbramiento» («Lc» 2, 6), y llena del Espíritu Santo dio a luz al Primogénito de la nueva creación. Llamada a ser la Madre de Dios, María vivió plenamente su maternidad desde el día de la concepción virginal, culminándola en el Calvario a los pies de la Cruz. Allí, por un don admirable de Cristo, se convirtió también en Madre de la Iglesia, indicando a todos el camino que conduce al Hijo.

Mujer del silencio y de la escucha, dócil en las manos del Padre, la Virgen María es invocada por todas las generaciones como «dichosa», porque supo reconocer las maravillas que el Espíritu Santo realizó en ella. Nunca se cansarán los pueblos de invocar a la Madre de la misericordia, bajo cuya protección encontrarán siempre refugio. Que ella, que con su hijo Jesús y su esposo José peregrinó hacia el templo santo de Dios, proteja el camino de todos los peregrinos en este año jubilar. Que interceda con especial intensidad en favor del pueblo cristiano durante los próximos meses, para que obtenga la abundancia de gracia y misericordia, a la vez que se alegra por los dos mil años transcurridos desde el nacimiento de su Salvador.

Que la Iglesia alabe a Dios Padre en el Espíritu Santo por el don de la salvación en Cristo Señor, ahora y por siempre.

Dado en Roma, junto a San Pedro, el 29 de noviembre, I domingo de Adviento, del año del Señor de 1998, vigésimo primero de mi Pontificado

Joannes Paulus PP. II

Notas al pie de página

- (1) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. «Gaudium et spes», sobre la Iglesia en el mundo actual, 22.
- (2) Cf. n. 1: «AAS» 71 (1979), 258.
- (3) Cf. Juan Pablo II, Cart. ap. «Redemptionis anno» (20 de abril de 1984): «AAS» 76 (1984), 627.
- (4) Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. «Gaudium et spes», sobre la Iglesia en el mundo actual, 40.
- (5) Cf. Juan Pablo II, Cart. ap. «Tertio millennio adveniente», (10 de noviembre de 1994), 36: «AAS» 87 (1995), 28.
- (6) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. «Gaudium et spes», sobre la Iglesia en el mundo actual, 41.
- (7) Cf. nn. 39-54: «AAS» 87 (1995), 31-37.
- (8) Cf. Conc. Ecum. Vat. II Const. dogm. «Dei Verbum», sobre la divina revelación, 2.4.
- (9) «Poemas dogmáticos, XXXI, Hymnus alias»: «PG» 37, 510-511.
- (10) Cf. «Adversus Haereses», III, 17, «PG» 7, 930.
- (11) Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. «Lumen gentium», sobre la Iglesia, 1.
- (12) Bula «Antiquorum habet» (22 de febrero de 1300): «Bullarium Romanum» III2, p. 94.
- (13) Cf. Juan Pablo II, Carta ap. «Tertio millennio adveniente» (10 de noviembre de 1994), 33: «AAS» 87 (1995), 25.
- (14) Cf. Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal «Reconciliatio et Paenitentia» (2 de diciembre de 1984), 28-34: «AAS» 77 (1985), 250-273.
- (15) «Catecismo de la Iglesia Católica» n. 1446.
- (16) Bula «Aperite portas Redemptori» (6 de enero de 1983), 8: «AAS» 75 (1983), 98.
- (17) «Catecismo de la Iglesia Católica» n. 1472.
- (18) Pablo VI, Const. ap. «Indulgentiarum doctrina» (1 de enero de 1967), 9: «AAS» 59 (1967), 18.
- (19) Cf. nn. 33.37.51: «AAS» (1995), 25-26; 29-30; 36.

*MENSAJE DEL SANTO PADRE PARA LA XXXVI JORNADA MUNDIAL
DE ORACION POR LAS VOCACIONES*

25 DE ABRIL DE 1999 - IV DOMINGO DE PASCUA

"EL PADRE LLAMA A LA VIDA ETERNA"

¡Venerables Hermanos en el Episcopado, Queridísimos Hermanos y Hermanas!

La celebración de la Jornada Mundial de Oración por las Vocaciones, programada para el 25 de abril de 1999, cuarto domingo de Pascua, constituye un anual reclamo a considerar con atención un aspecto fundamental de la vida de la Iglesia: la llamada al ministerio sacerdotal y a la vida consagrada.

En el camino de preparación al Gran Jubileo, el año 1999 abre «los horizontes del creyente según la visión misma de Cristo: la visión del "Padre celestial" (cfr Mt 5,45)» (Tertio millennio adveniente, 49) e invita a reflexionar sobre la vocación que constituye el verdadero horizonte de cada corazón humano: la vida eterna. Propiamente en esta luz se revela toda la importancia de las vocaciones al sacerdocio y a la vida consagrada con las cuales el Padre celestial, de quien «viene toda dádiva perfecta y todo don perfecto» (Sant 1,17), continúa enriqueciendo a su Iglesia.

Un himno de alabanza brota espontáneo del corazón: "Bendito sea Dios, Padre del Señor nuestro Jesucristo" (Ef 1,3) por el don, también en este siglo que está llegando a su fin, de numerosas vocaciones al ministerio sacerdotal y a la vida consagrada en sus diversas formas.

Dios continúa manifestándose Padre a través de hombres y de mujeres que, impulsados por la fuerza del Espíritu Santo, testimonian con la palabra y con las obras, e incluso con el martirio, su entrega sin reservas al servicio de los hermanos. Mediante el ministerio ordenado de Obispos, presbíteros y diáconos, él ofrece garantía permanente de la presencia sacramental de Cristo Redentor (cfr Christifideles laici,22), haciendo crecer la Iglesia, gracias a su específico servicio, en la unidad de un solo cuerpo y en la variedad de vocaciones, ministerios y carismas.

El ha derramado abundantemente el Espíritu en sus hijos de adopción, poniendo de manifiesto en las diversas formas de vida consagrada su amor de Padre, que quiere abarcar la humanidad entera. Es un amor, el suyo, que espera con paciencia y acoge con gozo a quien se ha alejado; que educa y corrige; que sacia el hambre de amor de cada persona. El continúa mostrando horizontes de vida eterna que abren el corazón a la esperanza, aun a pesar de las dificultades, del dolor y de la muerte, especialmente por medio de cuantos han abandonado todo por seguir a Cristo, consagrándose enteramente a la realización del Reino.

En este 1999 dedicado al Padre celestial, quisiera invitar a todos los fieles a reflexionar sobre las vocaciones al ministerio ordenado y a la vida consagrada, siguiendo los pasos de la oración que Jesús mismo nos enseñó, el "Padre nuestro".

1. "Padre nuestro, que estás en el cielo"

Invocar a Dios como Padre significa reconocer que su amor es el manantial de la vida. En el Padre celestial el hombre, llamado a ser su hijo descubre «haber sido elegido antes de la constitución del mundo, para ser santo e irreprochable en su presencia por la caridad» (Ef,1,4). El Concilio Vaticano II recuerda que «Cristo... en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación» (Gaudium et spes, 22). Para la persona humana la fidelidad a Dios es garantía de fidelidad a sí mismo y, de esta manera, de plena realización del propio proyecto de vida.

Toda vocación tiene su raíz en el Bautismo, cuando el cristiano, "renacido por el agua y por el Espíritu" (Jn 3,5) participa del acontecimiento de gracia que a las orillas del río Jordán manifestó a Jesús como "hijo predilecto" en el que el Padre se había complacido (Lc 3,22). En el Bautismo radica, para toda vocación, el manantial de la verdadera fecundidad. Es necesario, por tanto, que se preste especial atención para iniciar a los catecúmenos y a los pequeños en el redescubrimiento del Bautismo, y conseguir establecer una auténtica relación filial con Dios.

2. "Santificado sea tu nombre"

La vocación a ser "santos, porque él es santo" (Lv 11,44) se lleva a cabo cuando se reconoce a Dios el puesto que le corresponde. En nuestro

tiempo, secularizado y también fascinado por la búsqueda de lo sagrado, hay especial necesidad de santos que, viviendo intensamente el primado de Dios en su vida, hagan perceptible su presencia amorosa y providente.

La santidad, don que se debe pedir continuamente, constituye la respuesta más preciosa y eficaz al hambre de esperanza y de vida del mundo contemporáneo. La humanidad necesita presbíteros santos y almas consagradas que vivan diariamente la entrega total de sí a Dios y al prójimo; padres y madres capaces de testimoniar dentro de los muros domésticos la gracia del sacramento del matrimonio, despertando en cuantos se les aproximan el deseo de realizar el proyecto del Creador sobre la familia; jóvenes que hayan descubierto personalmente a Cristo y quedado tan fascinados por él como para apasionar a sus coetáneos por la causa del Evangelio.

3. "Venga a nosotros tu Reino"

La santidad remite al "Reino de Dios", que Jesús representó simbólicamente en el grande y gozoso banquete propuesto a todos, pero destinado sólo a quien acepta llevar la "vestidura nupcial" de la gracia.

La invocación "venga tu Reino" llama a la conversión y recuerda que la jornada terrena del hombre debe estar marcada por la diuturna búsqueda del reino de Dios antes y por encima de cualquier otra cosa. Es una invocación que invita a dejar el mundo de las palabras que se esfuman para asumir generosamente, a pesar de cualquier dificultad y oposición, los compromisos a los que el Señor llama.

Pedir al Señor "venga tu Reino" conlleva, además, considerar la casa del Padre como propia morada, viviendo y actuando según el estilo del Evangelio y amando en el Espíritu de Jesús; significa, al mismo tiempo, descubrir que el Reino es una "semilla pequeña" dotada de una insospechable plenitud de vida, pero expuesta continuamente al riesgo de ser rechazada y pisoteada.

Que cuantos son llamados al sacerdocio o a la vida consagrada acojan con generosa disponibilidad la semilla de la vocación que Dios ha depositado en su corazón. Atrayéndoles a seguir a Cristo con corazón indiviso, el Padre les invita a ser apóstoles alegres y libres del Reino. En la respuesta generosa a la invitación, ellos encontrarán aquella felicidad verdadera a la que aspira su corazón.

4. "Hágase tu voluntad"

Jesús dijo: "Mi alimento es hacer la voluntad del que me envió y acabar su obra" (Jn, 4,34). Con estas palabras, él revela que el proyecto personal de la vida está escrito por un benévolo designio del Padre. Para descubrirlo es necesario renunciar a una interpretación demasiado terrena de la vida, y poner en Dios el fundamento y el sentido de la propia existencia. La vocación es ante todo don de Dios: no es escoger, sino ser escogido; es respuesta a un amor que precede y acompaña. Para quien se hace dócil a la voluntad del Señor la vida llega a ser un bien recibido, que tiende por su naturaleza a transformarse en ofrenda y don.

5. "Danos hoy nuestro pan de cada día"

Jesús hizo de la voluntad del Padre su alimento diario (cfr Jn, 4,34), e invitó a los suyos a gustar aquel pan que sacia el hambre del espíritu: el pan de la Palabra y de la Eucaristía.

A ejemplo de María, es preciso aprender a educar el corazón a la esperanza, abriéndolo a aquel "imposible" de Dios, que hace exultar de gozo y de agradecimiento. Para aquellos que responden generosamente a la invitación del Señor, los acontecimientos agradables y dolorosos de la vida llegan a ser, de esta manera, motivo de coloquio confiado con el Padre, y ocasión de continuo descubrimiento de la propia identidad de hijos predilectos llamados a participar con un papel propio y específico en la gran obra de salvación del mundo, comenzada por Cristo y confiada ahora a su Iglesia.

6. "Perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden"

El perdón y la reconciliación son el gran don que ha hecho irrupción en el mundo desde el momento en que Jesús, enviado por el Padre, declaró abierto "el año de gracia del Señor" (Lc 4,19). Él se hizo "amigo de los pecadores" (Mt 11,19), dio su vida "para la remisión de los pecados" (Mt 26,28) y, por fin, envió a sus discípulos al último confín de la tierra para anunciar la penitencia y el perdón.

Conociendo la fragilidad humana, Dios preparó para el hombre el camino de la misericordia y del perdón como experiencia que compartir -se

es perdonado si se perdona- para que aparezcan en la vida renovada por la gracia los rasgos auténticos de los verdaderos hijos del único Padre celestial.

7. "No nos dejes en la tentación, y líbranos del mal"

La vida cristiana es un proceso constante de liberación del mal y del pecado. Por el sacramento de la Reconciliación el poder de Dios y su santidad se comunican como fuerza nueva que conduce a la libertad de amar, haciendo triunfar el bien.

La lucha contra el mal, que Cristo libró decididamente, está hoy confiada a la Iglesia y a cada cristiano, según la vocación, el carisma y el ministerio de cada uno. Un rol fundamental está reservado a cuantos han sido elegidos al ministerio ordenado: obispos, presbíteros y diáconos. Pero un insustituible y específico aporte es ofrecido también por los Institutos de vida consagrada, cuyos miembros «hacen visible, en su consagración y total entrega, la presencia amorosa y salvadora de Cristo, el consagrado del Padre, enviado en misión» (Vita consecrata, 76).

¿Cómo no subrayar que la promoción de las vocaciones al ministerio ordenado y a la vida consagrada debe llegar a ser compromiso armónico de toda la Iglesia y de cada uno de los creyentes? A éstos manda el Señor: «Rogad al Dueño de la mies para que envíe obreros a su mies» (Lc, 10,2).

Conscientes de esto, nos dirigimos unidos en la oración al Padre celestial, dador de todo bien:

8. Padre bueno, en Cristo tu Hijo nos revelas tu amor, nos abrazas como a tus hijos y nos ofreces la posibilidad de descubrir en tu voluntad los rasgos de nuestro verdadero rostro.

Padre santo, Tú nos llamas a ser santos como tú eres santo. Te pedimos que nunca falten a tu Iglesia ministros y apóstoles santos que, con la palabra y los sacramentos, preparen el camino para el encuentro contigo.

Padre misericordioso da a la humanidad descarriada hombres y mujeres que, con el testimonio de una vida transfigurada a imagen de tu Hijo, caminen alegremente con todos los demás hermanos y hermanas hacia la patria celestial.

Padre nuestro, con la voz de tu Espíritu Santo, y confiando en la materna intercesión de María, te pedimos ardientemente: manda a tu Iglesia sacerdotes, que sean valientes testimonios de tu infinita bondad.

¡Amén!

En el Vaticano, 1° de octubre de 1998, memoria de Santa Teresa del Niño Jesús, Doctora de la Iglesia.

Joannes Paulus PP. II

*MENSAJE DE SU SANTIDAD JUAN PABLO II
PARA LA CELEBRACIÓN
DE LA JORNADA MUNDIAL DE LA PAZ 1 ENERO 1999*

El secreto de la paz verdadera reside en el respeto de los derechos humanos

1. En la primera encíclica, «Redemptor hominis», que dirigí hace casi veinte años a todos los hombres y mujeres de buena voluntad, ya puse de relieve la importancia del respeto de los derechos humanos. La paz florece cuando se observan íntegramente estos derechos, mientras que la guerra nace de su transgresión y se convierte, a su vez, en causa de ulteriores violaciones aún más graves de los mismos (1).

A las puertas de un nuevo año, el último antes del gran jubileo, quisiera reflexionar una vez más sobre este tema de capital importancia con todos vosotros, hombres y mujeres de todas las partes del mundo; con vosotros, responsables políticos y guías religiosos de los pueblos; con vosotros, que amáis la paz y queréis consolidarla en el mundo.

Ésta es la convicción que, con vistas a la Jornada mundial de la paz, deseo compartir con vosotros: cuando la promoción de la dignidad de la persona es el principio conductor que nos inspira; cuando la búsqueda del bien común es el compromiso predominante, entonces es cuando se ponen fundamentos sólidos y duraderos a la edificación de la paz. Por el contrario, si se ignoran o desprecian los derechos humanos, o la búsqueda de intereses particulares prevalece injustamente sobre el bien común, se siembran inevitablemente los gérmenes de la inestabilidad, la rebelión y la violencia.

Respeto de la dignidad humana patrimonio de la humanidad

2. La dignidad de la persona humana es un valor trascendente, reconocido siempre como tal por cuantos buscan sinceramente la verdad. En realidad, la historia entera de la humanidad se debe interpretar a la luz de esta convicción. Toda persona, creada a imagen y semejanza de Dios (cf. Gn 1, 26-28), y por tanto radicalmente orientada a su Creador, está en relación constante con los que tienen su misma dignidad. Por eso, allí donde los derechos y deberes se corresponden y refuerzan mutuamente, la promoción del bien del individuo se armoniza con el servicio al bien común.

La historia contemporánea ha puesto de relieve de manera trágica el peligro que comporta el olvido de la verdad sobre la persona humana. Están a la vista los frutos de ideologías como el marxismo, el nazismo y el fascismo, así como también los mitos de la superioridad racial, del nacionalismo y del particularismo étnico. Igualmente perniciosos, aunque no siempre tan vistosos, son los efectos del consumismo materialista, en el cual la exaltación del individuo y la satisfacción egocéntrica de las aspiraciones personales se convierten en el objetivo último de la vida. En esta perspectiva, las repercusiones negativas sobre los demás son consideradas del todo irrelevantes. Es preciso reafirmar, sin embargo, que ninguna ofensa a la dignidad humana puede ser ignorada, cualquiera que sea su origen, su modalidad o el lugar en que sucede.

Universalidad e indivisibilidad de los derechos humanos

3. En 1998 se ha cumplido el 50º aniversario de la adopción de la «Declaración universal de derechos humanos». Ésta fue deliberadamente vinculada a Carta de las Naciones Unidas, con la que comparte una misma inspiración. La Declaración tiene como premisa básica la afirmación de que el reconocimiento de la dignidad innata de todos los miembros de la familia humana, así como la igualdad e inalienabilidad de sus derechos, es el fundamento de la libertad, de la justicia y de la paz en el mundo (2). Todos los documentos internacionales sucesivos sobre los derechos humanos reiteran esta verdad, reconociendo y afirmando que derivan de la dignidad y del valor inherentes a la persona humana (3).

La Declaración universal es muy clara: reconoce los derechos que proclama, no los otorga; en efecto, éstos son inherentes a la persona humana y a su dignidad. De aquí se desprende que nadie puede privar legítimamente de estos derechos a uno sólo de sus semejantes, sea quien sea, porque sería ir contra su propia naturaleza. Todos los seres humanos, sin excepción, son iguales en dignidad. Por la misma razón, tales derechos se refieren a todas las fases de la vida y en cualquier contexto político, social, económico o cultural. Son un conjunto unitario, orientado decididamente a la promoción de cada uno de los aspectos del bien de la persona y de la sociedad.

Los derechos humanos son agrupados tradicionalmente en dos grandes clases que incluyen, por una parte, los derechos civiles y políticos y, por otra, los económicos, sociales y culturales. Ambas clases están garantizadas, si bien en grado diverso, por acuerdos internacionales; en efecto, los derechos

humanos están estrechamente entrelazados unos con otros, siendo expresión de aspectos diversos del único sujeto, que es la persona. La promoción integral de todas las clases de los derechos humanos es la verdadera garantía del pleno respeto por cada uno de los derechos.

La defensa de la universalidad y de la indivisibilidad de los derechos humanos es esencial para la construcción de una sociedad pacífica y para el desarrollo integral de individuos, pueblos y naciones. La afirmación de esta universalidad e indivisibilidad no excluye, en efecto, diferencias legítimas de índole cultural y política en la actuación de cada uno de los derechos, siempre que, en cualquier caso, se respeten los términos fijados por la Declaración universal para toda la humanidad.

Teniendo muy presentes estos presupuestos fundamentales, quisiera ahora destacar algunos derechos específicos, que hoy parecen estar particularmente expuestos a violaciones más o menos manifiestas.

El derecho a la vida

4. Entre ellos, el primero es el derecho fundamental a la vida. La vida humana es sagrada e inviolable desde su concepción hasta su término natural. «No matar» es el mandamiento divino que señala el límite extremo, que nunca es lícito traspasar. «La eliminación directa y voluntaria de un ser humano inocente es siempre gravemente inmoral» (4).

El derecho a la vida es inviolable. Esto implica una opción positiva, una opción por la vida. El desarrollo de una cultura orientada en este sentido se extiende a todas las circunstancias de la existencia y asegura la promoción de la dignidad humana en cualquier situación. Una auténtica cultura de la vida, al mismo tiempo que garantiza el derecho a venir al mundo a quien aún no ha nacido, protege también a los recién nacidos, particularmente a las niñas, del crimen del infanticidio. Asegura igualmente a los minusválidos el desarrollo de sus posibilidades y la debida atención a los enfermos y ancianos. Un reto que suscita profundas inquietudes proviene de los recientes descubrimientos en el campo de la ingeniería genética. Para que la investigación científica en dicho ámbito esté al servicio de la persona, es preciso que esté acompañada en cada fase por una atenta reflexión ética, que inspire adecuadas normas jurídicas para salvaguardar la integridad de la vida humana. Jamás la vida puede ser degradada a objeto.

Optar por la vida conlleva el rechazo de toda forma de violencia. La violencia de la pobreza y del hambre, que aflige a tantos seres humanos; la de los conflictos armados; la de la difusión criminal de las drogas y el tráfico de armas; la de los daños insensatos al ambiente natural (5). El derecho a la vida debe ser promovido y tutelado en cualquier circunstancia con oportunas garantías legales y políticas, puesto que ninguna ofensa contra el derecho a la vida, contra la dignidad de cada persona, es irrelevante.

La libertad religiosa, centro de los derechos humanos

5. La religión expresa las aspiraciones más profundas de la persona humana, determina su visión del mundo y orienta su relación con los demás. En el fondo, ofrece la respuesta a la cuestión sobre el verdadero sentido de la existencia, tanto en el ámbito personal como en el social. La libertad religiosa, por tanto, es como el corazón mismo de los derechos humanos. Es inviolable hasta el punto de exigir que se reconozca a la persona incluso la libertad de cambiar de religión, si así lo pide su conciencia. En efecto, cada uno debe seguir la propia conciencia en cualquier circunstancia y no puede ser obligado a obrar en contra de ella (6). Precisamente por eso, nadie puede ser obligado a aceptar por la fuerza una determinada religión, sean cuales fueren las circunstancias o los motivos.

La Declaración universal de derechos humanos reconoce que el derecho a la libertad religiosa incluye el derecho a manifestar las propias creencias, tanto individualmente como con otros, en público o en privado (7). A pesar de ello, existen aún hoy lugares en los que el derecho a reunirse por motivos de culto, o no es reconocido o está limitado a los miembros de una sola religión. Esta grave violación de uno de los derechos fundamentales de la persona es causa de enormes sufrimientos para los creyentes. Cuando un Estado concede un estatuto especial a una religión, esto no puede hacerse en detrimento de las otras. Sin embargo, es notorio que hay naciones en las que individuos, familias y grupos enteros siguen siendo discriminados y marginados a causa de su credo religioso.

Tampoco se debe pasar por alto otro problema indirectamente relacionado con la libertad religiosa. A veces se crean entre comunidades o pueblos de diferentes convicciones y culturas religiosas tensiones crecientes que, por la pasión suscitada, terminan por transformarse en conflictos violentos. El recurso a la violencia en nombre del propio credo religioso es una deformación de las enseñanzas mismas de las principales religiones. Como han

repetido tantas veces diversos exponentes religiosos, también yo reitero que el uso de la violencia no puede tener nunca una fundada justificación religiosa, y tampoco promueve el auge del auténtico sentimiento religioso.

El derecho a participar

6. Cada ciudadano tiene derecho a participar en la vida de la propia comunidad. Ésta es una convicción generalmente compartida hoy en día. No obstante, este derecho se desvanece cuando el proceso democrático pierde su eficacia a causa del favoritismo y los fenómenos de corrupción, los cuales no solamente impiden la legítima participación en la gestión del poder, sino que obstaculizan el acceso mismo a un disfrute equitativo de los bienes y servicios comunes. Incluso las elecciones pueden ser manipuladas con el fin de asegurar la victoria de ciertos partidos o personas. Se trata de una ofensa a la democracia que conlleva consecuencias muy serias, puesto que los ciudadanos, además del derecho, tienen también la responsabilidad de participar; cuando se les impide esto, pierden la esperanza de poder intervenir eficazmente y se abandonan a una actitud de indiferencia pasiva. De este modo, se hace prácticamente imposible el desarrollo de un sano sistema democrático.

Recientemente se han adoptado diversas medidas para asegurar elecciones legítimas en Estados que intentan pasar con dificultad de una forma de totalitarismo a un régimen democrático. Sin embargo, aun siendo útiles y eficaces en situaciones de emergencia, tales iniciativas no eximen del esfuerzo que conlleva la creación en los ciudadanos de una plataforma de convicciones compartidas, con las cuales se evite definitivamente la manipulación del proceso democrático.

En el ámbito de la comunidad internacional, las naciones y los pueblos tienen derecho a participar en las decisiones que con frecuencia modifican profundamente su modo de vivir. El carácter técnico de ciertos problemas económicos provoca la tendencia a limitar su discusión a círculos restringidos, con el consiguiente peligro de concentración del poder político y financiero en un número limitado de gobiernos o grupos de interés. La búsqueda del bien común nacional e internacional exige poner en práctica, también en el campo económico, el derecho de todos a participar en las decisiones que les conciernen.

Una forma particularmente grave de discriminación

7. Una de las formas más dramáticas de discriminación consiste en negar a grupos étnicos y minorías nacionales el derecho fundamental a existir como tales. Esto ocurre cuando se intenta su supresión o deportación, o también cuando se pretende debilitar su identidad étnica hasta hacerlos irreconocibles. ¿Se puede permanecer en silencio ante crímenes tan graves contra la humanidad? Ningún esfuerzo ha de considerarse excesivo cuando se trata de poner término a semejantes aberraciones, indignas de la persona humana.

Un signo positivo de la creciente voluntad de los Estados de reconocer la propia responsabilidad en la protección de las víctimas de tales crímenes y en el compromiso por prevenirlos, es la reciente iniciativa de una Conferencia diplomática de las Naciones Unidas, que, con una deliberación específica, ha aprobado los Estatutos de un Tribunal penal internacional, destinado a determinar las culpas y castigar a los responsables de los crímenes de genocidio, crímenes contra la humanidad, crímenes de guerra y de agresión. Esta nueva institución, si se constituye sobre buenas bases jurídicas, podría contribuir progresivamente a asegurar a escala mundial una tutela eficaz de los derechos humanos.

Derecho a la propia realización

8. Todo ser humano posee capacidades innatas que han de ser desarrolladas. De ello depende la plena realización de su personalidad y también su conveniente inserción en el contexto social del propio ambiente. Por eso es necesario, ante todo, proveer a la educación apropiada de quienes comienzan la aventura de la vida, pues de ello depende su éxito futuro.

Desde este punto de vista, ¿cómo no preocuparse al ver que, en algunas de las regiones más pobres del mundo, las oportunidades de formación, especialmente por lo que se refiere a la instrucción primaria, en realidad están disminuyendo? Esto se debe a veces a la situación económica del país, que no permite retribuir convenientemente a los profesores. En otros casos, parece haber dinero disponible para proyectos de prestigio o para la educación secundaria, pero no para la primaria. Cuando se limitan las oportunidades formativas, especialmente para las niñas, se predisponen estructuras de discriminación que pueden influir sobre el desarrollo integral de la sociedad. El mundo acabaría por estar dividido según un nuevo criterio: por

una parte, Estados e individuos dotados de tecnologías avanzadas y, por otra, países y personas con conocimientos y aptitudes muy limitadas. Como es fácil intuir, esto no haría más que reforzar las ya notables desigualdades económicas existentes no sólo entre los Estados sino incluso dentro de ellos. La educación y la formación profesional deben estar en primera línea, tanto en los planes de los países en vías de desarrollo como en los programas de renovación urbana y rural de los pueblos económicamente más avanzados.

Otro derecho fundamental, de cuya realización depende la consecución de un nivel digno de vida es el derecho al trabajo. Sin él, ¿cómo se pueden adquirir los alimentos, los vestidos, la casa, la asistencia médica y tantas otras necesidades de la vida? Sin embargo, la falta de trabajo representa hoy un grave problema: es incontable el número de personas que en muchas partes del mundo están afectadas por el desolador fenómeno del desempleo. Es necesario y urgente que todos, especialmente los que tienen en sus manos los hilos del poder político o económico, hagan todo lo posible para poner remedio a una situación tan penosa. Aun siendo necesarias, no es posible limitarse a las intervenciones de emergencia en caso de desempleo, enfermedad o circunstancias semejantes que no dependen de la voluntad de cada sujeto (8), sino que se ha de trabajar para que los parados puedan asumir la responsabilidad de su propia existencia, emancipándose de un régimen de asistencialismo humillante.

Progreso global en solidaridad

9. La rápida carrera hacia la globalización de los sistemas económicos y financieros, a su vez, hace más clara la urgencia de establecer quién debe garantizar el bien común y global, y la realización de los derechos económicos y sociales. El libre mercado de por sí no puede hacerlo, ya que, en realidad, existen muchas necesidades humanas que no tienen salida en el mercado. «Por encima de la lógica de los intercambios a base de los parámetros y de sus formas justas, existe algo que es debido al hombre porque es hombre, en virtud de su eminente dignidad» (9).

Los efectos de las recientes crisis económicas y financieras han repercutido gravemente sobre muchas personas, reducidas a condiciones de extrema pobreza. Muchas de ellas desde hacía poco tiempo habían alcanzado una situación que justificaba su esperanza con vistas al futuro. Sin ninguna responsabilidad por su parte, tales esperanzas se han visto cruelmente truncadas, con consecuencias trágicas para ellos y para sus hijos. Y ¿cómo ignorar los efectos de las fluctuaciones de los mercados financieros? Es urgente

una nueva visión de progreso global en la solidaridad, que prevea un desarrollo integral y sostenible de la sociedad, permitiendo a cada uno de sus miembros llevar a cabo sus potencialidades.

En este contexto, dirijo un llamamiento apremiante a los que tienen la responsabilidad a escala mundial de las relaciones económicas, para que se interesen por la solución del problema acuciante de la deuda externa de las naciones más pobres. A este respecto, instituciones financieras internacionales han tomado una iniciativa concreta digna de aprecio. Dirijo mi llamamiento a todos los que están interesados en este problema, especialmente a las naciones más ricas, para que den el apoyo necesario que asegure el pleno éxito de esta iniciativa. Es preciso un esfuerzo rápido y vigoroso que permita al mayor número posible de países, frente al año 2000, salir de una situación ya insostenible. Estoy seguro de que el diálogo entre las instituciones competentes, si está animado por una voluntad de entendimiento, llevará a una solución satisfactoria y definitiva. De ese modo, será posible un desarrollo duradero para las naciones más desfavorecidas, y el milenio que tenemos por delante será también para ellas un tiempo de esperanza renovada.

Responsabilidad con respecto al medio ambiente

10. Con la promoción de la dignidad humana se relaciona el derecho a un medio ambiente sano, ya que éste pone de relieve el dinamismo de las relaciones entre el individuo y la sociedad. Un conjunto de normas internacionales, regionales y nacionales sobre el medio ambiente está dando gradualmente forma jurídica a este derecho. Sin embargo, por sí solas, las medidas jurídicas no son suficientes. El peligro de daños graves a la tierra y al mar, al clima, a la flora y a la fauna, exige un cambio profundo en el estilo de vida típico de la moderna sociedad de consumo, particularmente en los países más ricos. No se debe subestimar otro riesgo, aunque sea menos drástico: empujados por la necesidad, los que viven míseramente en las áreas rurales pueden llegar a explotar por encima de sus límites la poca tierra de que disponen. Por eso, se debe favorecer una formación específica que les enseñe cómo armonizar el cultivo de la tierra con el respeto al medio ambiente.

El presente y el futuro del mundo dependen de la salvaguardia de la creación, porque hay una constante interacción entre la persona humana y la naturaleza. El poner el bien del ser humano en el centro de la atención por

el medio ambiente es, en realidad, el modo más seguro para salvaguardar la creación, pues así se estimula la responsabilidad de cada uno en relación con los recursos naturales y su uso racional.

El derecho a la paz

11. La promoción del derecho a la paz asegura, en cierto modo, el respeto de todos los otros derechos, porque favorece la construcción de una sociedad en cuyo seno las relaciones de fuerza se sustituyen por relaciones de colaboración con vistas al bien común. La situación actual prueba sobradamente el fracaso del recurso a la violencia como medio para resolver los problemas políticos y sociales. La guerra destruye, no edifica; debilita las bases morales de la sociedad y crea ulteriores divisiones y tensiones persistentes. No obstante, las noticias continúan hablando de guerras y conflictos armados, con un sinfín de víctimas. ¡Cuántas veces mis predecesores y yo mismo hemos implorado el fin de estos horrores! Continuaré haciéndolo hasta que se comprenda que la guerra es el fracaso de todo auténtico humanismo (10).

Gracias a Dios, son muchos los pasos que se han dado en algunas regiones hacia la consolidación de la paz. Se debe reconocer el gran mérito de aquellos políticos decididos que tienen el valor de continuar las negociaciones incluso cuando la situación parece hacerlas imposibles. Pero, a la vez, ¿cómo no denunciar las matanzas que continúan en otras partes, con la deportación de pueblos enteros de sus tierras y la destrucción de casas y cultivos? Ante las víctimas ya incontables, me dirijo a los responsables de las naciones y a los hombres de buena voluntad para que acudan en auxilio de los que están implicados en atroces conflictos, especialmente en Africa, tal vez inspirados por intereses económicos externos, y les ayuden a poner fin a los mismos. Un paso concreto en este sentido es seguramente la abolición del tráfico de armas hacia los países en guerra y el apoyo a los responsables de esos pueblos en la búsqueda de la vía del diálogo. ¡Ésta es la vía digna del hombre; ésta es la vía de la paz!

Mi pensamiento se dirige con aflicción a quienes viven y crecen en un ambiente de guerra, a quienes no han conocido más que conflictos y violencias. Los que sobrevivan llevarán para el resto de su vida las heridas de tan terrible experiencia. Y ¿qué decir de los niños soldados? ¿Se puede aceptar en algún caso que se arruinen así estas vidas apenas estrenadas? Adiestrados para matar, y a menudo empujados a hacerlo, estos niños tendrán graves problemas en su posterior inserción en la sociedad civil. Si se interrumpe su

educación y se daña su capacidad de trabajo, ¿qué consecuencias para su futuro! Los niños tienen necesidad de paz; tienen derecho a ella.

Al recuerdo de estos niños quisiera unir el de los muchachos víctimas de las minas antipersonales y de otros medios de guerra. A pesar de los esfuerzos ya realizados para limpiar los campos minados, se asiste ahora a una paradoja increíble e inhumana: desobedeciendo a la voluntad claramente expresada por los gobiernos y los pueblos de poner definitivamente fin al uso de un arma tan perversa, se han seguido colocando otras minas en lugares ya limpiados.

Gérmenes de guerra se difunden también por la proliferación masiva e incontrolada de armas ligeras que, al parecer, circulan libremente de un área de conflicto a otra, sembrando violencia a lo largo de su recorrido. Corresponde a los gobiernos adoptar medidas apropiadas para el control de la producción, la venta, la importación y la exportación de estos instrumentos de muerte. Sólo de ese modo es posible afrontar eficazmente en su conjunto el problema del considerable tráfico ilícito de armas.

Una cultura de los derechos humanos, responsabilidad de todos

12. No es posible ahora extendernos sobre este punto. Quisiera destacar, sin embargo, que ningún derecho humano está seguro si no nos comprometemos a tutelarlos todos. Cuando se acepta sin reaccionar la violación de uno cualquiera de los derechos humanos fundamentales, todos los demás están en peligro. Es indispensable, por lo tanto, un planteamiento global del tema de los derechos humanos y un compromiso serio en su defensa. Sólo cuando una cultura de los derechos humanos, respetuosa con las diversas tradiciones, se convierte en parte integrante del patrimonio moral de la humanidad, se puede mirar con serenidad y confianza al futuro.

En efecto, ¿cómo podría existir la guerra, si cada derecho humano fuera respetado? El respeto integral de los derechos humanos es el camino más seguro para estrechar relaciones sólidas entre los Estados. La cultura de los derechos humanos no puede ser sino cultura de paz. Toda violación de los mismos contiene en sí el germen de un posible conflicto. Ya mi venerado predecesor el siervo de Dios Pío XII, al final de la segunda guerra mundial, hacía la pregunta: «Cuando un pueblo es expulsado por la fuerza, ¿quién tendría el valor de prometer seguridad al resto del mundo en el contexto de una paz duradera?» (11).

Para promover una cultura de los derechos humanos que repercuta en las conciencias, es necesaria la colaboración de todas las fuerzas sociales. Quisiera referirme específicamente al papel de los medios de comunicación social, tan importantes en la formación de la opinión pública y, por consiguiente, en la orientación de los comportamientos de los ciudadanos. Al mismo tiempo que es innegable su responsabilidad en aquellas violaciones de los derechos humanos que tienen su origen en la exaltación de la violencia eventualmente fomentada en ellos, es justo reconocerles el mérito de las nobles iniciativas de diálogo y solidaridad que han madurado gracias a los mensajes difundidos en los mismos medios en favor de la comprensión recíproca y de la paz.

Tiempo de opciones, tiempo de esperanza

13. El nuevo milenio está ya a las puertas y su cercanía ha alimentado en los corazones de muchos la esperanza de un mundo más justo y solidario. Es una aspiración que puede, más aún, debe ser llevada a término.

En esta perspectiva, me dirijo ahora en particular a todos vosotros, queridos hermanos y hermanas en Cristo, que en las distintas partes del mundo tomáis el Evangelio como norma de vida: ¡hacedos heraldos de la dignidad del hombre! La fe nos enseña que toda persona ha sido creada a imagen y semejanza de Dios. Ante el rechazo del hombre, el amor del Padre celestial permanece fiel; su amor no tiene fronteras. Él ha enviado a su Hijo Jesús para redimir a cada persona, restituyéndole su plena dignidad (12). Ante tal actitud, ¿cómo podríamos excluir a alguno de nuestra atención? Al contrario, debemos reconocer a Cristo en los más pobres y marginados, a los que la Eucaristía, comunión con el cuerpo y la sangre de Cristo ofrecidos por nosotros, nos compromete a servir (13). Como indica claramente la parábola del rico, que quedará siempre sin nombre, y del pobre llamado Lázaro, «en el fuerte contraste entre ricos insensibles y pobres necesitados de todo, Dios está de parte de estos últimos» (14). También nosotros debemos ponernos de su parte.

El tercer año, y último, de preparación al jubileo está marcado por una peregrinación espiritual hacia el Padre: cada uno es invitado a un camino de auténtica conversión, que conlleva el abandono del mal y la positiva elección del bien. Ya en el umbral del año 2000, es deber nuestro tutelar con renovado empeño la dignidad de los pobres y de los marginados y reconocer concretamente los derechos de los que no tienen derechos. Elevemos juntos

la voz por ellos, viviendo en plenitud la misión que Cristo ha confiado a sus discípulos. Éste es el espíritu del jubileo ya inminente (15).

Jesús nos ha enseñado a llamar a Dios con el nombre de Padre, «Abbá», revelándonos así la profundidad de nuestra relación con él. Su amor a cada persona y a toda la humanidad es infinito y eterno. Son elocuentes a este propósito las palabras de Dios en el libro del profeta Isaías:

«¿Acaso olvida una mujer a su niño de pecho, sin compadecerse del hijo de sus entrañas? Pues aunque éstas llegasen a olvidar, yo no te olvido. Míralo, en las palmas de mis manos te tengo tatuada» (Is 49, 15-16).

Aceptemos la invitación a compartir este amor. En él está el secreto del respeto de los derechos de cada mujer y de cada hombre. El alba del nuevo milenio nos encontrará así mejor dispuestos para construir juntos la paz.

Vaticano, 8 de diciembre de 1998.

Joannes Paulus PP. II

NOTAS

- (1) Cf. «Redemptor hominis», (4 de marzo de 1979), 17: AAS 71 (1979) 296.
- (2) «Declaración universal de derechos humanos», Preámbulo, primer párrafo.
- (3) Véase, en particular, la «Declaración de Viena» (25 de junio de 1993), Preámbulo, 2.
- (4) *Evangelium vitae* (25 de marzo de 1995), 57: «AAS» 87 (1995) 465.
- (5) Cf. *ib.*, 10, l.c., 412.
- (6) Cf. «*Dignitatis humanae*», 3.
- (7) Cf. art. 18.
- (8) Cf. «Declaración universal de derechos humanos», art. 25, 1.
- (9) «*Centesimus annus*» (1 de mayo de 1991), 34: «AAS» 83 (1991) 836.
- (10) Cf. a este propósito el «Catecismo de la Iglesia católica», nn. 2307-2317.
- (11) Discurso a una comisión del Congreso de los Estados Unidos de América (21 de agosto de 1945): «*Discorsi e Radiomessaggi di S.S. Pio XII*», VII (1945-1946), 141.
- (12) Cf. «Redemptor hominis» (4 de marzo de 1979), 13-14: «AAS» 71 (1979) 282-286.
- (13) Cf. «Catecismo de la Iglesia católica», n. 1397.
- (14) «*Angelus*» del 27 de septiembre de 1998, n. 1: «*L'Osservatore Romano*», edición semanal en lengua española, 2 de octubre de 1998, p. 1.
- (15) Cf. «*Tertio millennio adveniente*» (10 de noviembre de 1994), 49-51: «AAS» 87 (1995) 35-36.

Santo Padre

1. Discuso del Arzobispo de Sevilla al Santo Padre con ocasión de la visita *Ad limina*.
2. Discurso al durante la Visita *Ad limina*.
3. Catequesis del Santo Padre en la audiencia general. 1-VII-98.
4. Catequesis del Santo Padre en la audiencia general. 8-VII-98.
5. Saludo del Santo Padre a los Peregrinos. 8-VII-98.
6. Carta en agradecimiento por el regalo del Obispo.

2. Visita "Ad limina"

*SALUDO DEL ARZOBISPO DE SEVILLA AL SANTO PADRE
EN NOMBRE LOS OBISPOS DE LAS PROVINCIAS ECLESIASTICAS
DE GRANADA, DE SEVILLA Y DE VALENCIA CON OCASIÓN
DE LA VISITA "AD LIMINA"*

Beatísimo Padre,

Los obispos de las provincias eclesiásticas de Granada, de Sevilla y de Valencia hemos venido a Roma para venerar los sepulcros de los santos Apóstoles Pedro y Pablo y para encontrarnos con Vuestra Santidad, Sucesor de Pedro y Obispo de Roma.

Sean nuestras primeras palabras de gratitud y de admiración a Vuestra persona, magisterio y actividad pastoral. Estamos recibiendo continuamente el estímulo de vuestro incansable esfuerzo por servir a todas las Iglesia, nos sentimos iluminados por el lúcido magisterio, seguimos con interés vuestra presencia en los más distintos lugares, siempre fortaleciendo la fe y siendo constructor de la unidad de la Iglesia.

De una manera particular, queremos agradecer a Vuestra Santidad el constante aliento para seguir en ese proyecto de nueva evangelización y por la permanente y valiente defensa de los derechos de los más débiles. Vuestro constante magisterio y los gestos personales en apoyo a la justicia y de la superación del secularismo y del subjetivismo moral nos ayudan en la orientación y servicio a nuestras Iglesias, a las que, siempre en comunión con el Romano Pontífice, tratamos de enseñar, gobernar y santificar.

No podemos olvidar, Beatísimo Padre, las visitas pastorales que habéis hecho a nuestras diócesis y que tan abundantes frutos de una renovada vida cristiana nos dejaron. Queremos también recordar la reciente visita a Cuba, una Iglesia tan unida a las nuestras de España, y en la que pudimos comprobar vuestro amor y reconocimiento a la labor evangelizadora allí realizada.

Con Vuestra Santidad peregrinamos hacia la gran conmemoración de los dos mil años de la Encarnación del Verbo de Dios. Nuestras diócesis se están preparando para el gran jubileo con programas pastorales adecuados y siempre siguiendo las pautas marcadas por la carta Tertio millennio adve-

niente. Verdadero tiempo de gracias el de estos años que nos hace reflexionar y vivir, con renovada profundidad espiritual, el misterio de la Santísima Trinidad.

Renovamos, Beatísimo Padre, nuestra fidelidad a la Sede de Pedro y a Vuestra augusta persona, le agradecemos el magisterio y el ejemplo, y pedimos humilde y filialmente vuestra bendición para nuestras Iglesias, para nuestros sacerdotes y consagrados, para nuestros pobres y desvalidos, para las familias y los trabajadores, para todo el pueblo de Dios que peregrina en nuestras diócesis de las provincias eclesiásticas de Granada, de Sevilla y de Valencia. De una manera particular solicitamos vuestra bendición para planes pastorales de preparación y celebración del jubileo del año 2000.

**DISCURSO AL CUARTO GRUPO DE OBISPOS ESPAÑOLES
EN VISITA AD LIMINA
(7-VII-1998)**

Queridos hermanos en el episcopado:

1. Es para mí un motivo de alegría tener este encuentro con ocasión de vuestra visita «ad limina», en la que el Señor nos concede la oportunidad de vivir con renovada intensidad, junto a la tumba de los apóstoles Pedro y Pablo, la experiencia de comunión eclesial en la caridad y de fidelidad a la fe recibida, fortaleciendo el compromiso evangelizador y avivando el ministerio de continuar la misión encomendada por Cristo a los Apóstoles.

Agradezco cordialmente a mons. Carlos Amigo Vallejo, arzobispo de Sevilla, las amables palabras que me ha dirigido, interpretando los sentimientos de afecto y adhesión de todos vosotros, pastores puestos a la cabeza del pueblo de Dios que vive en el levante y sur del suelo peninsular español, así como en las islas Baleares y Canarias. Os saludo a todos cordialmente, a los arzobispos de Sevilla, Valencia y Granada, a los obispos de las respectivas diócesis sufragáneas y a los obispos auxiliares. Como Pastor de toda la Iglesia siento vuestra cercanía y unión «con lazos de unidad, de amor y de paz» (Lumen gentium, 22), os acompaño en vuestros desvelos pastorales como servidores del Evangelio (cf. Lumen gentium, 24. 27) y os aliento a que «no os canséis de hacer el bien» (2 Ts 3, 13).

2. El Evangelio llegó a vuestras tierras ya en los albores del cristianismo, creando comunidades de fe que han compartido la suerte de la Iglesia en las diversas etapas de su itinerario casi bimilenario. Han sentido el calor de la tradición apostólica, acogiendo con gozo su mensaje de salvación; han contribuido con sus concilios particulares a la articulación de la fe y el afianzamiento de un estilo de vida coherente con la verdad profesada; han conocido la persecución y experimentado la zozobra de las desviaciones doctrinales; han sabido vivir calladamente bajo el predominio de otras culturas y creencias y participado al restablecimiento de la fe que originariamente habla alentado en su corazón; han asistido de cerca a los grandes movimientos de reforma de la Iglesia y colaborado al gran esfuerzo misionero en la evangelización del nuevo mundo; en fin, han vivido y están viviendo el fascinante momento actual, en el que toda la comunidad eclesial, bajo el

impulso dado por el concilio Vaticano II, se siente profundamente comprometida en vivir el evangelio de Cristo con autenticidad y proclamarlo con todo su esplendor a los hombres de hoy.

Las muchas vicisitudes históricas por las que han pasado vuestros pueblos han forjado la tradición de vuestras gentes y han creado un rico patrimonio, que hoy podéis exhibir ante el mundo en tantas obras de arte, cultura y civilización. Esta herencia tiene hondas raíces cristianas, cuya tradición, antiquísima, ha llegado hasta hoy con obras literarias y monumentos que no han de caer en el olvido y que merecen ser estudiados y venerados como don precioso a vuestras Iglesias y a vuestros pueblos.

También habéis heredado abundantes frutos de santidad surgidos en las más dispares circunstancias. De entre ellos no faltan insignes ejemplos de dedicación al ministerio apostólico, que pueden inspirar vuestro quehacer de hoy, como Leandro e Isidoro; Pedro Pascual, obispo mártir de Jaén; Juan de Ávila, patrono del clero español, y el monje Jerónimo Hernando de Talavera, el agustino Tomás de Villanueva y el sevillano Juan de Ribera, arzobispos de Valencia y fundadores de sendos colegios para la formación de sacerdotes. Yo mismo, hace pocos años, durante mi primera visita a España, tuve la dicha en Sevilla de proclamar beata a sor Ángela de la Cruz, digna continuadora de la tradición de entrega y caridad cristiana hacia los más desvalidos, que siglos atrás había distinguido a Juan de Dios y Juan Grande.

3. Quisiera en esta ocasión reflexionar con vosotros sobre algunos de los retos más importantes que en este momento os corresponde afrontar para que vuestras comunidades eclesiales, como hicieran antaño, sean también hoy fieles a su «misión de anunciar el reino de Cristo y de Dios, de establecerlo en medio de todas las gentes» (Lumen gentium, 5) y de comunicar a todos la gracia y la verdad de Cristo.

Los actos celebrados en las sedes metropolitanas de vuestras provincias eclesiásticas durante mi citada visita a España tienen, en cierto modo, un significado emblemático, válido también para hoy, y cuyo interés sobrepasa los límites locales en que tuvieron lugar. En Valencia ordené a un gran número de sacerdotes, en Granada tuve un encuentro con los educadores en la fe y en Sevilla beatifiqué, como he dicho, a sor Angela de la Cruz, ejemplo de caridad cristiana. Estos hechos destacan los aspectos esenciales que caracterizan la iglesia de todos los tiempos como comunidad que se reúne

en torno a Cristo vivo y celebra su presencia, que proclama el Evangelio a todas las gentes y lo infunde en lo más íntimo de sus corazones, y que se distingue por su decidido e incondicional amor a los hermanos (cf. Hch 2, 42-45; Jn 13, 35).

4. La reforma litúrgica ha sido uno de los frutos más visibles y que con mayor entusiasmo han sido acogidos por el pueblo de Dios. En ello hemos de ver no solamente el afán de cambio que parece caracterizar nuestra época o el legítimo deseo de acomodar la celebración de los misterios sagrados a la sensibilidad y cultura de nuestros días. Tras este fenómeno se esconde, en realidad, la aspiración de los creyentes a vivir y expresar su más honda y auténtica identidad de discípulos reunidos en torno a Cristo, presente en medio de ellos, de manera inigualable a través de su Palabra y los sacramentos, especialmente la Eucaristía (cf. Sacrosanctum Concilium, 7). De esta manera, no solamente se construye sobre base firme y duradera el edificio de la fe (cf. Lc 6 48), sino que toda comunidad cristiana se hace consciente de que ha de celebrar el misterio de Cristo, Salvador del género humano, y que ha de anunciarlo y darlo a conocer abiertamente a los hombres de hoy, venciendo la tentación, sentida a veces dentro y fuera de su seno, de atribuir a la Iglesia otras identidades e intereses. En efecto, la Iglesia vive más de lo que recibe de su Señor que de aquello que puede hacer solamente con sus fuerzas. También en este aspecto hemos de reconocer con el Apóstol: «con sumo gusto seguiré gloriándome sobre todo en mis flaquezas, para que habite en mí la fuerza de Cristo» (2 Co 12, 9).

Por eso, en un ambiente que a veces tiende a trivializar las convicciones más profundas, es particularmente importante educar a los fieles para que sientan la necesidad interior de acercarse con frecuencia a recibir los sacramentos, de participar activamente en las celebraciones litúrgicas y de reunirse el domingo con los otros hermanos para celebrar la Pascua del Señor en el sacramento de la Nueva Alianza. A nadie le ha de faltar para ello el apoyo de la entera comunidad cristiana. A este respecto, es útil recordar que corresponde a los obispos de manera particular el preocuparse «para que el domingo sea reconocido por todos los fieles santificado y celebrado como verdadero «día del Señor», en el que la Iglesia se reúne para renovar el recuerdo de su misterio pascual con la escucha de la palabra de Dios, la ofrenda del sacrificio del Señor, la santificación del día mediante la oración, las obras de caridad y la abstención del trabajo» (S. Congregación para los obispos, *Ecclesiae imago*, Directorio para el ministerio pastoral de los obispos, 29 de febrero de 1973, 86).

5. Constató con satisfacción cómo vosotros, junto con los otros obispos de España, tratáis de iluminar desde el Evangelio todos los ámbitos de la vida del hombre y de la sociedad, sin excluir la dimensión moral y social. Este aspecto de vuestro ministerio que, si bien con gran prudencia y sensibilidad, deberéis ejercer siempre sin temor, ha de llegar al corazón mismo de las gentes, de forma que cada creyente pueda experimentar la fuerza transformadora de la fe en su vida cotidiana, expresarla con autenticidad y dar testimonio de ella con eficacia.

La Iglesia, que ha considerado siempre la formación de los Fieles como una de las tareas más esenciales de su quehacer, es también consciente de su importancia decisiva en unos momentos en que las circunstancias cambian con vertiginosa rapidez, poniendo cada día nuevos interrogantes con los cuales ha de confrontarse la fe de los creyentes. Como dije en Granada, «una minoría de edad cristiana y eclesial, no puede soportar las embestidas de una sociedad crecientemente secularizada» (Homilía en la celebración de la Palabra con los educadores en la fe, Granada, 5 de noviembre de 1982, 3).

Vosotros, pastores en una tierra que ha dado a la Iglesia y a la sociedad eximias figuras en el campo de la educación, sabéis muy bien que, en la vida como en la fe nunca se termina de aprender, por lo que es preciso fomentar continuamente la formación cristiana no solamente de los niños y los jóvenes, sino también de los mayores y de las familias, de cada persona y de los grupos, según su propio carisma y vocación, sin olvidar a los mismos educadores y sacerdotes, que también peregrinan en este mundo como permanentes discípulos del Señor.

A éstos os debéis muy particularmente, porque son vuestros más inmediatos colaboradores en la misión pastoral. Ellos os necesitarán en muchas ocasiones, especialmente en los primeros años de su ministerio, no sólo como maestros y guías en la atención al pueblo de Dios, sino también como padres a los que se confían las propias aspiraciones y dificultades, recibiendo de ellos comprensión y aliento para desempeñar el ministerio sacerdotal. Ellos aprenderán de vosotros, a su vez, a sentirse cercanos a las necesidades y preocupaciones de los fieles, a quienes han de entregarse como verdaderos pastores que conocen a cada uno por su nombre (cf. Jn 10, 3).

6. La creatividad, la fina sensibilidad y la rica capacidad expresiva de vuestras gentes es un factor positivo a la hora de encaminarlas al encuentro con Dios, misterio indecible que con frecuencia se hace asequible a través de imágenes, gestos y signos. Sé bien que este aspecto de la religiosidad popu-

lar ocupa un lugar importante en vuestra solicitud pastoral y os animo a continuar vuestros esfuerzos con el fin de que, como en la pedagogía divina, las palabras acompañen a los gestos, de modo que se manifieste más claramente la presencia y la voluntad de Dios (cf. *Dei Verbum*, 2).

Es importante, en efecto, que la expresión religiosa sirva para profundizar en la fe y ésta ilumine todos los aspectos de la vida de los creyentes, haciéndolos cada día más conscientes de que han de crecer como piedras vivas que construyen el templo de Dios en este mundo (cf. 1 P 2, 5). Por ello se ha de procurar que todo grupo eclesial, como las hermandades y cofradías, sean ámbitos propicios para la formación cristiana de sus miembros y cauce de su plena integración en la vida de la comunidad eclesial, participando en la celebración de los sacramentos, principalmente de la Eucaristía, estando unidos a sus pastores, colaborando con ellos en el marco de la pastoral de conjunto y promoviendo incesantemente el compromiso de caridad y solidaridad que es característico de una comunidad verdaderamente cristiana y fraterna. En efecto, el mismo concilio Vaticano II ha recordado cuáles son los objetivos de la educación cristiana: hacer que todo bautizado llegue a adorar a Dios Padre en el espíritu y en verdad, ante todo en la acción litúrgica, viva según el hombre nuevo en justicia y en santidad, contribuya al crecimiento del Cuerpo místico, dé testimonio de su esperanza y promueva los máspreciados valores del hombre y de la sociedad (cf. *Gravissimum educationis*, 2). De este modo podemos esperar que los fieles laicos, a quienes se reconoce su valor y plena dignidad en la Iglesia, asuman también un mayor compromiso en las tareas propias de una comunidad cristiana que vive intensamente el Evangelio, lo anuncia con valentía y lleva sus valores a todos los ámbitos de la existencia humana personal y social.

7. En los planes de preparación para el gran jubileo del año 2000 los obispos españoles habéis acogido plenamente el objetivo señalado para los cristianos de todo el mundo en el que se incluye «la acogida del prójimo, especialmente del más necesitado» (*Tertio millennio adveniente*, 42). Esta es una de las grandes preocupaciones de la Iglesia en nuestros días y atañe a muchos de vosotros de manera particular, porque habéis comprobado entre vuestras gentes los efectos devastadores de una concepción del hombre «sólo como productor y consumidor de mercancías, o bien como objeto de la administración del Estado» (*Centesimus annus*, 49). A la difícil situación de los hombres del campo o del mar se han añadido otras más recientes y no menos dramáticas, de modo que, como el buen samaritano (cf. *Lc* 10, 29 ss), la Iglesia encuentra en su camino también al desempleado, al joven de

esperanza derruida, mecido en la trivialidad o devastado por la droga, al emigrante que llega de otras tierras, a mujeres despreciadas, niños sin amparo y hombres privados de su dignidad. No dejéis que ninguno de vuestros fieles y comunidades permanezca insensible ante estas realidades que son una llamada constante de atención frente a tantas proclamaciones como se hacen en una sociedad que parece sentirse satisfecha y pagada de sus logros. Es necesario dar testimonio convincente de Cristo, que ha venido «para dar la buena nueva a los pobres y anunciar el año de gracia del Señor» (cf. Lc 4, 18-19), con palabras y con hechos, que no dejen nada por intentar, desde la caridad «de urgencia» en aquellos casos en que sea necesaria, a las reformas de carácter más institucional que vayan creando un entramado social más justo y solidario.

En estos momentos de la historia, vuestras Iglesias están llamadas a ser el umbral de una Europa en la que se perfilan nuevos escenarios sociales y políticos, lo que os confiere la gran responsabilidad de ser también puerta de acogida para otros pueblos y de dar ejemplo de generosidad, sabiendo compartir fraternalmente el pan con quienes llegan a vuestras tierras en busca de una nueva esperanza.

8. Quiero concluir este coloquio fraterno pidiéndoos que llevéis mi saludo afectuoso a todos los miembros de vuestras Iglesias particulares: a los sacerdotes y a las comunidades religiosas; a los catequistas y cristianos comprometidos en el apostolado; a los jóvenes y a los padres; a los ancianos, a los enfermos y a los que sufren. Quiera Dios que las raíces cristianas de vuestros pueblos infundan en todos una esperanza viva y un dinamismo nuevo, que les lleve a superar las dificultades del momento-presente y asegure un porvenir de creciente progreso espiritual y humano. De manera especial, decid a vuestros sacerdotes, personas consagradas, demás agentes de pastoral y seminaristas que el Papa les agradece sus trabajos por el Señor y por la causa del Evangelio, y que espera y tiene confianza en su fidelidad.

A la Virgen María, nuestra madre celestial, que vuestros pueblos engalanan y a la que con tanto fervor invocan vuestras gentes, encomiando vuestras personas e intenciones pastorales, para que llevéis a cabo la tarea de una nueva evangelización que prepare los corazones a la venida del Señor.

Con estos deseos os acompaña mi plegaria y con afecto os imparto la bendición apostólica.

(Trad. L'O.R.)

AUDIENCIA
Miércoles 1 de Julio 1998

1. Apenas el Espíritu Santo descendió sobre los Apóstoles, el día de Pentecostés, «se pusieron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les concedía expresarse» (Hch 2, 4). Por tanto, se puede decir que la Iglesia, en el momento mismo en que nace, recibe como don del Espíritu la capacidad de anunciar «las maravillas de Dios» (Hch 2, 11): es el don de evangelizar.

Este hecho implica y revela una ley fundamental de la historia de la salvación: no se puede ni evangelizar ni profetizar, en una palabra, no se puede hablar del Señor y en nombre del Señor sin la gracia y la fuerza del Espíritu Santo. Sirviéndonos de una analogía biológica, podríamos decir que, así como la palabra humana se difunde por el soplo humano, así también la palabra de Dios se transmite por el soplo de Dios, de su ruach o pneuma, que es el Espíritu Santo.

2. Este vínculo entre el Espíritu de Dios y la palabra divina ya se puede percibir en la experiencia de los antiguos profetas.

La llamada de Ezequiel se describe como la infusión de un «espíritu» en la persona: «(El Señor) me dijo: "Hijo de hombre, ponte en pie, que voy a hablarte". El espíritu entró en mí como se me había dicho y me hizo tenerme en pie; y oí al que me hablaba» (Ez 2, 1-2).

El libro de Isaías afirma que el futuro siervo del Señor proclamará el derecho a las naciones, precisamente porque el Señor puso su espíritu sobre él (cf. Is 42, 1).

Según el profeta Joel, los tiempos mesiánicos se caracterizarán por una efusión universal del Espíritu: «Sucederá después de esto que yo derramaré mi Espíritu en toda carne» (Jl 3, 1); por efecto de esta comunicación del Espíritu, «vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán» (Jl 3, 1).

3. En Jesús, el vínculo Espíritu-Palabra llega al vértice; en efecto, él es la misma Palabra hecha carne «por obra del Espíritu Santo». Comienza a predicar «por la fuerza del Espíritu» (Lc 4, 14). En Nazaret, en su predicación inaugural, se aplica a sí mismo el pasaje de Isaías: «El Espíritu del

Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la buena nueva» (Lc 4, 18). Como subraya el cuarto evangelio, la misión de Jesús, «aquel a quien Dios ha enviado» y «habla las palabras de Dios», es fruto del don del Espíritu, que recibió «sin medida» (Jn 3, 34). Al aparecerse a los suyos en el cenáculo, en el atardecer de Pascua, Jesús realiza el gesto tan expresivo de «soplar» sobre ellos, diciéndoles: «Recibid el Espíritu Santo» (Jn 20, 22).

Bajo ese soplo se desarrolla la vida de la Iglesia. «El Espíritu Santo es en verdad el protagonista de toda la misión eclesial» (Redemptoris missio, 21). La Iglesia anuncia el Evangelio gracias a su presencia y a su fuerza salvífica. Al dirigirse a los cristianos de Tesalónica, san Pablo afirma: «Os fue predicado nuestro Evangelio no sólo con palabras sino también con poder y con el Espíritu Santo» (1 Ts 1, 5). San Pedro define a los apóstoles como «quienes predicán el Evangelio, en el Espíritu Santo» (1 P 1, 12).

Pero ¿qué significa «evangelizar en el Espíritu Santo»? Sintéticamente, se puede decir que significa evangelizar con la fuerza, con la novedad y en la unidad del Espíritu Santo.

4. Evangelizar con la fuerza del Espíritu quiere decir estar revestidos de la fuerza que se manifestó de modo supremo en la actividad evangélica de Jesús. El Evangelio nos dice que los oyentes se asombraban de él, porque «les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas» (Mc 1, 22). La palabra de Jesús expulsa a los demonios, aplaca las tempestades, cura a los enfermos, perdona a los pecadores y resucita a los muertos.

El Espíritu Santo, como don pascual, hace partícipe a la Iglesia de la autoridad de Jesús. Así, vemos que los Apóstoles son ricos en parresía, o sea, la valentía que les hace hablar de Jesús sin miedo. Los adversarios se maravillaban, «sabiendo que eran hombres sin instrucción ni cultura» (Hch 4, 13).

También Pablo, gracias al don del Espíritu de la nueva Alianza, puede afirmar con toda verdad: «Teniendo, pues, esta esperanza, hablamos con toda valentía» (2 Co 3, 12).

Esta fuerza del Espíritu es más necesaria que nunca para el cristiano de nuestro tiempo, a quien se le pide que dé testimonio de su fe en un mundo a menudo indiferente, si no hostil, que está marcado fuertemente por el relativismo y el hedonismo. Se trata de una fuerza que necesitan sobre todo los

predicadores, que deben volver a proponer el Evangelio sin ceder ante los compromisos y los falsos atajos, anunciando la verdad de Cristo «a tiempo y a destiempo» (2 Tm 4, 2).

5. El Espíritu Santo asegura al anuncio también un carácter de actualidad siempre renovada, para que la predicación no caiga en una vacía repetición de fórmulas y en una fría aplicación de métodos. En efecto, los predicadores deben estar al servicio de la «nueva Alianza», que no es «de la letra», que mata, sino «del Espíritu», que da vida (2 Co 3, 6). No se trata de propagar el «régimen viejo de la letra», sino el «régimen nuevo del Espíritu» (cf. Rm 7, 6). Es una exigencia hoy particularmente vital para la «nueva evangelización». Ésta será verdaderamente «nueva» en el fervor, en los métodos y en las expresiones si quien anuncia las maravillas de Dios y habla en su nombre escucha antes a Dios y es dócil al Espíritu Santo. Por tanto, es fundamental la contemplación hecha de escucha y oración. Si el heraldo no ora, terminará por «predicarse a sí mismo» (cf. 2 Co 4, 5), y sus palabras serán «palabrerías profanas» (2 Tm 2, 16).

6. En fin, el Espíritu acompaña y estimula a la Iglesia a evangelizar en la unidad y construyendo la unidad. Pentecostés tuvo lugar cuando los discípulos «estaban todos reunidos en un mismo lugar» (Hch 2, 1) y «todos ellos perseveraban en la oración» (Hch 1, 14). Después de haber recibido al Espíritu Santo, Pedro pronuncia su primer discurso a la multitud, «presentándose con los Once» (Hch 2, 14): es el icono de un anuncio coral, que debe seguir siendo así, aun cuando los heraldos estén dispersos por el mundo.

Predicar a Cristo bajo el impulso del único Espíritu, en el umbral del tercer milenio, requiere de todos los cristianos un esfuerzo concreto y generoso con vistas a la comunión plena. Se trata de la gran empresa del ecumenismo, que hay que secundar con esperanza siempre renovada y con empeño concreto, aunque los tiempos y el éxito estén en las manos del Padre, que nos pide humilde prontitud para acoger sus designios y las inspiraciones interiores del Espíritu.

AUDIENCIA
Miércoles 8 de Julio 1998

1. «Si Cristo es la cabeza de la Iglesia, el Espíritu Santo es su alma». Así afirmaba mi venerado predecesor León XIII en la encíclica *Divinum illud munus* (1897: Denzinger-Schönmetzer, n. 3.328). Y después de él, Pío XII explicitaba: el Espíritu Santo en el cuerpo místico de Cristo es «el principio de toda acción vital y verdaderamente saludable en todas las partes del cuerpo místico» (encíclica *Mystici Corporis*, 1943: Denzinger-Schönmetzer, n. 3.808).

Hoy queremos reflexionar en el misterio del cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, en cuanto vivificada y animada por el Espíritu Santo.

Después del acontecimiento de Pentecostés, el grupo que da origen a la Iglesia cambia profundamente: primero se trataba de un grupo cerrado y estático, cuyo número era de «unos ciento veinte» (Hch 1, 15); luego se transformó en un grupo abierto y dinámico al que, después del discurso de Pedro, «se unieron unas tres mil almas» (Hch 2, 41). La verdadera novedad no es tanto este crecimiento numérico, aunque sea extraordinario, sino la presencia del Espíritu Santo. En efecto, para que exista la comunidad cristiana no basta un grupo de personas. La Iglesia nace del Espíritu del Señor. Se presenta, para utilizar una feliz expresión del recordado cardenal Congar, «completamente suspendida del cielo» (*La Pentecoste*, trad. ital., Brescia 1986, p. 60).

2. Este nacimiento en el Espíritu, que tuvo lugar para toda la Iglesia en Pentecostés, se renueva para cada creyente en el bautismo, cuando somos sumergidos «en un solo Espíritu», para ser injertados «en un solo cuerpo» (1 Co 12, 13). Leemos en san Ireneo: «Así como de la harina no se puede hacer, sin agua, un solo pan, así tampoco nosotros, que somos muchos, podemos llegar a ser uno en Cristo Jesús, sin el agua que viene del cielo» (*Adv. haer.* III, 17, 1). El agua que viene del cielo y transforma el agua del bautismo es el Espíritu Santo.

San Agustín afirma: «Lo que nuestro espíritu, o sea, nuestra alma, es para nuestros miembros, lo mismo es el Espíritu Santo para los miembros de Cristo, para el cuerpo de Cristo, que es la Iglesia» (*Serm.* 267, 4).

El concilio ecuménico Vaticano II, en la constitución dogmática sobre la Iglesia, recurre a esta imagen, la desarrolla y la precisa: Cristo «nos dio su Espíritu, que es el único y el mismo en la cabeza y en los miembros. Éste de tal manera da vida, unidad y movimiento a todo el cuerpo, que los santos Padres pudieron comparar su función a la que realiza el alma, principio de vida, en el cuerpo humano» (Lumen gentium, 7).

Esta relación del Espíritu con la Iglesia nos orienta para que la comprendamos sin caer en los dos errores opuestos, que ya la *Mystici Corporis* señalaba: el naturalismo eclesiológico, que se detiene unilateralmente en el aspecto visible, llegando incluso a considerar a la Iglesia como una simple institución humana; o bien, por el contrario, el misticismo eclesiológico, que subraya la unidad de la Iglesia con Cristo, hasta el punto de considerar a Cristo y a la Iglesia como una especie de persona física. Se trata de dos errores que tienen una analogía, como ya subrayaba León XIII en la encíclica *Satis cognitum*, con dos herejías cristológicas: el nestorianismo, que separaba las dos naturalezas en Cristo, y el monofisismo, que las confundía. El concilio Vaticano II nos proporcionó una síntesis, que nos ayuda a captar el verdadero sentido de la unidad mística de la Iglesia, presentándola como «una realidad compleja en la que están unidos el elemento divino y el humano» (Lumen gentium, 8).

3. La presencia del Espíritu Santo en la Iglesia hace que ella, aunque esté marcada por el pecado de sus miembros, se preserve de la defecación. En efecto, la santidad no sólo substituye al pecado, sino que lo supera. También en este sentido se puede decir con san Pablo que donde abunda el pecado, sobrea abunda la gracia (cf. Rm 5, 20).

El Espíritu Santo habita en la Iglesia, no como un huésped que queda, de todas formas, extraño, sino como el alma que transforma a la comunidad en «templo santo de Dios» (1 Co 3, 17; cf. 6, 19; Ef 2, 21) y la asimila continuamente a sí por medio de su don específico que es la caridad (cf. Rm 5, 5; Ga 5, 22). La caridad, nos enseña el concilio Vaticano II en la constitución dogmática sobre la Iglesia, «dirige todos los medios de santificación, los informa y los lleva a su fin» (Lumen gentium, 42). La caridad es el «corazón» del cuerpo místico de Cristo, como leemos en la hermosa página autobiográfica de santa Teresa del Niño Jesús: «Comprendí que la Iglesia tenía un cuerpo, compuesto por diversos miembros, y no faltaba el miembro más noble y más necesario. Comprendí que la Iglesia tenía un corazón, un corazón ardiente de amor. Entendí que sólo el amor impulsaba a los miembros de la

Iglesia a la acción y que, si se hubiera apagado este amor, los Apóstoles no habrían anunciado el Evangelio, los mártires ya no habrían derramado su sangre (...). Comprendí que el amor abrazaba todas las vocaciones, que el amor era todo, que se extendía a todos los tiempos y a todos los lugares (...), en una palabra, que el amor es eterno» (Manuscrito autobiográfico B 3 v).

4. El Espíritu que habita en la Iglesia, mora también en el corazón de cada fiel: es el *dulcis hospes animae*. Entonces, seguir un camino de conversión y santificación personal significa dejarse «guiar» por el Espíritu (cf. Rm 8, 14), permitirle obrar, orar y amar en nosotros. «Hacernos santos» es posible, si nos dejamos santificar por aquel que es el Santo, colaborando dócilmente en su acción transformadora. Por eso, al ser el objetivo prioritario del jubileo el fortalecimiento de la fe y del testimonio de los cristianos, «es necesario suscitar en cada fiel un verdadero anhelo de santidad, un fuerte deseo de conversión y de renovación personal en un clima de oración cada vez más intensa y de solidaria acogida del prójimo, especialmente del más necesitado» (Tertio millennio adveniente, 42).

Podemos considerar que el Espíritu Santo es como el alma de nuestra alma y, por tanto, el secreto de nuestra santificación. ¡Permitamos que su presencia fuerte y discreta, íntima y transformadora, habite en nosotros!

5. San Pablo nos enseña que la inhabitación del Espíritu Santo en nosotros, relacionada íntimamente con la resurrección de Jesús, es también el fundamento de nuestra resurrección final: «Y si el Espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos dará también la vida a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita en vosotros» (Rm 8, 11).

En la bienaventuranza eterna, viviremos en la gozosa participación, que ahora está prefigurada y anticipada por la Eucaristía. Entonces el Espíritu hará madurar plenamente todas las semillas de comunión, de amor y de fraternidad, que hayan florecido durante nuestra peregrinación terrena. Como afirma san Gregorio de Nisa, «envueltos por la unidad del Espíritu Santo, así como por el vínculo de la paz, todos serán un solo cuerpo y un solo Espíritu» (Hom 15 in Cant.).

**SALUDO DEL SANTO PADRE
A LOS PEREGRINOS
8-7-98**

Saludo cordialmente a los peregrinos de lengua española, en especial al grupo de sacerdotes de la archidiócesis de Valencia, que festejan en estos días sus 25 años de ordenación: os invito a renovar día a día la gracia que recibisteis. Un cordial saludo para los numerosos fieles de las diócesis de Andalucía y Canarias, que acompañan a sus obispos en la visita *ad limina*. También a los directivos de la COPE, que esta vez han querido celebrar su reunión anual en Roma como expresión de afecto al Papa: os animo a colaborar fielmente en la misión de la Iglesia través del importante medio de comunicación que es la radio. Así mismo saludo a los participantes en el curso de formadores del movimiento *Regnum Christi* y a los demás peregrinos de España y América Latina. A todos os imparto de corazón la bendición apostólica.

Después de saludar al resto de peregrinos de los distintos países que se encontraban allí en Roma, el Santo Padre saludó a los jóvenes, a los enfermos y a los recién casados, diciéndoles:

El lunes pasado celebramos la memoria litúrgica a santa María Goretti, virgen y mártir. Queridos jóvenes, que el ejemplo de esa coetánea vuestra os estimule y aliente a cultivar un corazón puro, libre y abierto a los valores perennes del Evangelio.

La fortaleza que demostró esta muchacha ante la prueba del martirio os sostenga, queridos enfermos, para afrontar el sufrimiento por amor al Señor.

El amor heroico a Dios, fiel hasta la muerte, que santa María Goretti testimonió de modo ejemplar, ilumine vuestra unión conyugal, queridos recién casados, para que emprendáis un camino familiar respetuoso de la ley de Dios y de sus providenciales designios de salvación.



SECRETARIA DE ESTADO

PRIMERA SECCION - ASUNTOS GENERALES

Vaticano, 9 de julio de 1998

Señor Obispo:

Me complace en comunicarle que Su Santidad ha recibido con sentimientos de benevolencia el apreciable obsequio de un artístico relicario, conteniendo un hueso extraído de la urna de los Santos Mártires de Córdoba, expuesta a la veneración de los fieles en la Parroquia de San Pedro Apóstol de esa Ciudad, que Usted, con ocasión de su reciente visita Ad limina, ha tenido a bien ofrecerle.

El Santo Padre corresponde vivamente reconocido a este homenaje a su persona, que manifiesta una vez más el profundo afecto y devoción a su persona que distingue a los miembros de la Iglesia particular de Córdoba. Por ello, el Sumo Pontífice les imparte una especial Bendición Apostólica.

Aprovecho gustoso la oportunidad para reiterarle, Señor Obispo, las seguridades de mi consideración y estima en Cristo.

+ G.B. Re
Sustituto

+ G.B. Re
Sustituto

Mons. Javier MARTÍNEZ
Obispo de Córdoba

CORDOBA

Santa Sede

- 1. El don de la autoridad**
- 2. El Primado del sucesor de Pedro**
- 3. Disposiciones para obtener la Indulgencia Plenaria.**

**DECLARACIÓN DE LOS COPRESIDENTES
DE LA COMISIÓN INTERNACIONAL
ANGLICANO - CATÓLICA**
Para la presentación de «El don de la autoridad»

1. Antecedentes: Diálogo Anglicano - Católico oficial a nivel internacional

En el mes de marzo de 1966 el entonces Arzobispo de Canterbury, Dr. Michael Ramsey, hizo una visita al Papa Pablo VI en Roma. Este evento inauguró una nueva etapa en las relaciones entre la Comunión Anglicana y la Iglesia Católica, enfatizando la caridad cristiana y los esfuerzos sinceros para eliminar las causas de conflicto y restablecer la unidad. Ellos decidieron organizar un diálogo oficial internacional cuyo trabajo pudiese alcanzar la unidad en la verdad por la que Cristo oró. La Comisión internacional Anglicano - Católica (ARCIC) asumió su tarea en 1970. Es un diálogo internacional cuyos miembros especialistas han sido oficialmente nombrados para representar a la Comunión Anglicana y a la Iglesia Católica a nivel mundial. Fueron tres los tópicos importantes que fueron asignados a ARCIC: la doctrina de la Eucaristía; el Ministerio y la Ordenación; y la Autoridad en la Iglesia. Varias de las Declaraciones de Acuerdo, establecidas desde cuando la Comisión asumió este trabajo, fueron publicadas junto con la Relación final de 1981 y presentadas a las dos Iglesias para su evaluación y recepción. La Comunión Anglicana dio su respuesta oficial en una resolución de la Conferencia de Lambeth de 1988. La Iglesia Católica respondió en 1991. Desde la publicación de la Relación final, ARCIC ha producido Declaraciones de Acuerdo en otros asuntos importantes, acerca de los cuales el Papa Juan Pablo II y el Arzobispo Robert Runcie, cuando se reunieron en Canterbury en 1982, pidieron entrar en diálogo. El don de la autoridad, que es publicado hoy, es la cuarta declaración de esta segunda fase del trabajo de ARCIC. Estamos contentos de presentar este documento en un lugar que es anterior a nuestras divisiones. Esperamos que esta nueva Declaración contribuirá a la sanación de las mismas. Este es un documento para los cristianos Anglicanos y Católicos de todos los países alrededor del mundo donde ellos viven juntos. Es por ello que ya ha sido enviado a los Primados Anglicanos y a los Presidentes de las Conferencias Episcopales Católicas y es disponible en traducciones en varios idiomas, y en los "sitios" Internet a nivel mundial.

2. ¿POR QUÉ ARCIC HA PRODUCIDO OTRA DECLARACIÓN SOBRE LA AUTORIDAD?

Aun antes de que el diálogo iniciara, era obvio que la autoridad en la Iglesia requeriría una atención considerable. La autoridad, particularmente la autoridad del Obispo de Roma, fue un elemento clave en la división que ocurrió al tiempo de la Reforma inglesa. Por cuatro siglos la Comunión Anglicana y la Iglesia Católica desarrollaron sus estructuras de autoridad separadamente unos de otros, y los Anglicanos vivieron sin el ministerio del Obispo de Roma.

La Relación final de 1981 dedicó dos Declaraciones de Acuerdo y una 'Elucidación' al tema de la autoridad en la Iglesia. Ya estos documentan el acuerdo considerable que había sido reconocido por ambas Iglesias:

Acerca de cómo funciona la autoridad en la Iglesia; acerca del papel particular de los obispos; y, muy importante, acerca del significado del Obispo de Roma en una Iglesia unida y el lugar que tiene su ministerio en el plan de la Providencia Divina para su Iglesia.

¿Por qué entonces la ARCIC retorna ahora sobre este asunto?

Primero, porque La Relación final reconoció que a pesar del considerable progreso alcanzado, todavía algunos serios asuntos tienen que ser resueltos;

Segundo, porque ambas respuestas oficiales, Anglicana y Católica, a La Relación final solicitaron que fuese realizado. Al indicar que las Declaraciones en La Relación final proveían una buena base para un ulterior diálogo. Los principales puntos que pusieron a la Comisión son mencionados en el parágrafo 3 de El don de la autoridad.

Una tercera razón es que esta ulterior Declaración esperamos será una contribución a la discusión de la autoridad que está tomando lugar en ambas Iglesias. La Conferencia de Lambeth de 1998 ha pedido a los Anglicanos que reflexionen y estudien importantes cuestiones acerca de la autoridad en la Comunión Anglicana surgidas en El Informe de Virginia, que fue preparado para esa Conferencia. Entre estos interrogantes se encuentra el asunto de la autoridad universal en la Iglesia. El Papa Juan Pablo II en su Encíclica *Ut unum sint* de 1995 también ha invitado a un diál-

ogo paciente y fraterno acerca del ministerio de la unidad del Obispo de Roma de modo que este pueda ser aceptado por todos.

Finalmente, a no ser que alcancemos un acuerdo suficiente acerca la autoridad, que toca muchos aspectos de la vida de la Iglesia, "no podremos alcanzar la plena unidad visible a la que ambos nos hemos comprometido", tal como lo han dicho claramente el Arzobispo Carey y el Papa Juan Pablo II en su encuentro de 1996.

3. ¿QUÉ CLASE DE DECLARACIÓN ES EL DON DE LA AUTORIDAD?

Es el resultado de cinco años de diálogo, de paciente escucha, estudio y oración.

La Comisión ha respondido a la petición de nuestras respectivas autoridades. Con su autorización, se publica ahora como una Declaración acordada por la Comisión y puesta ante las Iglesias para su reflexión y discusión.

La Declaración está construida sobre todos los trabajos previos de ARCIC acerca de la autoridad - de allí su subtítulo La autoridad en la Iglesia III. Esta necesita pues ser leída junto con las Declaraciones de Acuerdo precedentes. Es un texto rico, con una argumentación válida, donde cada frase es importante para alcanzar las conclusiones. Por esto, necesita de un estudio y reflexión cuidadosa de parte de nuestras dos Comuniones.

Es importante entender lo que los miembros de la comisión han intentado hacer: ellos han tratado de expresar lo que creen brota de nuestra fe común compartida; en otras palabras, los miembros, se han empeñado en el diálogo como mejor pueden en tanto que representantes de sus dos Iglesias, no se han comprometido en una especie de negociación sino que han intentado expresar juntos lo que creen exige la fe.

El título del nuevo documento da una orientación muy importante. Correctamente entendida, la autoridad en la Iglesia es un don de Dios, que se recibe agradecidamente.

Una imagen de la Escritura, tomada de la Segunda Carta de San Pablo a los Corintios, es usada repetidamente para conservar en nuestras mentes el propósito último de la autoridad. La autoridad sirve para recor-

darle a la Iglesia acerca del "Si" que Dios ha dado a la humanidad en Jesucristo y nos dispone a sus miembros, mientras recorremos la vía de Cristo, a responder con un fiel "amen".

Luego, se perfila el acuerdo sobre como la autoridad es ejercida a varios niveles en la vida de la Iglesia, incluyendo cómo el entero pueblo de Dios sostiene la Tradición a través del tiempo y el espacio, y el papel particular que tienen los obispos en el discernimiento y la articulación de esta fe de la Iglesia y en asegurar que las Iglesias están en comunión.

El documento expresa el acuerdo que el colegio de obispos puede alcanzar en un juicio que, fiel a la Escritura y consecuente con la Tradición apostólica, es libre de error (cf. N° 42). Este deber de mantener la Iglesia en la verdad es "una de las funciones esenciales del colegio episcopal" (N° 44).

La Declaración se construye sobre el acuerdo acerca del Obispo de Roma en el trabajo previo de ARCIC, y ofrece acuerdo sobre su ministerio específico al interno del colegio de obispos en lo que respecta al discernimiento de la verdad, que ha sido una fuente de dificultad y malentendidos. Busca hacer claro cómo en ciertas circunstancias el Obispo de Roma tiene el deber de discernir y explicitar, en fidelidad a la Escritura y la Tradición, la auténtica fe de toda la Iglesia, que es la fe de todos los bautizados en comunión. La comisión cree que este es un don que debe ser recibido por todas las Iglesias y supone el reconocimiento del primado del Obispo de Roma.

4. ¿QUÉ SIGUE DESPUÉS?

El estudio detallado de esta Declaración ofrecerá evidentemente desafíos a ambas Iglesias, con relación a cómo la autoridad es ejercida en ellas. Algunos de estos desafíos son mencionados en la última parte del documento. La tarea de la Comisión ha sido entrar en diálogo acerca de un asunto importante y difícil. La Comisión está convencida que ha llegado a un ulterior acuerdo que ofrece a nuestras Iglesias. Corresponde a nuestras autoridades decidir si reconocen nuestra fe en esta nueva Declaración de Acuerdo y cómo asumir sus consecuencias.

EL DON DE LA AUTORIDAD (Autoridad en la Iglesia III)

PREFACIO

Por los copresidentes Una primera búsqueda de la unidad visible plena entre la Comunión Anglicana y la Iglesia Católica se inició hace treinta años en el histórico encuentro en Roma entre el Arzobispo Michael Ramsey y el Papa Pablo VI. La Comisión establecida para preparar el diálogo reconoció, en su Relación de Malta de 1968 que una de las «tareas más importantes y urgentes» sería examinar la cuestión de la autoridad. En este sentido, esta cuestión se encuentra en el corazón de nuestras tristes divisiones.

Cuando se publicó la Relación Final de ARCIC en 1981, la mitad de su contenido estaba dedicada al diálogo sobre la autoridad en la Iglesia, con dos declaraciones de acuerdo y una aclaración. Esto constituía una base importante que preparaba el camino hacia una mayor convergencia. Las respuestas oficiales en 1988 de la Conferencia de Lambeth de la Comunión Anglicana y la Iglesia Católica en 1991, animaron a la Comisión a seguir adelante con el «notable progreso» que ya se había conseguido. En consonancia con esto, la ARCIC ofrece ahora esta ulterior declaración de acuerdo, El don de la Autoridad.

Una imagen de la Escritura es la clave de esta declaración. En el capítulo primero de la segunda carta a los Corintios, Pablo escribe sobre el «Sí» de Dios a la humanidad y nuestra respuesta «Amén» a Dios, dados ambos en Jesucristo (cf. 2 Cor 1,19-20). La autoridad, don de Dios a su Iglesia, está al servicio del «Sí» de Dios a su pueblo y del «Amén» de éste.

Se invita al lector a seguir la senda que llevó a la Comisión a sus conclusiones. Estas son el fruto de cinco años de diálogo, de escucha paciente, de estudio y oración juntos. La declaración planteará, esperamos, una mayor reflexión teológica; sus conclusiones presentan un desafío a nuestras dos Iglesias, especialmente en relación con el tema crucial de la primacía universal. La autoridad trata de cómo la Iglesia enseña, actúa y adopta decisiones doctrinales en fidelidad al Evangelio, de modo que el acuerdo real sobre la autoridad no puede ser teórico. Sí esta declaración puede contribuir a la reconciliación de la Comunión Anglicana y la Iglesia Católica y es aceptada, requerirá una respuesta en la vida y en los hechos.

Han sucedido muchas cosas en estos años para profundizar en nuestro conocimiento de los otros como hermanos y hermanas en Cristo. Aún nuestro camino hacia la unidad plena, visible, se prevé como más largo de lo que algunos piensan y muchos esperan. Hemos encontrado serios obstáculos que dificultan el progreso. En esta etapa, el trabajo perseverante, concienzudo, de diálogo, es vital. El actual Arzobispo de Cantorbery, el Dr. George Carey y el Papa Juan Pablo II declararon francamente la necesidad de este trabajo sobre la autoridad cuando se reunieron en 1996: «Sin acuerdo en esta área no habremos logrado la plena unidad visible a la que nos habíamos comprometido».

Rogamos que Dios haga posible que el trabajo de la Comisión contribuya al final que todos deseamos, la sanación de nuestras divisiones de modo que juntos podamos decir un unido «Amén» «para la gloria de Dios» (2 Cor 1,20).

+CORMAC MURPHY-O'CONNOR

+MARK SANTER

Palazzola. En la fiesta de San Gregorio Magno.
3 de septiembre de 1998

I. INTRODUCCIÓN

1. El diálogo entre Anglicanos y Católicos ha mostrado significativos signos de progreso sobre la cuestión de la autoridad en la Iglesia. Este progreso puede ya verse en la convergencia en la comprensión de la autoridad lograda por las declaraciones previas de ARCIC, especialmente:

- reconocimiento de que el Espíritu del Señor resucitado mantiene al pueblo de Dios en obediencia a la voluntad del Padre. Mediante esta acción del Espíritu Santo, la autoridad del Señor actúa en la Iglesia (cf. La Relación Final, Autoridad en la Iglesia I,3);
- reconocimiento de que por su bautismo y su participación en el *sensus fidelium* el laicado representa una parte integrante en las tomas de decisión en la Iglesia (cf. Autoridad en la Iglesia: Aclaración, 4);
- la complementareidad de primacía y conciliaridad como elementos de episcopado dentro de la Iglesia (cf. Autoridad en la Iglesia I,22);

- la necesidad de una primacía universal ejercida por el obispo de Roma como un signo y salvaguarda de la unidad dentro de una Iglesia re-unida (cf. Autoridad en la Iglesia II,9);
- la necesidad de un primado universal que ejerza su ministerio en asociación colegiada con los otros obispos (cf. Autoridad en la Iglesia II,19);
- una comprensión de la primacía universal y la conciliaridad que complemente y no suplante el ejercicio de episcopé en las Iglesias locales (cf. Autoridad en la Iglesia I, 21-23; Autoridad en la Iglesia II,19).

2. Esta convergencia ha sido oficialmente señalada por las autoridades de la Comunión Anglicana y la Iglesia Católica. La Conferencia de Lambeth, reunida en 1988, no sólo vio los acuerdos de ARCIC sobre doctrina eucarística y ministerio y ordenación como congruentes en sustancia con la fe de los Anglicanos (Resolución 8,1) sino que afirmó que las declaraciones de acuerdo sobre autoridad en la Iglesia proporcionaban una base para un diálogo más amplio (Resolución 8,3). De modo similar, la Santa Sede, en su respuesta oficial de 1991, al reconocer áreas de acuerdo sobre cuestiones muy importantes para la fe de la Iglesia Católica, tales como la Eucaristía y el ministerio de la Iglesia, señaló los signos de convergencia entre nuestras dos comuniones sobre la cuestión de la autoridad en la Iglesia, indicando que esto abría el camino para un mayor progreso.

3. No obstante, las autoridades de nuestras dos comuniones han pedido una mayor exploración de áreas en las que, aunque ya existe convergencia, creen que no se ha conseguido aún el necesario consenso. Estas áreas incluyen:

- la relación entre Escritura, Tradición y el ejercicio de la autoridad magisterial;
- colegialidad, conciliaridad y el papel del laicado en la toma de decisiones;
- el ministerio petrino de primacía universal en relación con la Escritura y la Tradición. Aunque se han realizado progresos, han surgido serias dificultades en el camino hacia la unidad. Han surgido agudos problemas relativos a la autoridad para cada una de nuestras comuniones. Por ejemplo, los debates y decisiones sobre la ordenación de mujeres han llevado a cuestiones sobre las fuentes y estructuras de la autoridad y sobre cómo funcionan para Anglicanos y Católicos.

4. En ambas comuniones la exploración de cómo debería ser ejercida la autoridad a diferentes niveles se ha abierto a las perspectivas de otras Iglesias sobre estos temas. Por ejemplo, El Informe de Virginia de la Comisión Teológica y Doctrinal interanglicana (preparado para la Conferencia de Lambeth de 1998) declara : «La larga historia del empeño ecuménico, tanto local como internacional, nos ha mostrado que el discernimiento y la toma de decisiones Anglicanos y deben tener en cuenta las intuiciones hacia la verdad y la sabiduría guiada por el Espíritu de nuestros interlocutores ecuménicos. Más aún, cualquier decisión que adoptemos deberá ser ofrecida para el discernimiento de la Iglesia universal» (El Informe de Virginia 6,37). También el Papa Juan Pablo II, en su Encíclica *Ut Unum Sint* invitaba a dirigentes y teólogos de otras Iglesias a comprometerse con él en un diálogo fraterno sobre cómo el ministerio particular de unidad del Obispo de Roma debería ejercerse en una situación nueva (cf. *Ut Unum Sint* 95-96).

5. Existe un extenso debate sobre la naturaleza y ejercicio de la autoridad en ambas Iglesias y en una sociedad más amplia. Anglicanos y Católicos quieren dar testimonio a las Iglesias y al mundo de que la autoridad correctamente ejercida es un don de Dios que trae la reconciliación y la paz a la humanidad. El ejercicio de la autoridad puede ser opresor y destructivo. Puede, sin duda, serlo muchas veces tanto en las sociedades humanas como en las Iglesias cuando adoptan sin sentido crítico ciertos modelos de autoridad. El ejercicio de la autoridad en el ministerio de Jesús muestra un camino diferente. Es en conformidad con el pensamiento y ejemplo de Cristo como la Iglesia está llamada a ejercer la autoridad (cf. Lc 22,24-27; Jn 13,14-15; Fil 2,1-11). Para el ejercicio de esta autoridad la Iglesia ha sido dotada por el Espíritu Santo con variedad de dones y ministerios (cf. 1 Cor 12,4-11; Ef 4,11-12).

6. Desde el comienzo de este trabajo, la ARCIC consideró las cuestiones de la enseñanza de la Iglesia o su práctica en el contexto de nuestra real pero imperfecta comunión en Cristo y la unidad visible a la que hemos sido llamados. La Comisión ha buscado siempre situarse ante posturas opuestas y enfrentadas para descubrir y desarrollar nuestra herencia común. Edificando sobre el trabajo previo de ARCIC, la Comisión ofrece una ulterior declaración sobre cómo el don de la autoridad correctamente ejercido, permite a la Iglesia seguir en obediencia al Espíritu Santo, que la mantiene fiel en el servicio del Evangelio para la salvación del mundo. Deseamos aclarar más cómo el ejercicio y la aceptación de la autoridad en la Iglesia es

inseparable de la respuesta de los creyentes al Evangelio, cómo está en relación con la interacción dinámica de Escritura y Tradición, y cómo se expresa y experimenta en la comunión de las Iglesias y la colegialidad de sus obispos. A la luz de estas intuiciones hemos llegado a una profunda comprensión de una primacía universal que sirva a la unidad de todas las Iglesias locales.

II. AUTORIDAD EN LA IGLESIA

Jesucristo: el «Sí» de Dios a nosotros y nuestro «Amén» a Dios

7. Dios es el autor de la vida. Mediante su Palabra y Espíritu, en perfecta libertad, Dios llama a la vida a existir. A pesar del pecado humano, Dios en fidelidad perfecta sigue siendo el autor de la esperanza de vida nueva para todos. En la obra de redención de Jesucristo Dios renueva su promesa a su creación, porque «el plan de Dios es llevar a todo el pueblo a la comunión con él en una creación transformada» (ARCIC, Iglesia como comunión 16). El Espíritu de Dios sigue actuando en la creación y redención para llevar su plan de reconciliación y unidad a su cumplimiento. La raíz de toda autoridad verdadera es la actividad del Dios trino que es el autor de la vida en toda su plenitud.

8. La autoridad de Jesucristo es la del «testigo fiel», el «Amén» (cf. Ap 1,5; 3,14) en el que todas las promesas de Dios encuentran su «Sí». Cuando Pablo tiene que defender la autoridad de su enseñanza lo hace señalando a la autoridad fidedigna de Dios: «¡Por la fidelidad de Dios!, que la palabra que os dirigimos no es sí y no. Porque el Hijo de Dios, Cristo Jesús, a quien os predicamos ..., no fue sí y no; en él no hubo más que Sí. Pues todas las promesas hechas por Dios han tenido su Sí en él; y por eso decimos por él "Amén" a la gloria de Dios» (2 Cor 1,18-20). Pablo habla del «Sí» de Dios a nosotros y el «Amén» de la Iglesia a Dios. En Jesucristo, Hijo de Dios y nacido de una mujer, el «Sí» de Dios a la humanidad y el «Amén» de la humanidad a Dios se convierte en una realidad humana concreta. Este tema del «Sí» de Dios y el «Amén» de la humanidad en Jesucristo es la clave de la exposición de la autoridad en esta declaración.

9. En la vida y ministerio de Jesús que vino a hacer la voluntad del Padre (cf. Heb 10,5-10) hasta la muerte (cf. Fil 2,8; Jn 10,18), Dios proporciona el «Amén» humano perfecto para su plan de reconciliación. En su vida, Jesús expresó su dedicación total al Padre (cf. Jn 5,19). El modo en que Jesús ejerció la autoridad en su ministerio en la tierra fue percibido por sus contem-

poráneos como algo nuevo. Fue reconocida en su poderosa enseñanza y en su palabra de curación y liberación (cf. Mt 7,28-29; Mc 1,22-27). Sobre todo, su autoridad se demostró en su servicio de autodonación en amor sacrificial (cf. Mc 10,45). Jesús habló y actuó con autoridad por su perfecta comunión con el Padre. Su autoridad viene del Padre (cf. Mt 11,27; Jn 14,10-12). Es al Señor Resucitado al que se concede toda la autoridad en el cielo y en la tierra (cf. Mt 28,18). Jesucristo ahora vive y reina con el Padre, en la unidad del Espíritu: es la Cabeza de su Cuerpo, la Iglesia, y Señor de toda la Creación (cf. Ef 1,18-23).

10. La obediencia dadora de vida de Jesucristo exige por medio del Espíritu nuestro «Amén» a Dios Padre. En este «Amén» a través de Cristo glorificamos a Dios que da el Espíritu en nuestros corazones como una señal de su fidelidad (cf. 2 Cor 1,20-22). Estamos llamados en Cristo a dar testimonio del plan de Dios (cf. Lc 24,46-49), un testimonio que debe incluir también para nosotros la obediencia hasta la muerte. En Cristo la obediencia no es una carga (cf. 1 Jn 5,3). Surge desde la liberación dada por el Espíritu de Dios. El divino «Sí» y nuestro «Amén» son claramente vistos en el bautismo cuando en compañía de los fieles decimos «Amén» a la obra de Dios en Cristo. Por el Espíritu, nuestro «Amén» como creyentes se incorpora al «Amén» de Cristo por quien, con quien y en quien damos culto al Padre.

El «Amén» del creyente en el «Amén» de la Iglesia local

11. El Evangelio llega al pueblo de muchas maneras: el testimonio y vida de un padre o de otro cristiano, la lectura de las Escrituras, participación en la liturgia, o algunas otras experiencias espirituales. También la aceptación del Evangelio está representada de muchos modos: en ser bautizado, en la renovación del compromiso, en una decisión de permanecer fiel, o en actos de entrega a los necesitados. En estas acciones la persona dice: «ciertamente, Jesucristo es mi Señor: él es para mí la salvación, fuente de esperanza, el verdadero rostro del Dios vivo».

12. Cuando un creyente dice «Amén» a Cristo individualmente, siempre está incluida una dimensión más amplia: un «Amén» a la fe de la comunidad cristiana. La persona que recibe el bautismo debe llegar a conocer la implicación plena de la participación en la vida divina dentro del Cuerpo de Cristo. El «Amén» del creyente a Cristo se hace más completo cuando esta persona recibe todo lo que la Iglesia, en fidelidad a la Palabra de Dios, afirma que es el contenido auténtico de la revelación divina. De este modo el «Amén» dicho a lo que Cristo es para cada creyente se incorpora dentro del

«Amén» que la Iglesia dice a lo que Cristo es para su Cuerpo. Crecer en esta fe puede ser para algunos una experiencia de cuestionamiento y lucha. Para todos es una experiencia en la que la integridad de la conciencia del creyente debe jugar un papel importante. El «Amén» del creyente a Cristo es tan fundamental que los cristianos individuales mediante su vida están llamados a decir «Amén» a todo lo que la entera compañía de cristianos recibe y enseña como el auténtico significado del Evangelio y del modo de seguir a Cristo.

13. Los creyentes siguen a Cristo en comunión con otros cristianos en su Iglesia local (cf. Autoridad en la Iglesia I, 8, donde se explica que «la unidad de las comunidades locales bajo un obispo constituye lo que comúnmente se llama en nuestras dos comuniones como 'una Iglesia local'»). En la Iglesia local participan en la vida cristiana, encontrando juntos la guía para la formación de su conciencia y fuerza para hacer frente a sus dificultades. Están sostenidos por medio de la gracia que Dios proporciona a su pueblo: la Sagrada Escritura, expuesta en la predicación, catequesis y credos; los sacramentos; el servicio del ministerio ordenado; la vida de oración y culto común; el testimonio de los santos. El creyente es incorporado a un «Amén» de fe, más antiguo, más profundo, más extenso y más rico que el «Amén» individual al Evangelio. Así la relación entre la fe del individuo y la fe de la Iglesia es más compleja de lo que muchas veces aparece. Cada bautizado participa de la rica experiencia de la Iglesia que, aun cuando lucha con las cuestiones contemporáneas, sigue proclamando lo que Cristo es para su Cuerpo. Cada creyente, por la gracia del Espíritu, junto con todos los creyentes de todo tiempo y lugar, hereda esta fe de la Iglesia en la comunión de los santos. Los creyentes viven entonces un doble «Amén» en la continuidad de culto, enseñanza y práctica de su Iglesia local. Esta Iglesia local es una comunidad eucarística. En el centro de su vida está la celebración de la Sagrada Eucaristía en la que todos los creyentes oyen y reciben el «Sí» de Dios a ellos en Cristo. En la Gran Acción de Gracias, cuando se celebra el memorial del don de Dios en la obra salvadora de Cristo crucificado y resucitado, la comunidad es una con todos los cristianos y todas las Iglesias que desde el principio y hasta el fin, pronuncian el «Amén» de la humanidad a Dios -el «Amén» que el Apocalipsis afirma que está en el corazón de la gran liturgia del cielo (cf. Ap 5,14; 7,12).

Tradición y Apostolicidad: el «Amén» de la Iglesia local en la Comunión de las Iglesias

14. El «Sí» de Dios manda e invita al «Amén» de los creyentes. La Palabra revelada, de la que la comunidad apostólica da testimonio al principio, es

recibida y comunicada mediante la vida de toda la comunidad cristiana. La Tradición (paradosis) remite a este proceso(1). El Evangelio de Cristo crucificado y resucitado es continuamente transmitido y recibido (cf. 1 Cor 15,13) en las Iglesias cristianas. Esta tradición, o transmisión, del Evangelio es la obra del Espíritu, especialmente mediante el ministerio de la Palabra y el Sacramento en la vida común del pueblo de Dios. La Tradición es un proceso dinámico, que comunica a cada generación lo que fue entregado una vez para siempre a la comunidad apostólica. La Tradición va más allá de la transmisión de proposiciones verdaderas relativas a la salvación. Una comprensión minimalista de la Tradición que la limitaría a un almacén de doctrina y decisiones eclesiales es insuficiente. La Iglesia recibe, y debe transmitir, todos aquellos elementos que son constitutivos de la comunión eclesial: bautismo, confesión de fe apostólica, celebración de la eucaristía, liderazgo por un ministerio apostólico (cf. Iglesia como Comunión 15,43). En la economía (oikonomia) del amor de Dios por la humanidad, la Palabra que se hace carne y habita entre nosotros está en el centro de lo que fue transmitido desde el comienzo y que será transmitido hasta el fin.

15. La Tradición es un canal del amor de Dios, que lo hace accesible en la Iglesia y en el mundo hoy. A través de él, de una generación a otra, y desde un lugar a otro, la humanidad participa de la comunión en la Santísima Trinidad. Mediante el proceso de la tradición, la Iglesia administra la gracia del Señor Jesucristo y la koinonia del Espíritu Santo (cf. 2 Cor 13,14). Por tanto, la Tradición es esencial para la economía de gracia, amor y comunión. Para que aquellos que tienen oídos y no oyen y tienen ojos y no ven, el momento de recibir el Evangelio salvador es una experiencia de iluminación, perdón, curación, liberación. Los que participan en la comunión del Evangelio no pueden dejar de transmitirlo a los otros, aunque esto signifique el martirio. La Tradición es a la vez un tesoro para ser recibido por el pueblo de Dios y un don para ser compartido con toda la humanidad.

16. La Tradición apóstolica es un don de Dios que debe ser constantemente renovado. Por medio de él, el Espíritu Santo forma, mantiene y sostiene la comunión de las Iglesias locales de una generación a la siguiente. La transmisión y recepción de la Tradición apostólica es un acto de comunión en el que el Espíritu une a las Iglesias locales de nuestros días con las que las han precedido en la única fe apostólica. El proceso de la tradición entraña la recepción constante y permanente y la comunicación de la Palabra de Dios revelada en muchas circunstancias diferentes y en tiempos permanentemente en cambio. El «Amén» de la Iglesia a la Tradición apostólica es fruto

del Espíritu que constantemente guía a los discípulos a toda la verdad; esto es, a Cristo que es el camino, la verdad y la vida (cf. Jn 16,13; 14,6).

17. La Tradición expresa la apostolicidad de la Iglesia. Lo que los apóstoles recibieron y proclamaron se encuentra ahora en la Tradición de la Iglesia en la que se predica la Palabra de Dios y se celebran los sacramentos de Cristo en el poder del Espíritu Santo. Las Iglesias hoy tienen el compromiso de recibir la única Tradición apostólica viva, para ordenar su vida de acuerdo con ella, transmitirla de tal manera que el Cristo que viene en gloria encuentre al pueblo de Dios confesando y viviendo la fe confiada una vez para siempre a los santos (cf. Judas 3).

18. La Tradición da testimonio de la comunidad apostólica presente en la Iglesia hoy mediante su memoria corporativa. Mediante la proclamación de la Palabra y la celebración de los sacramentos el Espíritu Santo abre los corazones de los creyentes y les revela al Señor resucitado. El Espíritu, activo en el acontecimiento una vez para siempre del ministerio de Jesús, sigue enseñando a la Iglesia, al recordarle lo que Cristo hizo y dijo, haciendo presentes los frutos de su obra redentora y la primicia del reino (cf. Jn 2,22; 14,26). La finalidad de la Tradición es cumplido cuando, por el Espíritu, la Palabra es recibida y vivida en fe y esperanza. El testimonio de proclamación, sacramentos y vida en comunión es, en un único y mismo tiempo, el contenido de la Tradición y su resultado. Así la memoria da fruto en la vida fiel de los creyentes dentro de la comunión de su Iglesia local.

Las Sagradas Escrituras: el «Sí» de Dios y el «Amén» del Pueblo de Dios

19. Dentro de la Tradición las Escrituras ocupan un lugar único y normativo y pertenecen a lo que fue dado una vez para siempre. Como testimonio escrito del «Sí» de Dios exigen a la Iglesia que confronte constantemente su enseñanza, predicación y acción con ellas. «Ya que las Escrituras son el único y excepcional testigo inspirado de la revelación divina, se debe examinar la expresión eclesial de tal revelación acerca de su acuerdo con la Escritura» (Autoridad en la Iglesia: Aclaración 2). Mediante las Escrituras la revelación de Dios se hace presente y se transmite en la vida de la Iglesia. El «Sí» de Dios es reconocido en y por medio del «Amén» de la Iglesia que recibe la auténtica revelación de Dios. Al recibir ciertos textos como testimonios verdaderos de la revelación divina, la Iglesia identifica sus Sagradas Escrituras. Ve solamente este corpus como la Palabra inspirada de Dios escrita y, como tal, con autoridad única.

20. Las Escrituras traen juntas diversas corrientes de tradiciones judías y cristianas. Estas tradiciones revelan el modo en que la Palabra de Dios ha sido recibida, interpretada y transmitida en contextos específicos de acuerdo con las necesidades, la cultura, y las circunstancias del pueblo de Dios. Contienen la revelación de Dios de su designio salvífico que fue realizado en Jesucristo y experimentado en las primeras comunidades cristianas. En estas comunidades el «Sí» de Dios fue recibido de un modo nuevo. En el Nuevo Testamento podemos ver cómo las Escrituras del Primer Testamento fueron recibidas como revelación del único Dios verdadero y reinterpretadas y «re-recibidas» como revelación de su Palabra final en Cristo.

21. Todos los escritores del Nuevo Testamento estuvieron influidos por la experiencia de sus propias comunidades locales. Lo que transmitieron, con su propio talento e intuiciones teológicas, registra aquellos elementos del Evangelio que las Iglesias de su tiempo y en sus diferentes situaciones guardaron en su memoria. La enseñanza de Pablo sobre el Cuerpo de Cristo, por ejemplo, debe mucho a los problemas y divisiones de la Iglesia local en Corinto. Cuando Pablo habla sobre «ese poder nuestro que el Señor nos dio para edificación vuestra y no para ruina» (2 Cor 10,8) lo hace en el contexto de su turbulenta relación con la Iglesia de Corinto. Incluso en las afirmaciones centrales de nuestra fe hay a menudo un claro eco de la concreta y a veces dramática situación de una Iglesia local o de un grupo de Iglesias locales, a las que debemos su fiel transmisión de la Tradición apostólica. El énfasis en la literatura joánica sobre la presencia del Señor en la carne de un cuerpo humano que podría ser visto y tocado antes y después de la resurrección (cf. Jn 20,27; 1 Jn 4,2) está vinculado al conflicto en las comunidades joánicas sobre este tema. Es mediante el esfuerzo de las comunidades particulares en momentos particulares por discernir la Palabra de Dios para ellos, como tenemos en la Escritura un registro autorizado de la Tradición apostólica que debe pasar de una generación a otra y de una Iglesia a otra y al que los fieles deben decir «Amén» .

22. La formación del canon de las Escrituras fue una parte esencial del proceso de tradición. El reconocimiento de la Iglesia de estas Escrituras como canónicas, tras un largo período de discernimiento crítico, fue al mismo tiempo un acto de obediencia y de autoridad. Fue un acto de obediencia en el que la Iglesia discernió y recibió el «Sí» dador de vida de Dios por medio de las Escrituras, aceptándolas como la norma de fe. Fue un acto de autoridad en el que la Iglesia, bajo la guía del Espíritu Santo, recibió y transmitió estos textos, declarando que estaban inspirados y que los demás no debían ser incluidos en el canon.

23. El significado del Evangelio de Dios revelado es comprendido plenamente sólo dentro de la Iglesia. La revelación de Dios ha sido confiada a la comunidad. La Iglesia no puede ser descrita con propiedad como una adición de creyentes individuales, ni puede considerarse su fe como la suma de las creencias de los individuos. Los creyentes son, juntos, el pueblo de fe porque han sido incorporados por el bautismo a una comunidad que recibe las Escrituras canónicas como la auténtica Palabra de Dios; reciben la fe al interno de esta comunidad. La fe de la comunidad precede a la fe del individuo. Así aunque el recorrido de fe de una persona puede empezar con la lectura individual de la Escritura no puede permanecer ahí. La interpretación individualista de las Escrituras no es acorde con la lectura del texto dentro de la vida de la Iglesia y es incompatible con la naturaleza de la autoridad de la Palabra de Dios revelada (cf. 2 Pe 1,20-21). La Palabra de Dios y la Iglesia de Dios no pueden ser separadas.

Recepción y Re-recepción: el «Amén» de la Iglesia a la Palabra de Dios

24. A lo largo de los siglos, la Iglesia recibe y reconoce como don gratuito de Dios todo lo que reconoce como expresión verdadera de la Tradición que fue entregada una vez para siempre a los Apóstoles. Esta recepción es, en un único y mismo tiempo, un acto de fidelidad y libertad. La Iglesia debe permanecer fiel de modo que el Cristo que viene en gloria reconozca en la Iglesia la comunidad que fundó; debe permanecer libre para recibir la Tradición apostólica de nuevos modos de acuerdo con las situaciones a las que se ve confrontada. La Iglesia tiene la responsabilidad de transmitir la totalidad de la Tradición apostólica, aunque puede haber partes que resulten difíciles de integrar en su vida y su culto. Puede ser que lo que tenía un gran significado para una primera generación vuelva a ser importante en el futuro aunque su importancia no esté clara en el presente.

25. En la Iglesia la memoria del pueblo de Dios puede ser afectada o incluso distorsionada por la finitud y el pecado humanos. A pesar de la prometeda asistencia del Espíritu Santo, las Iglesias de vez en cuando pierden de vista aspectos de la Tradición apostólica, fallando al discernir la visión plena del Reino de Dios a la luz de la que buscamos seguir a Cristo. Las Iglesias sufren cuando algún elemento de la comunión eclesial ha sido olvidado, despreciado o se ha abusado de él. El recurso de nuevo a la Tradición en una situación nueva es el medio por el que se recuerda la revelación de Dios en Cristo. Esta es asistida por las intuiciones de los bíblistas y los teólogos y la sabiduría de los santos. Así, podrá haber un redescubrimiento de elementos

que fueron descuidados y una rememoración nueva de las promesas de Dios, que lleve a la renovación del «Amén» de la Iglesia. Podrá también haber un examen de lo que ha sido recibido porque algunas de las formulaciones de la Tradición han sido vistas como inadecuadas o incluso engañosas en un nuevo contexto. Todo este proceso puede denominarse como re-recepción.

Catolicidad: el «Amén» de la Iglesia entera

26. Existen dos dimensiones para la comunión en la Tradición apostólica: diacrónica y sincrónica. El proceso de tradición entraña claramente la transmisión del Evangelio de una generación a otra (diacrónica). Sí la Iglesia debe permanecer unida en la verdad, esto también entraña la comunión de las Iglesias en todos los lugares en este único Evangelio (sincrónica). Ambas son necesarias para la catolicidad de la Iglesia. Cristo promete que el Espíritu Santo preservará la verdad esencial y salvadora en la memoria de la Iglesia, dándole poder para su misión (cf. Jn 14,26; 15,26-27). Esta verdad debe ser transmitida y recibida de nuevo por el fiel en todas las épocas y en todos los lugares del mundo, en respuesta a la diversidad y complejidad de la experiencia humana. No existe ninguna parte de la humanidad, raza, condición social, generación, a la que no esté dirigida esta salvación, comunicada en la transmisión de la Palabra de Dios (cf. Iglesia como Comunión 34).

27. En la rica diversidad de la vida humana, el encuentro con la Tradición viva produce variedad de expresiones del Evangelio. Donde las diversas expresiones son fieles a la Palabra revelada en Jesucristo y transmitida por la comunidad apostólica, las Iglesias en las que se encuentran están verdaderamente en comunión. Ciertamente, esta diversidad de tradiciones es la manifestación práctica de la catolicidad y confirma más que contradice el vigor de la Tradición. Como Dios ha creado diversidad entre los seres humanos, así la fidelidad e identidad de la Iglesia no requiere una uniformidad de expresión y formulación en todos los niveles y situaciones, sino más bien diversidad católica dentro de la unidad de comunión. Esta riqueza de tradiciones es un recurso vital para una humanidad reconciliada. «Los seres humanos fueron creados por Dios en su amor con una tal diversidad para que pudieran participar en ese amor compartiendo unos con otros lo que tienen y lo que son y enriqueciéndose así unos a otros en su mutua comunión» (Iglesia como comunión, 35).

28. El pueblo de Dios como un todo es el portador de la Tradición viva. En situaciones cambiantes que producen nuevos desafíos al Evangelio, el dis-

cernimiento, actualización y comunicación de la Palabra de Dios es la responsabilidad de la totalidad del pueblo de Dios. El Espíritu Santo actúa a través de todos los miembros de la comunidad, utilizando los dones que él da a cada uno para el bien de todos. Los teólogos especialmente sirven a la comunión de la Iglesia entera explorando si y cómo se deberían integrar las nuevas intuiciones en la corriente en curso de la Tradición. En cada comunidad existe un intercambio, un toma y daca mutuos, en el que obispos, clero y laicos reciben de y dan a los otros dentro del cuerpo entero.

29. En cada cristiano que busca ser fiel a Cristo y se ha incorporado plenamente a la vida de la Iglesia, hay un *sensus fidei*. Este *sensus fidei* puede describirse como una capacidad activa para el discernimiento espiritual, una intuición que se ha formado mediante el culto y la vida en comunión como un miembro fiel de la Iglesia. Cuando esta capacidad se ejerce en armonía por el cuerpo de los fieles podemos hablar del ejercicio del *sensus fidelium* (cf. Autoridad en la Iglesia: Aclaración 3-4). El ejercicio del *sensus fidei* por cada miembro de la Iglesia contribuye a la formación del *sensus fidelium* mediante el cual la Iglesia como un todo permanece fiel a Cristo. Por el *sensus fidelium*, el cuerpo entero contribuye con, recibe de y atesora, el ministerio de aquellos que dentro de la comunidad ejercen la episcopé, velando por la memoria viva de la Iglesia (cf. Autoridad en la Iglesia 1,5-6). De diversos modos el «Amén» del creyente individual se incorpora así al «Amén» de la Iglesia entera.

30. Los que ejercen la episcopé en el Cuerpo de Cristo no deben ser separados de la 'sinfonía' de todo el pueblo de Dios en el que tiene un papel que jugar. Necesitan estar alerta al *sensus fidelium* en el que participan, si tienen que ser conscientes de cuándo algo es necesario para el bienestar y misión de la comunidad, o cuándo algún elemento de la Tradición debe ser recibido de un modo nuevo. El carisma y función de episcopé están específicamente conectados con el ministerio de memoria, que constantemente renueva a la Iglesia en esperanza. Mediante este ministerio el Espíritu Santo mantiene viva en la Iglesia la memoria de lo que Dios hizo y reveló, y la esperanza de que Dios quiere llevar a todas las cosas a la unidad en Cristo. De este modo, no sólo de generación en generación, sino también de lugar en lugar, la única fe es comunicada y vivida. Este es el ministerio ejercido por el obispo y por las personas ordenadas bajo el cuidado del obispo, cuando proclaman la Palabra, administran los Sacramentos, y asumen su papel al administrar la disciplina para el bien común. Los obispos, el clero y los otros fieles deben todos reconocer y recibir lo que es mediado de Dios por medio del otro. Así,

el *sensus fidelium* del pueblo de Dios y el ministerio de memoria existen juntos en una relación recíproca.

31. Anglicanos y Católicos están de acuerdo en principio sobre todo lo anteriormente dicho, pero necesitan hacer un esfuerzo deliberado para recuperar esta comprensión compartida. Cuando las comunidades cristianas están en comunión real pero imperfecta están llamadas a reconocer una en la otra elementos de la Tradición apostólica que pueden haber rechazado, olvidado o que todavía no han comprendido plenamente. En consecuencia, tienen que recibir o recuperar estos elementos y reconsiderar los modos en que han interpretado separadamente las Escrituras. Su vida en Cristo se enriquece cuando dan a y reciben una de otra. Crecen en comprensión y experiencia de su catolicidad cuando el *sensus fidelium* y el ministerio de memoria interactúan en la comunión de creyentes. En esta economía de dar y recibir dentro de una comunión real pero imperfecta, se acercan más a una participación indivisa en el único «Amén» de Cristo» para la gloria de Dios.

III. EL EJERCICIO DE LA AUTORIDAD EN LA IGLESIA

Proclamación del Evangelio: el ejercicio de la Autoridad para la Misión y la Unidad

32. La autoridad que Jesús otorgó a sus discípulos era, ante todo, la autoridad para la misión, para predicar y sanar (cf. Lc 9,1-2, 10,1). El Cristo resucitado les dio poder para extender el Evangelio a todo el mundo (cf. Mt 28,18-20). En la primitiva Iglesia, la predicación de la Palabra de Dios en el poder del Espíritu era vista como la característica definitoria de la autoridad apostólica (cf. 1 Cor 1,17; 2,4-5). En la proclamación de Cristo crucificado, el «Sí» de Dios a la humanidad se hizo realidad presente e invitó a todos a responder con su «Amén». Así el ejercicio de la autoridad ministerial dentro de la Iglesia, no menos por aquellos a los que se ha confiado el ministerio de episcopo, tiene una dimensión radicalmente misionera. La autoridad es ejercida dentro de la Iglesia por el bien de los que están fuera, de modo que el Evangelio pueda ser proclamado «con poder y con el Espíritu Santo y con plena persuasión» (1 Tes 1,5). Esta autoridad permite a toda la Iglesia encarnar el Evangelio y convertirse en la sierva misionera y profética del Señor.

33. Jesús oró al Padre para que sus seguidores fueran uno «y el mundo conozca que tú me has enviado y que los has amado a ellos como me has

amado a mí» (Jn 17,23). Cuando los cristianos no están de acuerdo en el Evangelio mismo, la predicación de éste, con poder, se debilita. Cuando no son uno en la fe no pueden ser uno en la vida, y no pueden demostrar plenamente que son fieles a la voluntad de Dios que es la reconciliación por Cristo de todas las cosas con el Padre (cf. Col 1,20). En la medida en que la Iglesia no vive como la comunidad de reconciliación que Dios le ha llamado a ser, no puede de modo adecuado predicar este Evangelio o proclamar de modo creíble el plan de Dios de reunir a su pueblo disperso en la unidad con Cristo como Señor y Salvador (cf. Jn 11,52). Sólo cuando todos los creyentes están unidos en la celebración común de la Eucaristía (cf. Iglesia como Comunión , 24) será Dios, cuyo plan es llevar a todas las cosas a la unidad en Cristo (cf. Ef 1,10), verdaderamente glorificado por el pueblo de Dios. El desafío y responsabilidad para aquellos que tienen autoridad dentro de la Iglesia es ejercer su ministerio de tal manera que promuevan la unidad de la Iglesia entera en fe y vida de modo que enriquezca, en vez de disminuir, la diversidad legítima de las Iglesias locales.

Sínodalidad: el Ejercicio de la Autoridad en Comunión

34. En cada Iglesia local todos los fieles están llamados a caminar juntos en Cristo. El término sinodalidad (derivado de syn-hodos que significa «camino común») indica la manera en que los creyentes y las Iglesias se mantienen juntos en comunión cuando hacen esto. Expresa su vocación como pueblo del «Camino» (cf. Hech 9,2) para vivir, trabajar y caminar juntos en Cristo que es el «Camino» (cf. Jn 14,6). Ellos, como sus predecesores, siguen a Jesús en el camino (cf. Mc 10,52) hasta que venga de nuevo. 35. En la comunión de Iglesias locales el Espíritu actúa para modelar cada Iglesia mediante la gracia de la reconciliación y la comunión en Cristo. Sólo mediante la actividad del Espíritu esta Iglesia local puede ser fiel al «Amén» de Cristo y puede ser enviada al mundo para llevar a todo el pueblo a participar en este «Amén». Mediante esta presencia del Espíritu la Iglesia local se mantiene en la Tradición. Recibe y participa de la plenitud de la fe apostólica y los medios de la gracia. El Espíritu confirma a la Iglesia local en la verdad de tal manera que su vida encarna la verdad salvadora revelada en Cristo. De generación en generación la autoridad de la Palabra viva debería hacerse presente en la Iglesia local mediante todos los aspectos de su vida en el mundo. El modo en que la autoridad es ejercida en las estructuras y vida corporativa de la Iglesia debe ser conforme al pensamiento de Cristo (cf. Fil 2,5).

36. El Espíritu de Cristo reviste a cada obispo de la autoridad pastoral necesaria para el ejercicio efectivo de episcopé en una Iglesia local. Esta autoridad incluye necesariamente responsabilidad para tomar e implementar las decisiones que se requieren para llevar a cabo el oficio de un obispo por el bien de la koinonia. Su naturaleza vinculante está implícita en la tarea del obispo de enseñar la fe mediante la proclamación y explicación de la Palabra de Dios, de proveer a la celebración de los sacramentos y de mantener a la Iglesia en santidad y verdad. Las decisiones tomadas por el obispo al realizar esta tarea tienen una autoridad que el fiel tiene el deber de recibir y aceptar (cf. Autoridad en la Iglesia II,17). Por su *sensus fidei* los fieles pueden en conciencia reconocer a Dios que actúa en el ejercicio de autoridad del obispo y también responderle como creyentes. Esto es lo que motiva su obediencia, una obediencia de libertad no de esclavitud. La jurisdicción de los obispos es una consecuencia de la llamada que han recibido para guiar a sus Iglesias a un auténtico «Amén»; no es un poder arbitrario dado a una persona sobre la libertad de los otros. En la acción del *sensus fidelium* hay una relación complementaria entre el obispo y el resto de la comunidad. En la Iglesia local la Eucaristía es la expresión fundamental del caminar juntos (sinodalidad) del pueblo de Dios. En el diálogo orante, el presidente conduce al pueblo a dar su «Amén» a la plegaria eucarística. En unidad de fe con su obispo local, su «Amén» es un memorial vivo del gran «Amén» del Señor a la voluntad del Padre.

37. La interdependencia mutua de todas las Iglesias es esencial para la realidad de la Iglesia como Dios quiere que sea. La Iglesia local que no participa en la Tradición viva no puede verse a sí misma como autosuficiente. Entonces, son necesarias formas de sinodalidad para manifestar la comunión de las Iglesias locales y mantener a cada una de ellas en fidelidad al Evangelio. El ministerio del obispo es crucial, para que este ministerio sirva de comunión dentro y entre las Iglesias locales. Su comunión con la otra se expresa mediante la incorporación de cada obispo en un colegio de obispos. Los obispos están, personal y colegialmente, al servicio de la comunión y tienen que ver con la sinodalidad en todas sus expresiones. Estas expresiones incluyen una gran variedad de órganos, instrumentos e instituciones, especialmente sínodos o concilios, locales, provinciales, universales, ecuménicos. El mantenimiento de la comunión requiere que en cada nivel exista la capacidad de tomar decisiones adecuadas a ese nivel. Cuando estas decisiones suscitan serias cuestiones para la comunión más amplia de las Iglesias, la sinodalidad debe encontrar una expresión mayor.

38. En nuestras dos comuniones, los obispos se reúnen colegialmente, no como individuos sino como quienes tienen autoridad dentro y para la vida sinodal de las Iglesias locales. La consulta a los fieles es un aspecto de la vigilancia episcopal. Cada obispo es a la vez una voz para la Iglesia local y alguien mediante el cual la Iglesia local aprende de las otras Iglesias. Cuando los obispos deliberan juntos buscan discernir y articular el *sensus fidelium* como está presente en la Iglesia local y en una comunión mayor de Iglesias. Su papel es magisterial: es decir, en esta comunión de las Iglesias, tienen que determinar lo que debe ser enseñado como fiel a la Tradición apostólica. Católicos y Anglicanos comparten la comprensión de la sinodalidad pero la expresan de modos diferentes.

39. En la Iglesia de Inglaterra, en la época de la Reforma inglesa la tradición de sinodalidad se expresó mediante el uso de sínodos (de obispos y del clero) y del Parlamento (que incluye a obispos y laicos) para la organización de la liturgia, doctrina y constitución eclesial. La autoridad de los Concilios Generales fue también reconocida. En la Comunión Anglicana, aparecieron nuevas formas de sínodos durante el siglo XIX y el papel del laicado en la toma de decisiones se ha incrementado desde esa época. Aunque obispos, clero y laicos consultan unos con otros y legislan juntos, la responsabilidad de los obispos sigue siendo distinta y crucial. En cada parte de la Comunión Anglicana, los obispos poseen una responsabilidad única de vigilancia. Por ejemplo, un sínodo diocesano puede ser convocado sólo por el obispo y sus decisiones sólo puede ser adoptadas con el consentimiento del obispo. A nivel provincial y nacional las «Casas de Obispos» ejercen un ministerio distintivo y único en relación con las materias de doctrina, culto y vida moral. Más aún, aunque los sínodos anglicanos usan en gran medida procedimientos parlamentarios, su naturaleza es eucarística. Es por esto que el obispo como presidente de la Eucaristía preside con propiedad el sínodo diocesano, que reúne para hacer presente la obra redentora de Dios mediante la vida y la actividad de la Iglesia local. Además, cada obispo no tiene sólo la episcopé de la Iglesia local sino que participa en el cuidado de todas las Iglesias. Esta se ejerce en cada provincia de la Comunión Anglicana con la ayuda de órganos tales como las Casas de Obispos y los Sínodos Provinciales y Generales. En la Comunión Anglicana en cuanto tal, el Encuentro de Primados, el Consejo Consultivo Anglicano, la Conferencia de Lambeth y el arzobispado de Canterbury sirven como instrumentos de sinodalidad.

40. En la Iglesia Católica la tradición de sinodalidad no ha cesado. Tras la Reforma, siguió habiendo cada cierto tiempo sínodos de obispos y del cero en diferentes diócesis y regiones, y a nivel universal han tenido lugar tres Concilios. Hacia el siglo XX han surgido reuniones específicas de obispos y Conferencias Episcopales como medios de consulta que permiten a las Iglesias locales de una determinada zona enfrentar juntas las exigencias de su misión y desenvolverse dentro de las nuevas situaciones pastorales. Desde el Concilio Vaticano II se han convertido en una estructura regular en naciones y regiones. En una decisión que recibió el apoyo de los obispos de este Concilio, el Papa Pablo VI instituyó el Sínodo de Obispos para que se ocupara de temas relativos a la misión de la Iglesia a través del mundo. La antigua costumbre de vistas ad limina a las tumbas de los apóstoles Pedro y Pablo y al Obispo de Roma ha sido renovada por sus visitas no individualmente sino en grupos regionales. La costumbre más reciente de vistas del Obispo de Roma a Iglesias locales ha pretendido fomentar un sentimiento más profundo de pertenencia a la comunión de Iglesias y ayudarlas a ser más conscientes de la situación de las otras. Todas estas instituciones sinodales proporcionan la posibilidad de una creciente conciencia por parte de los obispos locales y del Obispo de Roma de los modos de trabajar juntos en una comunión más fuerte. Complementando esta sinodalidad colegial, el crecimiento en la sinodalidad a nivel local está promoviendo la participación activa de los laicos en la vida y misión de la Iglesia local.

Perseverancia en la Verdad: el Ejercicio de la Autoridad en la Enseñanza

41. En cada época los cristianos han dicho «Amén» a la promesa de Cristo de que el Espíritu Santo guiará a su Iglesia a la verdad completa. El Nuevo Testamento hace eco con frecuencia de esta promesa refiriéndola al valor, seguridad y certeza a los que los cristianos pueden apelar (cf. Lc 1,4; 1 Tes 2,2; Ef 3,2; Heb 11,1). En su interés por hacer accesible el Evangelio a todos aquellos que están abiertos a recibirlo, los encargados del ministerio de la memoria y enseñanza han aceptado nuevas y hasta ahora no familiares expresiones de fe. Algunas de estas formulaciones inicialmente han generado duda y desacuerdo sobre su fidelidad a la Tradición apostólica. En el proceso de probar tales formulaciones, la Iglesia se ha movido con cautela pero con confianza en la promesa de Cristo de que perseverará y será mantenida en la verdad (cf. Mt 16,18; Jn 16,13). Esto es lo que significa la indefectibilidad de la Iglesia (cf. Autoridad en la Iglesia I, 18; Autoridad en la Iglesia II, 23).

42. En su vida la Iglesia permanentemente busca y recibe la guía del Espíritu Santo que mantiene su enseñanza fiel a la Tradición apostólica. En el cuerpo entero, el colegio de obispos ejerce el ministerio de memoria con este fin. Tienen que discernir y enseñar en qué se puede confiar porque expresa la verdad de Dios con seguridad. En algunas situaciones, habrá una necesidad urgente de examinar las nuevas formulaciones de fe. En circunstancias específicas, los que tienen el ministerio de vigilancia (episcopé) asistidos por el Espíritu Santo, pueden llegar juntos a un juicio que, siendo fiel a la Escritura y acorde con la Tradición apostólica, esté preservado del error. Con este juicio, que es una expresión renovada del único «Sí» de Dios en Jesucristo, la Iglesia se mantiene en la verdad de modo que puede continuar ofreciendo su «Amén» a la gloria de Dios. Esto es lo que significa cuando se afirma que la Iglesia puede enseñar infaliblemente (véase Autoridad en la Iglesia II, 24-28; 32). Esta enseñanza infalible está al servicio de la indefectibilidad de la Iglesia.

43. El ejercicio de la autoridad magisterial en la Iglesia, especialmente en situaciones de desafío, requiere la participación, en sus formas distintivas, de todo el cuerpo de creyentes, no sólo de los encargados del ministerio de la memoria. En esta participación actúa el *sensus fidelium*. Dado que es la fidelidad de todo el pueblo de Dios la que está en juego, la recepción de la enseñanza es esencial para este proceso. Las definiciones doctrinales son recibidas como normativas en virtud de la verdad divina que proclaman así como por el oficio específico de la persona o las personas que las proclaman dentro del *sensus fidei* de la totalidad del pueblo de Dios. Cuando el pueblo de Dios responde con la fe y dice «Amén» a la enseñanza normativa es porque reconoce que esta enseñanza expresa la fe apostólica y actúa en la autoridad y la verdad de Cristo, Cabeza de la Iglesia(2). La verdad y autoridad de su Cabeza es la fuente de la enseñanza infalible en el Cuerpo de Cristo. El «Sí» de Dios revelado en Cristo es el patrón con el que se juzga esta enseñanza normativa. Este enseñanza tiene que ser bien recibido por el pueblo de Dios como un don del Espíritu Santo para mantener a la Iglesia en la verdad de Cristo, nuestro «Amén» a Dios.

44. El deber de mantener a la Iglesia en la verdad es una de las funciones esenciales del colegio episcopal. Tiene el poder para ejercer este ministerio porque está unido en sucesión a los apóstoles que fueron el cuerpo autorizado y enviado por Cristo a predicar el Evangelio a todas las naciones. La autenticidad de la enseñanza de los obispos individuales es evidente cuando esta enseñanza es solidaria con la totalidad del colegio episcopal. El ejer-

cicio de esta autoridad magisterial requiere que lo que enseña sea fiel a la Sagrada Escritura y acorde con la Tradición apostólica. Esta ha sido expresada por la enseñanza del Concilio Vaticano II: «El magisterio no está por encima de la Palabra de Dios sino a su servicio» (Constitución Dogmática sobre la divina revelación *Dei Verbum*, 10).

Primacía: el Ejercicio de la Autoridad en Colegialidad y Conciliaridad

45. En el curso de la historia la sinodalidad de la Iglesia se ha conservado en la autoridad conciliar, colegial y primacial. Formas de primacía existen tanto en la Comunión Anglicana como en las Iglesias en comunión con el Obispo de Roma. Entre estas últimas, los oficios del Arzobispo Metropolitano o el Patriarca de una Iglesia Católica Oriental son primaciales en su naturaleza. Cada Provincia Anglicana tiene su Primado y los Encuentros de Primados constituyen la Comunión entera. El Arzobispo de Cantorbery ejerce un ministerio de primacía en la totalidad de la Comunión Anglicana. autom.

46. La ARCIC ha reconocido ya que «el modelo de complementariedad primacial y los aspectos conciliares de episcopé sirven a la koinonía que las Iglesias necesitan que se realice a nivel universal» (Autoridad en la Iglesia I, 23). Las exigencias de la vida eclesial piden un ejercicio específico de episcopé al servicio de toda la Iglesia. En el modelo encontrado en el Nuevo Testamento uno de los doce es elegido por Jesucristo para ponerse al frente de los otros de modo que permanezcan fieles a su misión y en armonía unos con otros (véanse las discusiones de los textos Petrinus en Autoridad en la Iglesia II, 2-5). Agustín de Hipona expresó bien la relación entre Pedro, los demás apóstoles y la Iglesia entera, cuando dijo:

«Después de todo, no es un hombre el que recibe estas llaves, sino la Iglesia en su unidad. Y esta es la razón del reconocimiento de la preeminencia de Pedro, que representa la universalidad y unidad de la Iglesia, cuando se le dijo: A ti encomiendo cuando de hecho había sido encomendado a todos. Yo quiero mostrar que es la Iglesia la que recibió las llaves del reino de los cielos. Escuchad lo que el Señor dice en otro lugar a todos los apóstoles: «Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos» (Jn 20, 22-23). Esto hace referencia a las llaves, sobre lo que se dijo: 'lo que ates en la tierra quedará atado en el cielo' (Mt 16,19). Pero esto fue dicho a Pedro... Pedro en ese momento representaba a la Iglesia universal»

(Sermones 295, En la fiesta del martirio de los apóstoles Pedro y Pablo).

La ARCIC también ha explorado previamente la transmisión del ministerio de primacía ejercido por el obispo de Roma (cf. Autoridad en la Iglesia II, 6-9). Históricamente el obispo de Roma ha ejercido un ministerio semejante en beneficio de toda la Iglesia cuando León participó en el Concilio de Calcedonia o en beneficio de una Iglesia local cuando Gregorio Magno apoyó la misión de Agustín de Cantorbery y la constitución de la Iglesia Inglesa. Este don fue bien recibido y el ministerio de estos obispos de Roma sigue siendo litúrgicamente celebrado por Anglicanos y Católicos.

47. Dentro de un ministerio más amplio, el Obispo de Roma ofrece un ministerio específico relativo al discernimiento de la verdad, como una expresión de primacía universal. Este particular servicio ha sido fuente de dificultades y malentendidos entre las Iglesias. Cada definición solemne pronunciada desde la cátedra de Pedro en la Iglesia de Pedro y Pablo puede, no obstante, expresar sólo la fe de la Iglesia. Toda definición semejante es pronunciada dentro del colegio de aquellos que ejercen la episcopé y no fuera de este colegio. Esta enseñanza normativa es un ejercicio particular de la llamada y responsabilidad del cuerpo de los obispos para enseñar y afirmar la fe. Cuando la fe se articula de este modo, el Obispo de Roma proclama la fe de las Iglesias locales. Así la enseñanza totalmente segura de la Iglesia entera es operativa en el juicio del primado universal. Al formular solemnemente tal enseñanza, el primado universal debe discernir y declarar con la asistencia segura y la guía del Espíritu Santo, en fidelidad a la Escritura y la Tradición, la fe auténtica de toda la Iglesia, que es la fe proclamada desde el principio. Es esta fe, la fe de todos los bautizados en comunión, y esta sola, la que cada obispo pronuncia con el cuerpo de los obispos en concilio. Es esta fe la que el obispo de Roma en determinadas circunstancias tiene el deber de discernir y explicitar. Esta forma de enseñanza normativa no está tan firmemente garantizada por el Espíritu como lo están las definiciones solemnes de los concilios ecuménicos. La recepción de la primacía del Obispo de Roma entraña el reconocimiento de este ministerio específico del primado universal. Creemos que éste es un don que debe ser recibido por todas las Iglesias.

48. Los ministros que Dios da a la Iglesia para sostener su vida están marcados por la fragilidad:

«Por esto, misericordiosamente investidos de este ministerio, no desfallecemos... Pero llevamos este tesoro en recipientes de barro para que aparezca que una fuerza tan extraordinaria es de Dios y no de nosotros» (2 Cor 4,1; 4,7).

Está claro que sólo por la gracia de Dios el ejercicio de la autoridad en la comunión de la Iglesia lleva las marcas de la autoridad propia de Cristo. Esta autoridad es ejercida por cristianos frágiles para el bien de otros cristianos frágiles. Esto no es menos verdadero en relación con el ministerio de Pedro: «¡Simón, Simón! Mira que Satanás ha solicitado el poder cribaros como trigo; pero yo he rogado por ti, para que tu fe no desfallezca. Y tú, cuando hayas vuelto, confirma a tus hermanos» (Lc 22,31-32; cf. Jn 21,15-19).

El Papa Juan Pablo II lo aclara en *Ut Unum sint*: «Yo lo llevo a cabo con la profunda convicción de obedecer al Señor y con plena conciencia de mi fragilidad humana. En efecto, si Cristo mismo confió a Pedro esta misión especial en la Iglesia y le encomendó confirmar a los hermanos, al mismo tiempo le hizo conocer su debilidad humana y su particular necesidad de conversión» (*Ut Unum sint*, 4).

La debilidad y el pecado humanos no sólo afectan a los ministros individuales: pueden distorsionar la estructura humana de la autoridad (cf. Mt 23). Por lo tanto, las críticas leales y las reformas son a veces necesarias, siguiendo el ejemplo de Pablo (cf. Gal 2,11-14). La conciencia de la fragilidad humana en el ejercicio de la autoridad asegura que los ministros cristianos permanezcan abiertos a la crítica y renovación y sobre todo a ejercer la autoridad de acuerdo con el ejemplo y el pensamiento de Cristo.

Disciplina: el Ejercicio de la Autoridad y la Libertad de Conciencia

49. El ejercicio de la autoridad en la Iglesia tiene que ser reconocido y aceptado como un instrumento del Espíritu de Dios para la sanación de la humanidad. El ejercicio de la autoridad debe respetar siempre la conciencia, porque la obra divina de la salvación afirma la libertad humana. Al aceptar libremente la vía de salvación ofrecida mediante el bautismo, el discípulo cristiano asume también libremente la disciplina de ser un miembro del Cuerpo de Cristo. Porque la Iglesia de Dios es reconocida como la comunidad en la que los medios divinos de salvación actúan, no se pueden rechazar las exigencias del discipulado para el bienestar de toda la comunidad cristiana. Existe también una disciplina exigida en el ejercicio de la autoridad. Los llamados a este ministerio deben someterse ellos mismos a la disciplina de Cristo, observar los requerimientos de la colegialidad y el bien común, y respetar debidamente las conciencias de aquellos a los que han sido llamados a servir.

El «Amén» de la Iglesia al «Sí» de Dios en el Evangelio

50. Hemos llegado a una comprensión compartida de la autoridad al verla, en fe, como una manifestación del «Sí» de Dios a su creación que llama al «Amén» de sus criaturas. Dios es la fuente de autoridad, y el ejercicio propio de la autoridad está ordenado siempre al bien común y al bien de la persona. En un mundo roto, y para una Iglesia dividida, el «Sí» de Dios en Jesucristo trae la realidad de la reconciliación, la llamada al discipulado, y una primicia de la meta final de la humanidad cuando por el Espíritu todos en Cristo proclamen su «Amén» para gloria de Dios. El «Sí» de Dios, encarnado en Cristo, es recibido en la proclamación y Tradición del Evangelio, en la vida sacramental de la Iglesia y en los modos en que se ejerce la episcopé. Cuando las Iglesias mediante el ejercicio de su autoridad, despliegan el poder sanador y reconciliador del Evangelio, entonces el mundo más amplio es ofrecido como una visión de lo que Dios pretende para toda la creación. El objetivo del ejercicio de la autoridad y de su recepción es permitir a la Iglesia decir «Amén» al «Sí» de Dios en el Evangelio.

IV. ACUERDO EN EL EJERCICIO DE LA AUTORIDAD: PASOS HACIA LA UNIDAD VISIBLE

51. Sometemos a nuestras respectivas autoridades esta declaración de acuerdo sobre la autoridad en la Iglesia. Creemos que si esta declaración sobre la naturaleza de la autoridad y la manera de ejercerla es aceptada y puesta en práctica, este tema dejará de ser causa de permanente ruptura de la comunión entre nuestras dos Iglesias. De acuerdo con esto, hemos dejado fuera de los elementos de este acuerdo recientes desarrollos significativos en cada una de nuestras comuniones, y algunos temas a los que todavía deberán hacer frente. Como nos movemos hacia la comunión eclesial plena, sugerimos los modos en los que nuestra comunión existente, aunque imperfecta, puede hacerse más visible mediante el ejercicio de una colegialidad renovada entre los obispos y un ejercicio y recepción renovadas de la primacía universal.

Avances en Acuerdo

52. La Comisión entiende que hemos profundizado y extendido nuestro acuerdo sobre:

- cómo la autoridad de Cristo está presente y activa en la Iglesia cuando la proclamación del «Sí» de Dios provoca el «Amén» de todos los creyentes (parágrafos 7-18);

- la interdependencia dinámica de la Escritura y la Tradición apostólica y el lugar normativo de la Escritura dentro de la Tradición (parágrafos 19-23);
- La necesidad de la recepción constante de la Escritura y la Tradición, y de la re-recepción en circunstancias particulares (parágrafos 24-26);
- cómo el ejercicio de la autoridad está al servicio de la fe personal dentro de la vida de la Iglesia (parágrafos 23,29,49);
- el papel del pueblo entero de Dios, en el que, como maestros de la fe, los obispos tienen una voz distintiva en la formación y expresión del pensamiento de la Iglesia (parágrafos 29-30);
- sinodalidad y sus implicaciones para la comunión de todo el pueblo de Dios y de todas las Iglesias locales cuando buscan juntas seguir a Cristo que es el Camino (parágrafos 34-40);
- la cooperación esencial del ministerio de episcopé y el *sensus fidei* de toda la Iglesia en la recepción de la Palabra de Dios (parágrafos 29,36,43);
- la posibilidad que la Iglesia, en ciertas circunstancias, enseñe infaliblemente, al servicio de la indefectibilidad de la Iglesia misma (parágrafos 41-44);
- una primacía universal, ejercida colegialmente en el contexto de sinodalidad, como parte integrante de la episcopé al servicio de una comunión universal; una primacía semejante tiene que estar siempre asociada con el Obispo y la Sede de Roma (parágrafos 46-48);
- cómo el ministerio del Obispo de Roma asiste al ministerio de todo el cuerpo episcopal en el contexto de sinodalidad, promoviendo la comunión de las Iglesias locales en su vida en Cristo y la proclamación del Evangelio (parágrafos 46-48);
- cómo el Obispo de Roma ofrece un ministerio específico relativo al discernimiento de la verdad (parágrafo 47).

Desarrollos significativos en ambas Comuniones

53. La Conferencia de Lambeth de 1988 reconoció una necesidad de reflejar cómo toma las decisiones normativas la Comunión Anglicana. A nivel inter-

nacional, los instrumentos Anglicanos de sinodalidad tienen una autoridad considerable para influir y apoyar las provincias, aunque ninguno de estos instrumentos tiene poder para anular una decisión provincial, aunque ésta perjudique a la unidad de la Comunión. De acuerdo con esto la Conferencia de Lambeth de 1998, a la luz del Informe de Virginia de la Comisión Teológica y Doctrinal Inter-Anglicana, resolvió fortalecer estos instrumentos de varias maneras, especialmente el papel del Arzobispo de Cantorbery y de las Reuniones de Primados. La Conferencia pidió también iniciar un estudio en cada provincia «sobre si la comunión efectiva, a todos los niveles, no requiere instrumentos apropiados con las debidas salvaguardas, no sólo para la legislación sino también para la vigilancia... así como sobre el tema de un ministerio universal al servicio de la unidad de los cristianos» (Resolución III, 8(h)).

Junto con la autonomía de las provincias, los Anglicanos están considerando que la interdependencia entre Iglesias locales y entre provincias es también necesaria para fomentar la comunión.

54. La Iglesia Católica, especialmente desde el Concilio Vaticano II, ha venido desarrollando gradualmente estructuras sinodales para sostener la koinonia con mayor efectividad. El papel en desarrollo de las Conferencias Episcopales regionales y nacionales y la celebración regular de Asambleas Generales del Sínodo de Obispos demuestra esta evolución. Ha existido también renovación en el ejercicio de la sinodalidad a nivel local, aunque éste varíe de un lugar a otro. La legislación canónica ahora requiere que los laicos y laicas, religiosos y religiosas, diáconos y sacerdotes representen un papel en los consejos pastorales parroquiales y diocesanos, en los sínodos diocesanos y una variedad de otros cuerpos, dondequiera que sean convocados.

55. En la Comunión Anglicana hay una extensión hacia estructuras universales que promueven la koinonia, y en la Iglesia Católica un fortalecimiento de estructuras locales e intermedias. En nuestra opinión estos desarrollos reflejan una creciente y compartida conciencia de que la autoridad en la Iglesia necesita ser adecuadamente ejercida a todos los niveles. Aunque todavía hay problemas que Anglicanos y Católicos deben enfrentar sobre importantes aspectos del ejercicio de la autoridad al servicio de la koinonia. La Comisión plantea algunas cuestiones francamente pero en la convicción de que necesitamos el apoyo unos de otros al responder a ellas. Creemos que en la situación dinámica y fluida en la que han sido planteadas, bus-

cando responder a ellas, debe ir unida al desarrollo de pasos adelante hacia un ejercicio compartido de la autoridad.

Problemas que afrontan los Anglicanos

56. Hemos visto que para sostener la comunión son necesarios a todos los niveles instrumentos para la vigilancia y toma de decisiones. Teniendo esto en cuenta la Comunión Anglicana está explorando el desarrollo de estructuras de autoridad entre sus provincias. ¿Está la Comunión también abierta a la aceptación de instrumentos de vigilancia que permitirían que las decisiones que deben adoptarse, en determinadas circunstancias, vincularan a la Iglesia entera? ¿Cuándo surgen nuevas cuestiones importantes que, en fidelidad a la Escritura y Tradición requieren una respuesta unida, estas estructuras ayudarán a los Anglicanos a participar en el *sensus fidelium* con todos los cristianos? ¿Hasta qué punto la acción unilateral por parte de provincias o diócesis en materias que conciernen a la Iglesia entera, una vez que la consulta ha tenido lugar, debilita la *koinonia*? Los Anglicanos han mostrando su voluntad de tolerar anomalías por causa del mantenimiento de la comunión. Esto ha llevado al debilitamiento de la comunión que se manifiesta en la Eucaristía, en el ejercicio de la episcopé y en la intercambiabilidad del ministerio. ¿Qué consecuencias se derivan de ahí? Sobre todo, ¿cómo tratarán los Anglicanos la cuestión de la primacía universal cuando está emergiendo de su vida juntos y del diálogo ecuménico?

Problemas que afrontan los Católicos

57. El Concilio Vaticano II ha recordado a los Católicos cómo los dones de Dios están presentes en todo el pueblo de Dios. Ha enseñado también la colegialidad del episcopado en su comunión con el Obispo de Roma, cabeza del colegio. No obstante, ¿existe a todos los niveles, la participación efectiva del clero y de los laicos en los emergentes cuerpos sinodales? ¿Ha sido suficientemente implementada la enseñanza del Concilio Vaticano II relativa a la colegialidad de los obispos? ¿Reflejan las acciones de los obispos conciencia suficiente del alcance de la autoridad que han recibido por medio de la ordenación para el gobierno de la Iglesia local? ¿Se ha hecho la provisión suficiente para asegurar la consulta entre el Obispo de Roma y las Iglesias locales antes de adoptar decisiones importantes que afectan bien a una Iglesia local o a la Iglesia entera? ¿Cómo se tiene en cuenta la variedad de la opinión teológica cuando se toman tales decisiones? Al apoyar al Obispo de Roma en su trabajo de promover la comunión entre las Iglesias, las estruc-

turas y procedimientos de la Curia Romana, ¿respetan adecuadamente el ejercicio de la episcopé a otros niveles? Sobre todo, ¿cómo tratará la Iglesia Católica la cuestión de la primacía universal cuando emerge el «diálogo paciente y fraterno» sobre el ejercicio del oficio del Obispo de Roma al que Juan Pablo II ha invitado a «dirigentes eclesiales y sus teólogos»?

Colegialidad renovada: haciendo visible nuestra comunión existente

58. Anglicanos y Católicos han hecho frente ya a estos temas pero su resolución puede muy bien tomar algún tiempo. No obstante, no hay vuelta atrás en nuestro recorrido hacia la comunión eclesial plena. A la luz de nuestro acuerdo la Comisión cree que nuestras dos comuniones deberían hacer más visible la koinonia que ya tenemos. El diálogo teológico debe continuar a todos los niveles en las Iglesias, pero no es por sí mismo suficiente. Por el bien de la koinonia y un testimonio cristiano unido ante el mundo, los obispos Anglicanos y Católicos deberían encontrar vías para cooperar y desarrollar las relaciones de responsabilidad mutua en su ejercicio de la vigilancia. En este nuevo estadio tenemos no sólo que actuar juntos siempre que podamos, sino también estar juntos en todo lo que nuestra koinonia existente lo permita.

59. Esta cooperación en el ejercicio de la episcopé implicaría reuniones mixtas de obispos regularmente a nivel local y regional y la participación de obispos de una comunión en las reuniones internacionales de obispos de la otra. Se debería conceder también una seria consideración a la Asociación de obispos Anglicanos con obispos Católicos en sus visitas ad limina a Roma. Donde sea posible, los obispos deberían encontrar la oportunidad de enseñar y actuar juntos en materias de fe y de moral. Deberían también dar testimonios juntos en la esfera pública sobre temas que afectan al bien común. Aspectos prácticos específicos de compartir la episcopé surgirán de las iniciativas locales.

Primacía universal: un don para ser compartido

60. El trabajo de la Comisión ha tenido como resultado un acuerdo suficiente sobre la primacía universal como don que tiene que ser compartido, para que nosotros propongamos que esta primacía debería ser ofrecida y recibida incluso antes de que nuestras Iglesias estén en comunión plena. Católicos y Anglicanos contemplan que este ministerio debería ser ejercido en colegialidad y sinodalidad -un ministerio de servus servorum Dei (Gregorio

Magno, citado en Ut Unum Sínt 88). Consideramos una primacía que ahora ayudará a sostener la legítima diversidad de tradiciones, fortaleciendo y salvaguardándolas en fidelidad al Evangelio. Animará a las Iglesias en su misión. Esta suerte de primacía ayudará ya a la Iglesia en la tierra a ser una auténtica koinonía católica en la que la unidad no coarte la diversidad y la diversidad no ponga en peligro sino que fortalezca la unidad. Será un signo efectivo para todos los cristianos cómo este don de Dios construye esta unidad por la que Cristo oró.

61. Esta primacía universal ejercerá el liderazgo en el mundo y también en ambas comuniones, dirigiéndolas en un modo profético. Promoverá el bien común de un modo que no estará constreñido por intereses particulares, y ofrecerá un ministerio magisterial permanente y distintivo, especialmente al tratar difíciles temas teológicos y morales. Una primacía universal de este estilo será bien recibida y protegerá la investigación teológica y otras formas de búsqueda de la verdad, de modo que sus resultados puedan enriquecer y fortalecer tanto a la sabiduría humana como a la fe de la Iglesia. Esta primacía universal podría reunir a las Iglesias en diferentes formas para consulta y discusión.

62. Una experiencia de primacía universal de este tipo confirmaría dos conclusiones particulares a las que hemos llegado:

- que los Anglicanos están abiertos a y desean una recuperación y re-recepción bajo ciertas condiciones claras del ejercicio de la primacía universal del Obispo de Roma;
- que los Católicos están abiertos a y desean una re-recepción del ejercicio de la primacía por el Obispo de Roma y el ofrecimiento de este ministerio a toda la Iglesia de Dios.

63. Cuando la real, pero imperfecta comunión entre nosotros se hace más visible, la red de unidad que ha sido tejida desde la comunión con Dios y la reconciliación con el otro se extiende y fortalece. Así el «Amén» que Anglicanos y Católicos dicen al único Señor, está más cerca de ser un «Amén» dicho juntos por el único pueblo santo que da testimonio de la salvación de Dios y el amor reconciliador en un mundo roto.

MIEMBROS DE LA COMISIÓN

MIEMBROS ANGLICANOS

Rvdmo. Mark Santer, Obispo de Birmingham, Reino Unido (Copresidente)

Rvdmo. John Baycroft, Obispo de Ottawa, Canadá.

Dr. E. Rozanne Elder, Profesora de Historia, University of Western Michigan, EE.UU.

Rvdo. Profesor Jaci Maraschin, Profesor de Teología, Instituto Ecuménico, São Paulo, Brasil

Rvdo. Canónigo Richard Marsh, Secretario para Asuntos Ecuménicos del Arzobispo de Cantorbery, Londres, Reino Unido (desde 1996)

Rvdo. Dr John Muddiman, Miembro y Tutor en Teología en Mansfield College, University of Oxford, Reino Unido

Rvdmo. Michael Nazir-Ali, Obispo de Rochester, Reino Unido

Rvdo. Dr Nicholas Sagovsky, Investigador, University of Newcastle, Reino Unido

Rvdo. Dr Charles Sherlock, Lector Superior, Trinity College Theological School, Parkville, Australia

SECRETARIO

Rvdo. Dr Donald Anderson, Director para las Relaciones y Estudios ecuménicos, Oficina de la Comunión Anglicana, Londres, Reino Unido (1994-1996)

Rvdo. Canónigo David Hamid, Director de Asuntos y Relaciones ecuménicos, Oficina de la Comunión Anglicana, Londres, Reino Unido (desde 1996)

Rvdo. Canónigo Stephen Platten, Secretario para Asuntos Ecuménicos del Arzobispo de Cantorbery, Londres, Reino Unido (hasta 1994)

MIEMBROS CATÓLICOS

Rvdo. Cormac Murphy-O'Connor, Obispo de Arundel y Brighton, Reino Unido (Copresidente)

Hermana Sara Butler MSBT, Profesora Asistente de Teología Sistemática, University of St Mary of the Lake, Mundelein, Illinois, EE.UU

Rvdo. Peter Cross, Profesor de Teología Sistemática, Catholic Theological College, Clayton, Australia

Rvdo. Dr Adelbert Denaux, Profesor, Facultad de Teología, Universidad Católica de Lovaina, Bélgica

Rvdo. Pierre Duprey, Obispo titular de Thibarís, Secretario del Consejo Pontificio para la Unidad de los Cristianos, Ciudad del Vaticano

Rvdo. Patrick A. Kelly, Arzobispo de Liverpool, Reino Unido (desde 1996)

Rvdo. Mons. William Steele, Vicario Episcopal para la Misión y la Unidad, Diócesis de Leeds, Reino Unido (1994-1995)

Rvdo. Jean M. R. Tillard OP, Profesor, Facultad de Teología de los Dominicos, Ottawa, Canadá

Rvdo. Liam Walsh OP, Profesor de Teología Dogmática, Universidad de Friburgo, Suiza

SECRETARIO

Rvdo. Timothy Galligan, Oficial del Consejo Pontificio para la Unidad de los Cristianos, Ciudad del Vaticano

OBSERVADOR DEL CONSEJO MUNDIAL DE LAS IGLESIAS

Rvdo. Dr Günther Gassmann, Director de la Comisión «Fe y Constitución», Consejo Ecuménico de Iglesias, Ginebra, Suiza (hasta 1994)

Prof. Dr. Michael Root, Trinity Lutheran Seminary, Columbus, Ohio, EE.UU. (desde 1995)

(1) De acuerdo con el uso ecuménico, la palabra Tradición con mayúsculas se refiere aquí al «Evangelio mismo, transmitido de generación en generación en y por la Iglesia» mientras que en minúsculas la palabra tradición remite al «proceso de tradición», la transmisión de la verdad revelada (Cuarta Conferencia Mundial de la Comisión Fe y Constitución, Montreal 1963, Sección II, par. 39). Las tradiciones en plural se refieren a los modos particulares de liturgia, teología y vida canónica y eclesial en las diferentes culturas y comunidades de fe. Estos usos, no obstante, muchas veces no pueden ser netamente diferenciados. La expresión Tradición apostólica se refiere al contenido de lo que ha sido transmitido desde los tiempos apostólicos y sigue siendo el fundamento de la vida y de la teología cristianas.

(2) El Concilio Vaticano II ha afirmado esto: «La totalidad de los fieles que tienen la unción del santo no puede equivocarse cuando cree, y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando 'desde los Obispos hasta los últimos fieles laicos' presta su consentimiento universal en materia de fe y costumbres» (Constitución dogmática sobre la Iglesia, Lumen Gentium 12) .

EL PRIMADO DEL SUCESOR DE PEDRO EN EL MISTERIO DE LA IGLESIA

1. En el momento actual de la vida de la Iglesia, la cuestión del Primado de Pedro y de sus Sucesores presenta una singular importancia, también ecuménica. En este sentido se ha expresado con frecuencia Juan Pablo II, de modo particular en la encíclica «*Ut unum sint*», en la que quiso dirigir especialmente a los pastores y a los teólogos la invitación a «encontrar una forma de ejercicio del Primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva» (1). La Congregación para la Doctrina de la Fe, acogiendo la invitación del Santo Padre, ha decidido proseguir la profundización de la temática convocando un simposio de índole exclusivamente doctrinal sobre «El Primado del Sucesor de Pedro» que se celebró en el Vaticano del 2 al 4 de diciembre de 1996, y cuyas Actas ya se han publicado (2).

2. En el Mensaje dirigido a los participantes en el simposio, el Santo Padre escribió: «La Iglesia católica está convencida de haber conservado, en fidelidad a la tradición apostólica y a la fe de los Padres, el ministerio del Sucesor de Pedro» (3). En efecto, existe una continuidad a lo largo de la historia de la Iglesia en el desarrollo doctrinal sobre el Primado. Al redactar ese texto, que aparece como apéndice del citado volumen de las Actas (4), la Congregación para la Doctrina de la Fe ha aprovechado las contribuciones de los estudiosos que tomaron parte en el simposio, pero sin querer ofrecer una síntesis de las mismas ni adentrarse en cuestiones abiertas a nuevos estudios. Estas «Consideraciones», al margen del simposio, sólo quieren recordar los puntos esenciales de la doctrina católica sobre el Primado, gran don de Cristo a su Iglesia en cuanto servicio necesario a la unidad y que a menudo, como demuestra la historia, ha sido también una defensa de la libertad de los Obispos y de las Iglesias particulares frente a las injerencias del poder político.

I. Origen, finalidad y naturaleza del Primado

3. «Primero Simón, llamado Pedro» (5). Con este significativo relieve de la primacía de Simón Pedro, san Mateo introduce en su Evangelio la lista de los doce Apóstoles, que también en los otros dos Evangelios sinópticos y en los Hechos comienza con el nombre de Simón (6). Esta lista, dotada de gran fuerza testimonial, y otros pasajes evangélicos (7) muestran con claridad y

sencillez que el canon neotestamentario recogió las palabras de Cristo relativas a Pedro y a su papel en el grupo de los Doce (8). Por eso, ya en las primeras comunidades cristianas, como más tarde en toda la Iglesia, la imagen de Pedro quedó fijada como la del Apóstol que, a pesar de su debilidad humana, fue constituido expresamente por Cristo en el primer lugar entre los Doce y llamado a desempeñar en la Iglesia una función propia y específica. Es la roca sobre la que Cristo edificará su Iglesia (9); es aquel cuya fe, una vez convertido, no fallará y confirmará a sus hermanos (10), y, por último, es el Pastor que guiará a toda la comunidad de los discípulos del Señor (11).

En la figura, en la misión y en el ministerio de Pedro, en su presencia y en su muerte en Roma --atestiguadas por la tradición literaria y arqueológica más antigua-- la Iglesia contempla una profunda realidad, que está en relación esencial con su mismo misterio de comunión y salvación: «Ubi Petrus, ibi ergo Ecclesia» (12). La Iglesia, ya desde los inicios y cada vez con mayor claridad, ha comprendido que, de la misma manera que existe la sucesión de los Apóstoles en el ministerio de los Obispos, así también el ministerio de la unidad, encomendado a Pedro, pertenece a la estructura perenne de la Iglesia de Cristo y que esta sucesión está fijada en la sede de su martirio.

4. Basándose en el testimonio del Nuevo Testamento, la Iglesia católica enseña, como doctrina de fe, que el Obispo de Roma es Sucesor de Pedro en su servicio primacial en la Iglesia universal (13); esta sucesión explica la preeminencia de la Iglesia de Roma (14), enriquecida también con la predicación y el martirio de san Pablo.

En el designio divino sobre el Primado como «ministerio confiado personalmente por el Señor a Pedro, príncipe de los Apóstoles, ministerio que debía ser transmitido a sus sucesores» se manifiesta ya la finalidad del carisma petrino, o sea, «la unidad de fe y de comunión» (16) de todos los creyentes. En efecto, el Romano Pontífice, como Sucesor de Pedro, es «el principio y fundamento perpetuo y visible de unidad, tanto de los Obispos como de la muchedumbre de fieles» (17) y, por eso, tiene una gracia ministerial específica para servir a la unidad de fe y de comunión que es necesaria para el cumplimiento de la misión salvífica de la Iglesia (18).

5. La Constitución «Pastor aeternus» del Concilio Vaticano I indicó en el prólogo la finalidad del Primado, dedicando luego el cuerpo del texto a exponer el contenido o ámbito de su potestad propia. El Concilio Vaticano

II, por su parte, reafirmando y completando las enseñanzas del Vaticano I (19) trató principalmente el tema de la finalidad, prestando particular atención al misterio de la Iglesia como «Corpus Ecclesiarum» (20). Esa consideración permitió poner de relieve con mayor claridad que la función primordial del Obispo de Roma y la función de los demás Obispos no se encuentran en oposición sino en una armonía originaria y esencial (21).

Por eso, «cuando la Iglesia católica afirma que la función del Obispo de Roma responde a la voluntad de Cristo, no separa esta función de la misión confiada a todos los Obispos, también ellos 'vicarios y legados de Cristo' («Lumen gentium», n. 27). El Obispo de Roma pertenece a su colegio y ellos son sus hermanos en el ministerio» (22). También se debe afirmar, recíprocamente, que la colegialidad episcopal no se opone al ejercicio personal del Primado ni lo debe relativizar.

6. Todos los Obispos son sujetos de la «sollicitudo omnium Ecclesiarum» (23) en cuanto miembros del Colegio episcopal que sucede al Colegio de los Apóstoles, del que formó parte también la extraordinaria figura de san Pablo. Esta dimensión universal de su «episkopé» (vigilancia) es inseparable de la dimensión particular relativa a los oficios que se les ha confiado (24). En el caso del Obispo de Roma --Vicario de Cristo según el modo propio de Pedro como Cabeza del Colegio de los Obispos--, la «sollicitudo omnium Ecclesiarum» adquiere una fuerza particular porque va acompañada de la plena y suprema potestad en la Iglesia (26): una potestad verdaderamente episcopal, no sólo suprema, plena y universal, sino también inmediata, sobre todos, tanto pastores como los demás fieles (27). Por tanto, el ministerio del Sucesor de Pedro no es un servicio que llega a cada Iglesia particular desde fuera, sino que está inscrito en el corazón de cada Iglesia particular, en la que «está verdaderamente presente y actúa la Iglesia de Cristo» (28) y, por eso, lleva en sí la apertura al ministerio de la unidad. Esta interioridad del ministerio del Obispo de Roma en cada Iglesia particular es también expresión de la mutua interioridad entre Iglesia universal e Iglesia particular (29).

El Episcopado y el Primado, recíprocamente vinculados e inseparables, son de institución divina. Históricamente, por institución de la Iglesia, han surgido formas de organización eclesial en las que se ejerce también un principio de primacía. En particular, la Iglesia católica es plenamente consciente de la función de las sedes apostólicas en la Iglesia antigua, especialmente de las consideradas Petrinas --Antioquía y Alejandría-- como puntos de referencia de la Tradición apostólica, en torno a las cuales se desarrolló el

sistema patriarcal; este sistema pertenece a la guía de la Providencia ordinaria de Dios sobre la Iglesia y conlleva, desde los inicios, el nexo con la tradición petrina (30).

II. El ejercicio del Primado y sus modalidades

7. El ejercicio del ministerio petrino --para que «no pierda su autenticidad y transparencia» (31)-- debe entenderse a partir del Evangelio, o sea, de su esencial inserción en el misterio salvífico de Cristo y en la edificación de la Iglesia. El Primado difiere en su esencia y en su ejercicio de los oficios de gobierno vigentes en las sociedades humanas (32): no es un oficio de coordinación o de presidencia, ni se reduce a un «Primado de honor», ni puede concebirse como una monarquía de tipo político.

El Romano Pontífice, como todos los fieles, está subordinado a la Palabra de Dios, a la fe católica, y es garante de la obediencia de la Iglesia y, en este sentido, «*servus servorum*». No decide según su arbitrio, sino que es portavoz de la voluntad del Señor, que habla al hombre en la Escritura vivida e interpretada por la Tradición; en otras palabras, la «*episkopé*» del Primado tiene los límites que proceden de la ley divina y de la inviolable constitución divina de la Iglesia contenida en la Revelación (33). El Sucesor de Pedro es la roca que, contra la arbitrariedad y el conformismo, garantiza una rigurosa fidelidad a la Palabra de Dios: de ahí se sigue también el carácter martiroológico de su Primado.

8. Las características del ejercicio del Primado deben entenderse sobre todo a partir de dos premisas fundamentales: la unidad del Episcopado y el carácter episcopal del Primado mismo. Al ser el Episcopado una realidad «una e indivisa» (34), el Primado del Papa conlleva la facultad de servir efectivamente a la unidad de todos los Obispos y de todos los fieles, y «se ejerce en varios niveles, que se refieren a la vigilancia sobre la transmisión de la Palabra, la celebración sacramental y litúrgica, la misión, la disciplina y la vida cristiana» (35); a estos niveles, por voluntad de Cristo, en la Iglesia todos --tanto los Obispos como los demás fieles-- deben obediencia al Sucesor de Pedro, el cual también es garante de la legítima diversidad de ritos, disciplinas y estructuras eclesíásticas entre Oriente y Occidente.

9. El Primado del Obispo de Roma, por su carácter episcopal, se ejerce, en primer lugar, en la transmisión de la Palabra de Dios; por eso, incluye una responsabilidad específica y particular en la misión evangelizadora (36), dado que la comunión eclesial es una realidad esencialmente destinada a

ampliarse: «Evangelizar constituye la gracia y la vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda» (37).

La tarea episcopal que el Romano Pontífice tiene con respecto a la transmisión de la Palabra de Dios se extiende también dentro de toda la Iglesia. Como tal, es un oficio magisterial supremo y universal (38); es una función que implica un carisma: una asistencia especial del Espíritu Santo al Sucesor de Pedro, que implica también, en ciertos casos, la prerrogativa de la infalibilidad (39). Como «todas las Iglesias están en comunión plena y visible, porque todos los pastores están en comunión con Pedro, y así en la unidad de Cristo» (40), del mismo modo los Obispos son testigos de la verdad divina y católica cuando enseñan en comunión con el Romano Pontífice (41).

10. Además de la función magisterial del Primado, la misión del Sucesor de Pedro sobre toda la Iglesia conlleva la facultad de realizar los actos de gobierno eclesiástico necesarios o convenientes para promover y defender la unidad de fe y de comunión; entre éstos hay que considerar, por ejemplo: dar el mandato para la ordenación de nuevos Obispos, exigir de ellos la profesión de fe católica, y ayudar a todos a mantenerse en la fe profesada. Como es evidente, hay muchos otros modos posibles, más o menos contingentes, de prestar este servicio a la unidad: promulgar leyes para toda la Iglesia, establecer estructuras pastorales al servicio de diversas Iglesias particulares, dotar de fuerza vinculante las decisiones de los Concilios particulares, aprobar institutos religiosos supradiocesanos, etc. Por el carácter supremo de la potestad del Primado, no existe ninguna instancia a la que el Romano Pontífice deba responder jurídicamente del ejercicio del don recibido: «prima sedes a nemine iudicatur» (42). Sin embargo, eso no significa que el Papa tenga un poder absoluto. En efecto, escuchar la voz de las Iglesias es una característica propia del ministerio de la unidad y también una consecuencia de la unidad del Cuerpo episcopal y del «sensus fidei» de todo el pueblo de Dios; y este vínculo se presenta sustancialmente dotado de mayor fuerza y seguridad que las instancias jurídicas --hipótesis, por lo demás, impresentable, porque carece de fundamento-- a las que el Romano Pontífice debería responder. La responsabilidad última e inderogable del Papa encuentra la mejor garantía, por una parte, en su inserción en la Tradición y en la comunión fraterna y, por otra, en la confianza en la asistencia del Espíritu Santo, que gobierna la Iglesia.

11. La unidad de la Iglesia, al servicio de la cual se sitúa de modo singular el ministerio del Sucesor de Pedro, alcanza su más elevada expresión en el

Sacrificio Eucarístico, el cual es centro y raíz de la comunión eclesial; comunión que se funda también necesariamente en la unidad del Episcopado. Por eso, «toda celebración de la Eucaristía se realiza en unión no sólo con el propio Obispo sino también con el Papa, con el orden episcopal, con todo el clero y con el pueblo entero. Toda válida celebración de la Eucaristía expresa esta comunión universal con Pedro y con la Iglesia entera, o la reclama objetivamente» (43), como en el caso de las Iglesias que no están en plena comunión con la Sede Apostólica.

12. «La Iglesia peregrina lleva en sus sacramentos e instituciones, que pertenecen a este tiempo, la imagen de este mundo que pasa» (44). También por esto, la naturaleza inmutable del Primado del Sucesor de Pedro se ha expresado históricamente a través de modalidades de ejercicio adecuadas a las circunstancias de una Iglesia que peregrina en este mundo mudable. Los contenidos concretos de su ejercicio caracterizan al ministerio petrino en la medida en que expresan fielmente la aplicación a las circunstancias de lugar y de tiempo de las exigencias de la finalidad última que les es propia (la unidad de la Iglesia). La mayor o menor extensión de esos contenidos concretos dependerá en cada época histórica de la «necessitas Ecclesiae». El Espíritu Santo ayuda a la Iglesia a conocer esta «necessitas» y el Romano Pontífice, al escuchar la voz del Espíritu en las Iglesias, busca la respuesta y la ofrece cuando y como lo considera oportuno.

En consecuencia, no es buscando el mínimo de atribuciones ejercidas en la historia como se puede determinar el núcleo de la doctrina de fe sobre las competencias del Primado. Por eso, el hecho de que una tarea determinada haya sido cumplida por el Primado en una cierta época no significa por sí solo que esa tarea necesariamente deba ser reservada siempre al Romano Pontífice; y, viceversa, el solo hecho de que una función determinada no haya sido desempeñada antes por el Papa no autoriza a concluir que esa función no pueda desempeñarse de ningún modo en el futuro como competencia del Primado.

13. En cualquier caso, es fundamental afirmar que el discernimiento sobre la congruencia entre la naturaleza del ministerio petrino y las modalidades eventuales de su ejercicio es un discernimiento que ha de realizarse «in Ecclesia», o sea, bajo la asistencia del Espíritu Santo y en diálogo fraterno del Romano Pontífice con los demás Obispos, según las exigencias concretas de la Iglesia. Pero, al mismo tiempo, es evidente que sólo el Papa (o el Papa con el Concilio ecuménico) tiene, como Sucesor de Pedro, la autoridad y la com-

petencia para decir la última palabra sobre las modalidades de ejercicio de su propio ministerio pastoral en la Iglesia universal.

14. Al recordar los puntos esenciales de la doctrina católica sobre el Primado del Sucesor de Pedro, la Congregación para la Doctrina de la Fe está segura de que la reafirmación autorizada de esos logros doctrinales ofrece mayor claridad sobre el camino por el que se ha de proseguir. En efecto, ese recuerdo es útil también para evitar las recaídas, siempre posibles nuevamente, en las parcialidades y en las unilateralidades ya rechazadas por la Iglesia en el pasado (febronianismo, galicanismo, ultramontanismo, conciliarismo, etc.). Y, sobre todo, viendo el ministerio del Siervo de los siervos de Dios como un gran don de la misericordia divina a la Iglesia, encontraremos todos, con la gracia del Espíritu Santo, el impulso para vivir y conservar fielmente la efectiva y plena unión con el Romano Pontífice en el camino diario de la Iglesia, según el modo querido por Cristo (45).

15. La plena comunión querida por el Señor entre los que se confiesan discípulos suyos exige el reconocimiento común de un ministerio eclesial universal «en el cual todos los Obispos se sientan unidos en Cristo y todos los fieles encuentren la confirmación de su propia fe» (46). La Iglesia católica profesa que este ministerio es el ministerio primacial del Romano Pontífice, Sucesor de Pedro, y sostiene con humildad y con firmeza «que la comunión de las Iglesias particulares con la Iglesia de Roma, y de sus Obispos con el Obispo de Roma, es un requisito esencial –en el designio de Dios– para la comunión plena y visible» (47). No han faltado en la historia del Papado errores humanos y faltas, incluso graves: Pedro mismo se reconocía pecador (48). Pedro, hombre débil, fue elegido como roca, precisamente para que quedara de manifiesto que la victoria es sólo de Cristo y no resultado de las fuerzas humanas. El Señor quiso llevar en vasijas frágiles (49) su tesoro a través de los tiempos: así la fragilidad humana se ha convertido en signo de la verdad de las promesas divinas. ¿Cuándo y cómo se logrará la tan anhelada meta de la unidad de todos los cristianos? «¿Cómo alcanzarlo? Con la esperanza en el Espíritu, que sabe alejar de nosotros los fantasmas del pasado y los recuerdos dolorosos de la separación; él nos concede lucidez, fuerza y valor para dar los pasos necesarios, de modo que nuestro empeño sea cada vez más auténtico» (50). Todos estamos invitados a encomendarnos al Espíritu Santo, a encomendarnos a Cristo, encomendándonos a Pedro.

Card. Joseph Ratzinger, Prefecto.

Mons. Tarcisio Bertone, Arzobispo emérito de Vercelli, Secretario.

NOTAS:

1) Juan Pablo II, Carta Encíclica «Ut unum sint», 25 de mayo de 1995, n. 95.

2) «Il Primato del Successore di Pietro», Actas del Simposio teológico, Roma 2-4 de diciembre de 1996, Librería Editora Vaticana, Ciudad del Vaticano 1998.

3) Juan Pablo II, Carta al cardenal Joseph Ratzinger, en *ib.*, p. 20:cf. «L'Osservatore Romano», edición en lengua española, 13 de diciembre de 1996, p. 8.

4) «El Primado del Sucesor de Pedro en el misterio de la Iglesia», Consideraciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe, en *ib.*, Apéndice, pp. 493-503. El texto se ha publicado también en un fascículo, editado por la Librería Editora Vaticana.

5) Mt 10, 2.

6) Cf. Mc 3, 16; Lc 6, 14; Hch 1, 13).

7) Cf. Mt 14, 28-31; 16, 16-23 y par.; 19, 27-29 y par.; 26, 33-35 y par.; Lc 22, 32; Jn 1, 42; 6, 67-70; 13, 36-38; 21, 15-19.

8) El testimonio en favor del ministerio petrino se encuentra en todas las expresiones, aun diferentes, de la tradición neotestamentaria, tanto en los Sinópticos -aquí con rasgos diversos en Mateo y en Lucas, al igual que en san Mateo- como en el cuerpo Paulino y en la tradición joánica, siempre con elementos originales, diferentes en lo que atañe a los aspectos narrativos pero profundamente concordantes en su significado esencial. Se trata de un signo de que la realidad petrina fue considerada un dato constitutivo de la Iglesia.

9) Cf. Mt 16, 18.

10) Cf. Lc 22, 32.

11) Cf. Jn 21, 15-17. Sobre el testimonio neotestamentario sobre el Primado, véase también la Carta Encíclica «Ut unum sint» del Papa Juan Pablo II, nn. 90 ss.

12) San Ambrosio de Milán, *Enarr. in Ps.*, 40, 30: PL 14, 1134.

13) Cf., por ejemplo, san Siricio I, Carta «Directa ad decessorem», 10 de febrero del año 385: Denz-Hün, n. 181; II Concilio de Lyon, «Professio fidei» de Miguel Paleólogo, 6 de julio de 1274: Denz-Hün, n. 861; Clemente VI, Carta «Super quibusdam», 29 de septiembre de 1351: Denz-Hün, n. 1053; Concilio de Florencia, Bula «Laetentur caeli», 6 de julio de 1439: Denz-Hün, n. 1307; Pío IX, Carta Encíclica «Qui pluribus», 9 de noviembre de 1846: «Denz-Hün», n. 2781; Concilio Vaticano I, Constitución dogmática «Pastor aeternus», cap. 2: Denz-Hün, nn. 3056-3058; Concilio Vaticano II, constitución dogmática «Lumen gentium», cap. III, nn. 21-23; «Catecismo de la Iglesia católica», n. 882; etc.

14) Cf. san Ignacio de Antioquía, «Epist. ad Romanos», Intr.: «SChr» 10, 106-107; san Ireneo de Lyon, «Adversus haereses», III, 3, 2: «SChr» 211, 32-33.

15) Concilio Vaticano II, constitución dogmática «Lumen gentium», 20.

16) Concilio Vaticano I, constitución dogmática «Pastor aeternus», proemio: Denz-Hün, n. 3051; cf. san León I Magno, «Tract. in Natale eiusdem», IV, 2: «CCL» 138, p. 19.

17) Concilio Vaticano II, Constitución dogmática «Lumen gentium», n. 23; cf. Concilio Vaticano I, Constitución dogmática «Pastor aeternus», proemio: Denz-Hün, n. 3051; Juan Pablo II, Carta Encíclica «Ut unum sint», n. 88; Pío IX, Carta del Santo Oficio a los Obispos de Inglaterra, 16 de septiembre de 1864: Denz-Hün, n. 2888; León XIII, Carta Encíclica «Satis cognitum», 29 de junio de 1896: Denz-Hün, nn. 3305-3310.

18) Cf. Jn 17, 21-23; Concilio Vaticano II, Decreto «Unitatis redintegratio», n. 1; Pablo VI, Exhortación apostólica «Evangelii nuntiandi», 8 de diciembre de 1975, n. 77: «AAS» 68 (1976) 69; Juan Pablo II, Carta Encíclica «Ut unum sint», n. 98.

19) Cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática «Lumen gentium», n. 18.

20) Cf. *ib.*, n. 23.

21) Cf. Concilio Vaticano I, Constitución dogmática «Pastor aeternus», cap. 3: Denz-Hün, n. 3061; «Declaración colectiva de los Obispos alemanes», enero-febrero de 1875: Denz-Hün, nn. 3112-3113; León XIII, Carta Encíclica «Satis cognitum», 29 de junio de 1896: Denz-Hün, n. 3310; Concilio Vaticano II, Constitución dogmática «Lumen gentium», n. 27. Como explicó Pío IX en la «Alocución» después de la promulgación de la Constitución «Pastor aeternus»: «Summa ista Romani Pontificis auctoritas, Venerabiles Fratres, non opprimit sed adiuvat, non destruit sed aedificat, et saepissime confirmat in dignitate, unit in caritate, et Fratrum, scilicet Episcoporum, jura firmat atque tuetur» («Mansi» 52, 1336 A/B).

22) Juan Pablo II, Carta Encíclica «Ut unum sint», n. 95.

23) 2 Co 11, 28.

24) La prioridad ontológica que la Iglesia universal, en su misterio esencial, tiene con respecto a toda Iglesia particular (cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, carta «Communio notio», 28 de mayo de 1992, n. 9) subraya también la importancia de la dimensión universal del ministerio de cada Obispo.

25) Cf. Concilio Vaticano I, Constitución dogmática «Pastor aeternus», cap. 3: Denz-Hün, n. 3059; Concilio Vaticano II, Constitución dogmática «Lumen gentium», n. 22; Concilio de Florencia, Bula «Laetentur caeli», 6 de julio de 1439: Denz-Hün, n. 1307.

26) Cf. Concilio Vaticano I, Constitución dogmática «Pastor aeternus», cap. 3: Denz-Hün, nn. 3060.3064.

27) Cf. ib.; Concilio Vaticano II, Constitución dogmática «Lumen gentium», n. 22.

28) Concilio Vaticano II, Decreto «Christus Dominus», n. 11.

29) Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta «Communio notio», n. 13.

30) Cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática «Lumen gentium», n. 23; Decreto «Orientalium Ecclesiarum», nn. 7 y 9.

- 31) Juan Pablo II, Carta Encíclica «Ut unum sint», n. 93.
- 32) Cf. *ib.*, n. 94.
- 33) Cf. «Declaración colectiva de los Obispos alemanes», enero-febrero de 1875: Denz-Hün, n. 3114.
- 34) Concilio Vaticano I, Constitución dogmática «Pastor aeternus», proemio: Denz-Hün, n. 3051.
- 35) Juan Pablo II, Carta Encíclica «Ut unum sint», n. 94.
- 36) Cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática «Lumen gentium», n. 23; León XIII, Carta Encíclica «Grande munus», 30 de septiembre de 1880: «ASS» 13 (1880) 145; «Código de Derecho Canónico», can. 782, 1.
- 37) Pablo VI, Exhortación apostólica «Evangelii nuntiandi», n. 14. Cf. «Código de Derecho Canónico», can. 781.
- 38) Cf. Concilio Vaticano I, Constitución dogmática «Pastor aeternus», cap. 4: Denz-Hün, nn. 3065-3068.
- 39) Cf. *ib.*: Denz-Hün, nn. 3073-3074; Concilio Vaticano II, Constitución dogmática «Lumen gentium», n. 25; «Código de Derecho Canónico», can. 749, 1; «Código de cánones de las Iglesias orientales», can. 597, 1.
- 40) Juan Pablo II, Carta Encíclica «Ut unum sint», n. 94.
- 41) Cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática «Lumen gentium», n. 25.
- 42) «Código de Derecho Canónico», can. 1404; «Código de cánones de las Iglesias orientales», can. 1058; cf. Concilio Vaticano I, Constitución dogmática «Pastor aeternus», cap. 3: Denz-Hün, n. 3063.
- 43) Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta «Communio notio», n. 14; cf. «Catecismo de la Iglesia católica», n. 1369.
- 44) Concilio Vaticano II, Constitución dogmática «Lumen gentium», n. 48.

- 45) Cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática «Lumen gentium», n. 15.
- 46) Juan Pablo II, Carta Encíclica «Ut unum sint», n. 97.
- 47) Ib.
- 48) Cf. Lc 5, 8.
- 49) Cf. 2 Co 4, 7.
- 50) Juan Pablo II, Carta Encíclica «Ut unum sint», n. 102.

**DISPOSICIONES PARA OBTENER
LA INDULGENCIA JUBILAR**
Decreto de la Penitenciaría Apostólica

Con el presente decreto, que da cumplimiento a la voluntad del Santo Padre expresada en la Bula para la convocación del Gran Jubileo del año 2000, la Penitenciaría Apostólica, en virtud de las facultades concedidas por el mismo Sumo Pontífice, determina la disciplina que se ha de observar para la obtención de la indulgencia jubilar.

Todos los fieles debidamente preparados pueden beneficiarse copiosamente del don de la indulgencia durante todo el Jubileo, según las disposiciones especificadas a continuación.

Teniendo presente que las indulgencias ya concedidas, sea de manera general sea por un rescripto especial, permanecen en vigor durante el Gran Jubileo, se recuerda que la indulgencia jubilar puede ser aplicada como sufragio por las almas de los difuntos. Con esta práctica se hace un acto de caridad sobrenatural, por el vínculo mediante el cual, en el Cuerpo místico de Cristo, los fieles todavía peregrinos en este mundo están unidos a los que ya han terminado su existencia terrena. Durante el año jubilar queda también en vigor la norma según la cual la indulgencia plenaria puede obtenerse solamente una vez al día. (1)

Culmen del Jubileo es el encuentro con Dios Padre por medio de Cristo Salvador, presente en su Iglesia, especialmente en sus Sacramentos. Por esto, todo el camino jubilar, preparado por la peregrinación, tiene como punto de partida y de llegada la celebración del sacramento de la Penitencia y de la Eucaristía, misterio pascual de Cristo, nuestra paz y nuestra reconciliación: éste es el encuentro transformador que abre al don de la indulgencia para uno mismo y para los demás.

Después de haber celebrado dignamente la confesión sacramental, que de manera ordinaria, según el can. 960 del CIC y el can. 720, § 1 del CCEO, debe ser en su forma individual e íntegra, el fiel, una vez cumplidos los requisitos exigidos, puede recibir o aplicar, durante un prudente período de tiempo, el don de la indulgencia plenaria, incluso cotidianamente, sin tener que repetir la confesión. Conviene, no obstante, que los fieles reciban frecuentemente la gracia del sacramento de la Penitencia, para ahondar en

la conversión y en la pureza de corazón. (2) La participación en la Eucaristía --necesaria para cada indulgencia-- es conveniente que tenga lugar el mismo día en que se realizan las obras prescritas. (3)

Estos dos momentos culminantes han de estar acompañados, ante todo, por el testimonio de comunión con la Iglesia, manifestada con la oración por las intenciones del Romano Pontífice, así como por las obras de caridad y de penitencia, según las indicaciones dadas más abajo. Estas obras quieren expresar la verdadera conversión del corazón a la que conduce la comunión con Cristo en los Sacramentos. En efecto, Cristo es la indulgencia y la «propiciación por nuestros pecados» («1 Jn» 2, 2). El, infundiendo en el corazón de los fieles el Espíritu Santo, que es «el perdón de todos los pecados», (4) impulsa a cada uno a un filial y confiado encuentro con el Padre de la misericordia. De este encuentro surgen los compromisos de conversión y de renovación, de comunión eclesial y de caridad para con los hermanos.

Para el próximo Jubileo se confirma también la norma según la cual los confesores pueden conmutar, en favor de quienes estén legítimamente impedidos, tanto la obra prescrita como las condiciones requeridas (5). Los religiosos y religiosas de clausura, los enfermos y todos aquellos que no puedan salir de su vivienda, podrán realizar, en vez de la visita a una determinada iglesia, una visita a la capilla de la propia casa; si ni siquiera esto les fuera posible, podrán obtener la indulgencia uniéndose espiritualmente a cuantos cumplen en el modo ordinario la obra prescrita, ofreciendo a Dios sus oraciones, sufrimientos y molestias.

Respecto a los requisitos necesarios, los fieles podrán obtener la indulgencia jubilar:

1) «En Roma», haciendo una peregrinación a una de las Basílicas patriarcales, a saber: la Basílica de San Pedro en el Vaticano, la Archibasílica del Santísimo Salvador de Letrán, la Basílica de Santa María la Mayor o la de San Pablo Extramuros en la vía Ostiense, y participando allí con devoción en la Santa Misa o en otra celebración litúrgica como Laudes o Vísperas, o en un ejercicio de piedad (por ejemplo, el «Vía Crucis» , el Rosario mariano, el rezo del himno «Akáthistos» en honor de la Madre de Dios); también visitando, en grupo o individualmente, una de las cuatro Basílicas patriarcales y permaneciendo allí un cierto tiempo en adoración eucarística o en meditación espiritual, concluyendo con el «Padre nuestro», con la

profesión de fe en cualquiera de sus formas legítimas y con la invocación a la Santísima Virgen María. En esta ocasión especial del Gran Jubileo, se añaden a las cuatro Basílicas patriarcales los siguientes lugares y con las mismas condiciones: la Basílica de la Santa Cruz de Jerusalén, la Basílica de San Lorenzo junto al cementerio Verano, el Santuario de la Virgen del Divino Amor y las Catacumbas cristianas. (6)

2) «En Tierra Santa», observando las mismas condiciones y visitando la Basílica del Santo Sepulcro en Jerusalén, la Basílica de la Natividad en Belén o la Basílica de la Anunciación en Nazaret.

3) «En las demás circunscripciones eclesiásticas», haciendo una peregrinación a la iglesia Catedral o a otras iglesias o lugares designados por el Ordinario y asistiendo allí con devoción a una celebración litúrgica o a otro tipo de ejercicio, como los indicados anteriormente para la ciudad de Roma; también visitando, en grupo o individualmente, la iglesia Catedral o un Santuario designado por el Ordinario, permaneciendo allí un cierto tiempo en meditación espiritual, concluyendo con el «Padre nuestro», con la profesión de fe en cualquiera de sus formas legítimas y con la invocación a la Santísima Virgen María.

4) «En cada lugar», yendo a visitar por un tiempo conveniente a los hermanos necesitados o con dificultades (enfermos, encarcelados, ancianos solos, minusválidos, etc.), como haciendo una peregrinación hacia Cristo presente en ellos (cf. «Mt» 25, 34-36) y cumpliendo los requisitos espirituales acostumbrados, sacramentales y de oración. Los fieles querrán ciertamente repetir estas visitas durante el Año Santo, pudiendo obtener en cada una ellas la indulgencia plenaria, obviamente una sola vez al día.

La indulgencia plenaria jubilar podrá obtenerse también mediante iniciativas que favorezcan de modo concreto y generoso el espíritu penitencial, que es como el alma del Jubileo. A saber: absteniéndose al menos durante un día de cosas superfluas (por ejemplo, el tabaco, las bebida alcohólicas, ayunando o practicando la abstinencia según las normas generales de la Iglesia y las de los Episcopados) y dando una suma proporcionada de dinero a los pobres; sosteniendo con una significativa aportación obras de carácter religioso o social (especialmente en favor de la infancia abandonada, de la

juventud con dificultades, de los ancianos necesitados, de los extranjeros en los diversos Países donde buscan mejores condiciones de vida); dedicando una parte conveniente del propio tiempo libre a actividades de interés para la comunidad u otras formas parecidas de sacrificio personal.

Roma, en la Penitenciaría Apostólica, 29 de noviembre de 1998, I domingo de Adviento.

WILLIAM WAKEFIELD Card. BAUM, penitenciario Mayor
LUIGI DE MAGISTRIS, regente

NOTAS

(1) Cf. «Enchiridion indulgentiarum» , LEV 1986, norm. 21, § 1.

(2) Cf. *ibid.*, norm. 23, §§ 1-2.

(3) Cf. *ibid.*, norm. 23, § 3.

(4) «Quia ipse remissio omnium peccatorum»: «Missale Romanum» , Super oblata, Sabbato post Dominicam VII Paschae.

(5) Cf. «Ench. indulg»., norm. 27.

(6) Cf. «Ench. indulg»., conces. 14.

Vida de la Diócesis

- 1. Carta con motivo del Domund.**
- 2. Carta a los sacerdotes y fieles de la Parroquia de “Nuestra Señora de Fátima” en el XXV aniversario de su creación.**
- 3. Prólogo del libro de D. Manuel Nieto Cumplido “La Catedral de Córdoba”.**

1. Obispo Diocesano

LOS MISIONEROS, ESPERANZA PARA EL MUNDO

Carta con motivo del Domund, 1998

En su mensaje para la Jornada Mundial de las Misiones de este año -el llamado "día del Domund"-, el Santo Padre nos invita a centrar nuestra atención en el Espíritu Santo, tema central del segundo año de preparación para el Gran Jubileo del año 2000. El Espíritu, desde el nacimiento de la Iglesia, ha sido siempre el auténtico protagonista de la misión eclesial, Él es quien urge y posibilita que el designio amoroso de Dios llegue un día a ser universal y total, llegue a todos los hombres y a todo el hombre.

El Espíritu es el gran don del Padre y del Hijo para el mundo entero, la fuerza liberadora, transformadora y santificadora de Dios con nosotros. El Espíritu nos hace hijos del Padre, y herederos con Cristo, el Hijo de Dios, de la vida divina, que empezamos ya a saborear como vislumbre de plenitud aquí y ahora. Él es quien, creciendo en nuestro interior, va conformándonos con Jesucristo, y va creando en nosotros una vida nueva, que se refleja en un modo de estar ante la realidad, un talante, un estilo, un carácter evangélico. Él nos incorpora a Jesucristo de tal modo, que quien le acoge en su vida se convierte en miembro de Cristo, se hace una cosa con Cristo, y su vida viene a ser una imagen viviente de Cristo vivo.

Con el Espíritu Santo, el hombre alcanza el destino para que ha sido creado, que coincide con los anhelos más profundos de su corazón, incluso en medio de este mundo de dolor y de pecado. Con Él lo tenemos ya todo, aunque no sea en la plena visión, sino en esperanza. Pero es una esperanza que "no defrauda", porque se basa en la fidelidad de Dios, verificada en la experiencia del cambio operado en nosotros por el amor de Dios, que ha sido derramado en nuestros corazones con el Espíritu Santo que se nos ha dado (cf. Rm. 5, 5).

Dios quiere comunicar este don a los hombres a través de la Iglesia, que es su cuerpo, plenitud del que lo acaba todo en todos (Ef. 1, 23). Ella es, por el don del Espíritu Santo, su nueva creación, la enviada en su nombre. Ella se sabe llamada a ser signo de su presencia e instrumento de su amor. Así, la Iglesia asume como sentido de su vida realizar el designio amoroso de Dios, recapitular todo en Cristo, ofreciendo a todos los hombres el Espíritu Santo

de Dios. En efecto, Jesucristo, el "Apóstol", el Enviado, el Misionero de Dios, envía a la Iglesia con su mismo Espíritu, con su misma misión: comunicar a los hombres su amor, la vida verdadera. Jesucristo crea a la Iglesia para ser misionera, enviada, y para llevar al mundo el Espíritu de Dios, y con Él la vida, la gracia, la esperanza.

Propagar la fe, anunciar con el testimonio y la palabra al que es "el Camino, la Verdad y la vida (Jn. 14, 6), es nuestra razón de ser como Iglesia, y la esperanza del mundo. Confesar nuestra fe, contagiarla y comunicarla, es la única salvación de nuestro mundo. Nosotros, Iglesia misionera, estamos convencidos que bajo el cielo no se nos ha dado otro nombre que pueda salvarnos (Hch. 4, 12), que sólo Él tiene palabras de vida eterna (cf. Jn. 6, 68).

Todo los años, en Pentecostés, el Papa nos da el Mensaje del Domund para recordar el carácter misionero de la Iglesia, y para urgirnos a una evangelización integral, sin reduccionismos siempre empobrecedores. Una evangelización que asuma como programa sanar lo enfermo, liberar lo oprimido, vivificar lo muerto, fecundar lo estéril, convertir el dolor en bienaventuranza, la muerte en resurrección y vida, y las dificultades y los aparentes fracasos apostólicos en un pentecostés glorioso de fecundidad divina.

En el domingo en que celebramos la Jornada de la Propagación de la Fe, el Papa nos invita a valorarla como la única esperanza del universo; a tomar conciencia de que poseemos a Cristo, la esperanza de la gloria (Col. 1, 27); y por último, a que sostengamos la propagación de la fe de manera generosa y hasta heroica.

Con la celebración del ya tradicional Octubre Misionero se nos ofrece un tiempo de gracia en el que vamos a levantar nuestros ojos al inmenso horizonte del universo, y a la necesidad que el mundo tiene de Cristo, teniendo como objetivo preferencial los más pobres y como distintivo y meta la comunión de vida y amor.

El Octubre Misionero nos recuerda el deber de nuestra aportación a la misión universal de la Iglesia a través de las formas habituales: unos con la ofrenda del dolor y sufrimiento asumidos, conscientes del valor redentor del dolor; todos con la oración confiada y perseverante, la única riqueza fecunda del cristiano; sosteniendo con nuestra aportación económica lo que en nuestro nombre realizan otros hermanos nuestros; y sobre todo, pidiéndole al Señor vocaciones misioneras, jóvenes que con la entrega total de sus

vidas estén dispuestos a ir en nombre de toda la Iglesia a las "fronteras" de la fe para convocar y reunir hasta que Cristo sea todo en todos (cf. 1 Cor. 15, 28).

Confiando en vuestra reconocida generosidad, fruto del espíritu misionero que siempre ha animado a nuestra diócesis, pongo la campaña Mundial de Misiones en manos de María -preludio de la Iglesia, su modelo tipo e ideal-, para que Ella, como mediadora de toda gracia, interceda por los misioneros, y por todos los hombres, a fin de que toda la Iglesia viva en cuerpo y alma para la Propagación de la Fe, para la misión que Cristo mismo nos ha confiado: "Id por todo el mundo y anunciad el Evangelio a toda criatura" (Mc 16, 15).

Os bendigo a todos de corazón.

† Javier Martínez Fernández
Obispo de Córdoba

*A LOS SACERDOTES Y FIELES
DE LA PARROQUIA DE "NTRA. SRA. DE FÁTIMA»,
EN EL XXV ANIVERSARIO DE SU CREACIÓN.*

9 de septiembre de 1998

Queridos hermanos y amigos:

"Bendito sea Dios, Padre de Nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido en la persona de Cristo con toda clase de bienes espirituales y celestiales". En efecto, "Él nos ha destinado en la persona de Cristo, por pura iniciativa suya, a ser sus hijos" (Ef 1, 3-4).

Al celebrar las bodas de plata de vuestra Parroquia, esta alabanza de un precioso pasaje de san Pablo viene espontáneamente al corazón. A través de la vida de la Parroquia, de la comunidad parroquial y del ministerio de los sacerdotes, Jesucristo vivo y resucitado se ha ido haciendo presente en vuestro barrio. La gracia y la misericordia del Señor han estado allí, junto a vosotros, cerca de vuestras familias y de vuestras casas, con toda su fuerza salvadora. La Palabra del Señor llegaba concreta, cercana, para iluminar el camino de la vida. Mediante los sacramentos, Jesucristo os unía a su persona y os permitía vivir "con la libertad gloriosa de los hijos de Dios" (Rom. 8, 21). Por el bautismo y la confirmación, Él iba incorporándoos a su cuerpo, y por la penitencia sanaba en vuestro corazón las heridas del pecado. Por la Eucaristía, sobre todo, "fuente y culmen de la vida cristiana", el Señor se os daba como alimento, como fuerza y compañía para la vida. Y por los demás sacramentos, el Señor iba santificando el amor de los esposos, o el dolor de los enfermos.

Como una prolongación y un fruto de esa presencia eficaz de Cristo en los sacramentos, la comunión entre sacerdotes y fieles, el trabajo pastoral de toda la comunidad parroquial y de sus distintos grupos y carismas, testimoniaba a Cristo como "camino, verdad y vida" (Jn 14, 6) de los hombres, y mostraba en el barrio lo razonable de la esperanza en Cristo y la splen-

dorosa belleza de la caridad divina. Y así se iba construyendo un pueblo de hermanos, y se hacía patente la misteriosa realidad de la Iglesia como cuerpo de Cristo, esto es, como "un signo e instrumento" de Cristo, que conduce a los hombres a la verdad y a la libertad, porque une a Dios, y crea unidad entre los hombres.

Sí, a través de la vida de la Parroquia de Nuestra Señora de Fátima, Jesucristo, el Hijo de Dios y el único Redentor del hombre, ha estado siempre cerca de vosotros. Cerca de los niños y de los jóvenes, de los ancianos y de los enfermos. Cerca de los esposos y de las familias. Ha compartido los sufrimientos de quienes perdían un ser querido, o se veían postrados por la enfermedad, o no tenían trabajo, o veían destruirse su familia por el alcohol o la droga. Y ha compartido las alegrías de todos, y sobre todo la más grande, que es la de encontrar a Cristo como sostén y fortaleza de la vida. La verdad es que la Parroquia ha crecido con el barrio y puede decirse que, en cierto modo, ha hecho el barrio, en cuanto comunidad de personas y de familias.

Yo celebré la primera Eucaristía en Córdoba en la Parroquia de N^a Sra. de Fátima, al día siguiente de mi entrada en la Diócesis. Posteriormente, he podido celebrar con vosotros la Fiesta de la Virgen de Fátima. Os tengo, por tanto, muy presentes y muy cerca en mi corazón. Al celebrar vuestras bodas de plata, como Pastor de la Diócesis, doy gracias a Dios por todo el bien que el Señor ha hecho entre vosotros por medio de la Parroquia. Doy especialmente las gracias a todos los que han contribuido a su creación, y a su vitalidad actual. A D. José María Cirarda, el obispo que la erigió, y a D. José Antonio Infantes Florido, que ha conducido la vida de la Diócesis durante la mayor parte de estos veinticinco años de vida de la Parroquia. Al párroco que la ha regido todo este tiempo, D. Francisco Muñoz, y a los demás sacerdotes que han colaborado con él, especialmente a D. Rafael Herenas. A los catequistas, y a todas las personas y grupos que han contribuido durante estos años a que la parroquia sea la comunidad viva que es hoy.

A mi acción de gracias se une una súplica, al Señor Jesús y a nuestra abogada e intercesora ante Él, la Virgen María. En este momento de nuestra historia, a las puertas ya del gran jubileo del año dos mil, y del tercer milenio, pido al Señor que la Parroquia sea cada vez más un espacio de plenitud para los hombres, donde se encuentra a Jesucristo vivo, donde se vive cada vez más la novedad siempre fresca del Espíritu Santo de Cristo, y donde la persona humana es siempre amada por sí misma.

Que la Parroquia, en esta andadura que continúa tras la celebración de sus bodas de plata, sea más y más lo que ya es, y lo que está llamada a ser: una comunidad que muestra el rostro de Cristo y ofrece a todos "las insondables riquezas de Cristo" (Ef 3, 8).

Os bendigo a todos de corazón,

† Javier Martínez Fernández
Obispo de Córdoba

*PRÓLOGO AL LBRODE D. MANUEL NIETO CUMPLIDO
"LA CATEDRAL DE CÓRDOBA"*

DESDE LA CÁTEDRA EPISCOPAL DE CÓRDOBA

"Nada humano me es ajeno". Esta expresión de San Agustín describe el modo específicamente cristiano de situarse ante la realidad. Y si hubiera que buscar la razón última de esta actitud, que ve con simpatía todo lo que hay de bello, de verdadero y de bueno en el hombre y en las obras de los hombres, esa razón se llama Jesucristo. Todo el designio de Dios para con el hombre, que alcanza su punto culminante en la Encarnación del Verbo y en el don a los hombres del Espíritu Santo de Dios, tiene como punto de mira "la vida del hombre", la redención del hombre.

Por eso, el encuentro con Cristo tiene como primera consecuencia el reconocimiento de la dignidad de toda persona humana, y una mirada positiva, llena de afecto, a toda la realidad, que es signo del amor gratuito e incondicional de Dios. Por eso también, el Papa Juan Pablo II ha podido decir que "el profundo estupor ante la dignidad y el valor de la persona humana se llama Evangelio, es decir, Buena Nueva. Se llama también cristianismo" (Encíclica *Redemptor hominis*, 10). El reconocimiento de la dignidad del hombre coincide, por tanto, con la experiencia de la fe cristiana, y coincide con la afirmación de los factores que constituyen al ser humano: la razón y la libertad. Un cristiano ama la razón y la libertad, la suya y la de todos los hombres. Y ama la verdad de la historia, y la abraza, incluso con su carga de mal y de pecado. Un cristiano reconoce en todo lo que es verdaderamente humano la expresión de esa dignidad de las personas y de los pueblos que Cristo le ha enseñado a amar. La más pequeña parcela de verdad, en cualquier ámbito de la vida, es siempre una participación en la verdad de Dios, y es siempre amable porque participa humildemente en el ser del Infinitamente Amable.

Donde la dignidad sagrada de la persona y de la vida humana no son reconocidas como el valor supremo del mundo, no hay más modo de afirmarse a sí mismo que negar a los otros, o que imponerse a los otros. No así en el cristianismo. Son los cristianos quienes han conservado cuidadosamente para nosotros a Homero, y a Ovidio, y a Virgilio, y tantas otras obras de la antigüedad grecorromana. Y es la Iglesia quien ha hecho posible que la antigua mezquita del califato de Occidente, construida sobre el más antiguo monasterio de S. Vicente, y transformada después de nuevo en cat-

edral cristiana, no sea hoy un montón de ruinas. No sólo porque al ser utilizada para el culto del pueblo cristiano se ha preservado del expolio y se ha cuidado exquisitamente, sino también porque la inclusión del "pilar" renacentista ha dado al edificio una solidez que ha impedido su ruina. La misma razón -el aprecio por la verdad de la historia, plasmada en las piedras de este singular edificio-, es la que ha llevado al autor de esta obra, D. Manuel Nieto Cumplido, a dedicar años de trabajo minucioso a reconstruir la historia de la catedral de Córdoba. No quiero dejar pasar esta ocasión de expresarle mi afecto, y mi gratitud por ello.

La fe cristiana se ha expresado siempre por medio de símbolos, de signos que los fieles pueden ver y tocar, en los que se contienen diversos aspectos de la experiencia de salvación del pueblo cristiano. La misma vida litúrgica de la Iglesia tiene lugar en signos privilegiados del Misterio, recibidos del mismo Cristo, es decir, en los sacramentos, "ordenados a la santificación de los hombres, a la edificación del Cuerpo de Cristo y, en definitiva, a dar culto a Dios" (Concilio Vaticano II Sacrosanctum Concilium, 59a). "En cuanto signos -añade el Concilio-, los sacramentos también tienen un fin pedagógico".

La cátedra o sede episcopal tiene también ese carácter de signo pedagógico. La cátedra gozaba de una veneración singular ya en la Iglesia antigua. Sabemos hoy que las cátedras usadas por los apóstoles y por los primeros obispos eran conservadas celosamente en las iglesias, y se convirtieron en símbolo perenne de una autoridad y de un magisterio superior. "Recorre las iglesias apostólicas -decía Tertuliano- en las que todavía presiden en sus lugares las cátedras de los apóstoles" (De praescript., c. 36). Desde la cátedra, el obispo predica y actúa, según expresión de San Agustín, como guardián de todo su pueblo (Sermo 94, 5). La liturgia, por otra parte, puso de relieve desde antiguo el significado del ministerio episcopal mediante la ceremonia característica de la inthronizatio en la cátedra -última ceremonia, sólo revestida de gestos, de la ordenación episcopal-, como expresión de que quien en ella se sienta es el pastor, maestro y gran sacerdote de la diócesis. Una sede episcopal, por muy humilde que sea, es signo de Cristo presente en medio de su pueblo, a través de los obispos, "sucesores de los Apóstoles", a quienes Él mismo "ha hecho partícipes de su consagración y de su misión" (Concilio Vaticano II, Lumen gentium, 28).

Tal relevancia adquirió ese signo que al templo donde el obispo tiene su cátedra se le designó con el título de "Catedral", y esa iglesia se convirtió desde los primeros tiempos en el centro litúrgico y espiritual de la Iglesia particular: era el lugar donde residía el obispo, desde donde regía la diócesis, donde celebraba, donde ejercía su magisterio; donde, a través de la imposición de las manos, hacía partícipes de su sacerdocio a los servidores del pueblo cristiano, presbíteros y diáconos. Más que en la grandiosidad de su arquitectura, la iglesia Catedral adquiere su prestigio en función de la sucesión apostólica del obispo y del ejercicio de su magisterio, al presentarse a los fieles como símbolo de su servicio pastoral, y de la unidad de la Iglesia particular en torno a él.

La fascinación que la Catedral despertó entre los fieles de las parroquias, desde los siglos altomedievales, motivó que se promoviera en el tiempo de Pentecostés una peregrinación para renovar anualmente en las iglesias filiales la conciencia de la Iglesia madre, y de la unidad de la Iglesia en torno a su pastor. La comunidad cristiana cordobesa, desde 1250 hasta tiempos recientes, según he sabido, mantuvo esta costumbre, ampliada a otras festividades del año litúrgico, con procesiones a cruz alzada y sin imágenes desde las parroquias de la ciudad a la Catedral. También el Concilio Vaticano II ha subrayado de nuevo el valor de la Catedral al insistir en la conveniencia de "que todos tengan en gran aprecio la vida litúrgica de la diócesis en torno al obispo, sobre todo en la Iglesia Catedral" (*Sacrosantum Concilium*, 41), porque la forma plena de la asamblea litúrgica cristiana, que hace patente el misterio de la redención, es la que se desarrolla bajo la presidencia del obispo. No es otro el sentido que he querido dar desde mi llegada a la diócesis de Córdoba a los tres encuentros diocesanos -comienzo del Adviento, Misa Crismal del Martes Santo, y Pentecostés- que celebramos anualmente en nuestra Catedral. La Iglesia Catedral es la Iglesia madre de la Diócesis, la Iglesia de todos los católicos cordobeses.

Esta antigua sede episcopal de Córdoba (existente ya desde antes del siglo IV), tiene alojada desde el siglo XIII su Iglesia Catedral, por la voluntad concorde de la Iglesia y del rey San Fernando, en uno de los monumentos más singulares y bellos del mundo: la antigua Mezquita de Córdoba, cuya dedicación como templo cristiano queda descrita ampliamente en uno de los capítulos más sugestivos de la presente obra. Para ello, fue adaptada en su arquitectura y en su mobiliario a los usos litúrgicos de la Cristiandad. Y a partir del día de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo de 1236 quedó restau-

rado el culto cristiano, que se había interrumpido en los años de la conquista musulmana, en el mismo solar de la antigua basílica visigoda del mártir San Vicente, testimoniado por los restos arqueológicos custodiados celosamente por el Cabildo Catedral en el museo que lleva su nombre.

"Son múltiples los vínculos que existen entre el mensaje de salvación y la cultura humana", recuerda el Concilio Vaticano II (*Gaudium et spes*, 58). Y eso es lo que pone de manifiesto este excepcional monumento religioso, con su lenguaje artístico y con su compleja historia. En él, la arquitectura proclama a voces que la relación del hombre con el Misterio es la más real, la más determinante de la vida. Y proclama también que Dios mismo se ha abajado misericordiosamente a nuestra historia, y ha abrazado nuestra pequeñez, para hacernos partícipes de su gloria.

"La visita a este testimonio monumental de lo más verdadero de nuestro ser de hombres puede despertar en la conciencia la exigencia de una Belleza más grande, que dure para siempre, que no se marchite con el paso del tiempo. Cuando la Iglesia ayuda a los turistas, que acuden atraídos por un interés histórico-artístico (y muchas veces, aun sin saberlo, en busca de Dios), a reconocer en la realidad la belleza del Misterio bueno que hace todas las cosas, contribuye de un modo eficacísimo a la cultura humana. Porque la Iglesia, recuerda una vez más el Concilio, "cumpliendo su misión propia, contribuye por lo mismo a la cultura humana y la impulsa, y con su acción, incluida la litúrgica, educa al hombre en la libertad interior" (*Gaudium et spes*, 61). Del horizonte visual del visitante o de quien lo explica nunca debiera ocultarse el genuino ser de este inmenso espacio religioso en el que se da culto a Dios, puesto bajo la protección de Santa María, la Virgen Madre de Dios, y merecedor de veneración y respeto.

† Javier Martínez Fernández
Obispo de Córdoba

Vida de la Diócesis

2.1 Nombramientos

2.2 Decretos

2. Secretaría General

NOMBRAMIENTOS DE JULIO A DICIEMBRE DE 1998

- 16 Julio 98 Rvdo. Sr. D. Vicente Molero Tabas
• Párroco de Santa Catalina en Fuente La Lancha.
- 16 Julio 98 Rvdo. Sr. D. José Luis Camacho Gutiérrez
• Vicario Parroquial de Santa Catalina en Fuente La Lancha.
- 24 Julio 98 Rvdo. P. D. Florentino López Hernández, O.H.
• Capellán de las Religiosas de la Casa de Espiritualidad San Antonio en Córdoba.
- 27 Julio 98 Rvdo. Sr. D. Francisco Jesús Campos Barrera
• Párroco de La Inmaculada Concepción en La Carlota.
- 27 Julio 98 Rvdo. Sr. D. Francisco Jesús Campos Barrera
• Párroco de San Pablo Apóstol en Rinconcillo.
- 27 Julio 98 Rvdo. Sr. D. Francisco Jesús Campos Barrera
• Párroco de Ntra. Sra. del Rosario en Fuencubierta.
- 27 Julio 98 Rvdo. Sr. D. Francisco Jesús Campos Barrera
• Párroco de Ntra. Sra. de los Angeles en Las Pinedas.
- 28 Julio 98 Rvdo. P. D. Ernesto Sánchez Gey. S.J.
• Párroco de San Pelagio en Córdoba.
- 1 Sept. 98 Rvdo. Sr. D. Manuel Sánchez Gómez
• Párroco de Ntra. Sra. del Rosario y Santa Beatriz de Silva en Córdoba.
- 7 Sept. 98 Rvdo. P. D. José Antonio Garofano Sánchez C.M.F.
• Administrador Parroquial de Santa Beatriz de Silva y San Antonio M^a Claret en Córdoba.
- 15 Sept. 98 Rvdo. Sr. D. Antonio Caballero Medina
• Párroco de Ntra. Sra. del Carmen en Aguilar de la Frontera.

- 15 Sept. 98 Rvdo. Sr. D. Lorenzo Hurtado Linares
 • Párroco de Ntra. Sra. del Soterraño en Aguilar de la Frontera.
- 15 Sept. 98 Rvdo. Sr. D. José Jiménez Marín
 • Párroco del Santísimo Cristo de la Salud en Aguilar de la Frontera.
- 15 Sept. 98 Rvdo. Sr. D. José Jiménez Marín
 • Capellán de las Carmelitas Descalzas en Aguilar de la Frontera.
- 15 Sept. 98 Rvdo. Sr. D. Rafael Rabasco Ferreira
 • Delegado Diocesano para el Apostolado de la Carretera.
- 15 Sept. 98 Rvdo. Sr. D. José Angel Jiménez Frutos
 • Párroco de Ntra. Sra. de la Anunciación en Bélmez.
- 15 Sept. 98 Rvdo. Sr. D. José Angel Jiménez Frutos
 • Párroco de Ntra. Sra. de los Reyes en el Hoyo de Bélmez.
- 15 Sept. 98 Rvdo. Sr. D. Antonio Barragán Calderón
 • Párroco de Ntra. Sra. del Castillo en Fuente Obejuna.
 • Párroco de San Juan Bautista en Argallón.
 • Párroco de Ntra. Sra. de la Coronada en La Coronada.
 • Párroco de San José en Cañada del Gamo.
 • Párroco de Ntra. Sra. del Rocío en Piconcillo.
 • Párroco de Santa Bárbara en Ojuelos Altos.
 • Párroco de Santa Elena en La Cardenchoa.
- 15 Sept. 98 Rvdo. Sr. D. David Aguilera Malagón.
 • Vicario Parroquial del Ntra. Sra. del Castillo en Fuente Obejuna.
 • Vicario Parroquial de San Juan Bautista en Argallón.
 • Vicario Parroquial de Ntra. Sra. de La Coronada en La Coronada.
 • Vicario Parroquial de San José en Cañada del Gamo.
 • Vicario Parroquial de Ntra. Sra. del Rocío en Piconcillo.
 • Vicario Parroquial de Santa Bárbara en Ojuelos Altos.
 • Vicario Parroquial de Santa Elena en La Cardenchoa.

- 15 Sept. 98 Rvdo. Sr. D. José Angel Moraño Gil
- Vicario Parroquial de Ntra. Sra. del Castillo en Fuente Obejuna.
 - Vicario Parroquial de San Juan Bautista en Argallón.
 - Vicario parroquial de Ntra. Sra. de La Coronada en La Coronada.
 - Vicario Parroquial de San José en Cañada del Gamo.
 - Vicario Parroquial de Ntra. Sra. del Rocío en Piconcillo.
 - Vicario Parroquial de Santa Barbara en Ojuelos Altos.
 - Vicario parroquial de Santa Elena en La Cardenchoza.
- 18 Sept. 98 Rvdo. P. D. Carlos Francisco Vera Soto, MSpS.
- Director de la Cura Pastoral de las Santas Margaritas en Córdoba.
- 25 Sept. 98 Rvdo. P. D. Eugenio Casas-Alastriste Urquiza, MSpS.
- Miembro del Equipo Sacerdotal de las Santas Margaritas en Córdoba.
- 25 Sept. 98 Rvdo. Sr. D. Tomás Pajuelo Romero
- Vicario Parroquial de San Bartolomé Apóstol en Morente.
- 25 Sept. 98 Rvdo. Sr. D. José Enrique Alcalá-Zamora Burgos.
- Párroco de San Miguel en Palenciana.
- 2 Oct. 98 Rvdo. Sr. D. José Manuel Gordillo Márquez
- Vicario Parroquial de Santo Domingo de Guzmán en Lucena.
- 5 Oct. 98 Rvdo. Sr. D. Andrés Cabeza Hurtado
- Capellán del Monasterio de San José de las Carmelitas Descalzas en Lucena.
- 7 Oct. 98 Rvdo. P. D. José Antonio Garofano Sánchez, C.M.F.
- Director de la Cura Pastoral de San Antonio M^a Claret y El Inmaculado Corazón de María en Córdoba.
- 7 Oct. 98 Rvdo. P. D. Agustín Texeira Quirós, C.M.F.
- Miembro del Equipo Sacerdotal del Inmaculado Corazón de María y San Antonio M^a Claret en Córdoba.

- 7 Oct. 98 Rvdo. P. D. Juan Miguel Martínez Molero, C.M.F.
 • Miembro del Equipo Sacerdotal del Inmaculado Corazón de María y San Antonio M^a Claret en Córdoba.
- 7 Oct. 98 Sr. D. Antonio Rubio Merino
 • Director Diocesano del Secretariado de Hermandades y Cofradías (4 años).
- 7 Oct. 98 Sr. D. Juan Quero Vázquez
 • Director Adjunto del Secretariado Diocesano de Hermandades y Cofradías (4 años) en Córdoba.
- 8 Oct. 98 Rvdo. Sr. D. Andrés Rodríguez Sánchez
 • Miembro del Consejo Presbiteral en Córdoba.
- 20 Oct. 98 Rvdo. Sr. D. Francisco Jiménez Aguilera
 • Arcipreste del Arciprestazgo de Levante (4 años) en Córdoba.
- 20 Oct. 98 Rvdo. Sr. D. Rafael Herenas Espartero.
 • Párroco de Ntra. Sra. de Fátima en Córdoba.
- 26 Oct. 98 Rvdo. Sr. D. José Domingo Rey Godoy
 • Presidente de la Corporación de la Residencia de Ancianos en Peñarroya-Pueblonuevo.
- 10 Nov. 98 Rvdo. P. D. Ernesto Sánchez Gey, S.J.
 • Capellán Adjunto del Hospital de la Cruz Roja.
- 11 Nov. 98 Rvdo. P. Fernando Domínguez Matilla, C.M.F.
 • Capellán Adjunto del Monasterio de La Purísima del Císter en Córdoba.
- 13 Nov. 98 D^a Donata Mansi
 • Secretaria General de la Fundación "San Eulogio de Córdoba" (4 años).
- 11 Dic. 98 Rvdo. Sr. D. Antonio Jurado Torrero
 • Administrador de la Fundación "San Eulogio de Córdoba" y Miembro de su Patronato (4 años).

- 18 Dic. 98 Rvdo. Sr. D. Adolfo Cabrera Lidueña
• Capellán del Hospital Universitario "Reina Sofía" en Córdoba.
- 18 Dic. 98 Rvdo. Sr. D. Francisco Muñoz Córdoba
• Párroco de Ntra. Sra. de la Esperanza en Córdoba (nueva Parroquia).

DECRETOS DE ERECCIÓN CANÓNICA DE COFRADÍAS

1. Cofradía del Stmo. Cristo de la Misericordia (Montilla) -7 oct 98
2. Cofradía del Stmo. Cristo de la Flagelación (Montero) -19 mar 98
3. Cofradía de NPJ Nazareno (Cenete de las Torres) -19 mar 98

DECRETOS DE CONFIRMACIÓN DE ERECCIÓN CANÓNICA DE COFRADÍAS

1. Cofradía del Amarrado a la Columna (Cabra) -25 jul 98
2. Cofradía de Ntra. Sra. de las Angustias (Córdoba) -25 jul 98
3. Cofradía de Ntra. Sra. de los Dolores (La Carlota) -25 jul 98
4. Cofradía del Socorro (Cabra) -25 jul 98
5. Cofradía de la Buena Muerte (Puente Genil) -30 sep 98
6. Cofradía de la Amargura (Aguilar) -30 sep 98
7. Cofradía del Stmo. Cristo de la Expiración (Aguilar) -30 sep 98
8. Cofradía del Silencio (Pozoblanco) -20 oct 98
9. Hermandad de Jesús Preso (Montilla) -9 nov 98
10. Hermandad de Ntra. Sra. de Guadalupe (Baena) -17 nov 98
11. Hermandad de Ntra. Sra. de la Amargura (Puente Genil) -25 nov 98

DECRETO DE APROBACIÓN DEL REGLAMENTO DEL SECRETARIADO DIOCESANO DE HERMANDADES Y COFRADÍAS - 19 oct 98

DECRETOS DE ERECCIÓN DE NUEVAS PARROQUIAS

1. Parroquia del Beato Álvaro de Córdoba (Córdoba) -7 oct 98
2. Parroquia de Ntra. Sra. de la Esperanza (Córdoba) -7 oct 98
3. Parroquia del Inmaculado Corazón de María (Córdoba) -7 oct 98

DECRETOS DE MODIFICACIÓN DE LÍMITES PARROQUIALES

1. Parroquia de Ntra. Sra. de Consolación (Córdoba) -7 oct 98
2. Parroquia de las Santa Margaritas (Córdoba) -7 oct 98
3. Parroquia de Ntro. Sr. Del Huerto y Virgen del Camino (Córdoba) 7 oct 98
4. Parroquia de Ntra. Sra. Rosario y Sta. Beatriz de Silva (Córdoba) 16 oct 98

Vida de la Diócesis

**1. Reglamento del Secretariado
Diocesano de Hermandades y
Cofradías de Córdoba**

3. Vicaría General

**REGLAMENTO DEL SECRETARIADO DIOCESANO
DE HERMANDADES Y COFRADÍAS
DE CÓRDOBA**

Córdoba, 7 de Octubre, Festividad de Nuestra Señora del Rosario del año 1998

Artículo 1: NATURALEZA.

1. El Secretariado Diocesano de Hermandades y Cofradías es un órgano pastoral constituido en la Diócesis de Córdoba. Realiza su tarea bajo la autoridad inmediata del Vicario General o Episcopal responsable de este área de la pastoral y del Delegado de Apostolado Seglar.
2. El Secretariado se regirá por las normas de Derecho Canónico vigente que le sean aplicables y por las disposiciones del presente Reglamento.

Artículo 2: SEDE.

1. Este Secretariado tiene su sede en el Obispado de Córdoba.
2. La autoridad diocesana podrá determinar el cambio de sede, el cual se comunicará al Director del Secretariado.

Artículo 3: FINALIDADES.

1. Promover y orientar la animación pastoral de las Hermandades, Cofradías y Agrupaciones de la Diócesis de Córdoba, como medio que facilite y ayude a la renovación e integración plena de dichas asociaciones en la vida de la Iglesia diocesana y parroquial.
2. Fomentar la comunicación entre las Hermandades, Cofradías y Agrupaciones de la Diócesis, y de éstas con la autoridad diocesana, a la que asesorará e informará, especialmente cuando las circunstancias así lo requieran o cuando lo solicite la autoridad diocesana.

3. Estimular la vida y la formación cristianas de los cofrades, de acuerdo con los Estatutos de las Hermandades y Cofradías.
4. Transmitir a las Hermandades, Cofradías y Agrupaciones las enseñanzas y orientaciones del Magisterio de la Iglesia universal y del Obispo de la Diócesis.
5. Animar a las Hermandades y Cofradías para que, siguiendo el ejemplo de Jesús, cultiven el amor al prójimo, que sea también testimonio de Jesucristo para los no creyentes y procuren formar una verdadera hermandad entre ellos.
6. Colaborar con la autoridad diocesana en cuantas actividades ésta considere conveniente encomendarle al servicio de la pastoral.

Artículo 4: **ORGANIZACIÓN INTERNA DEL SECRETARIADO.**

1. El Secretariado Diocesano de Hermandades y Cofradías estará dirigido por el Director y un Director Adjunto, quienes con el Secretario y cuatro Vocales, formarán el Consejo del mismo.
2. Podrán ser miembros del Secretariado aquellas personas mayores de edad que reúnan las condiciones exigidas por el Derecho Canónico y presenten la adecuada capacidad y sentido cristiano y eclesial.
3. Será incompatible la pertenencia a este Secretariado con el desempeño de cualquier cargo en un partido político o asociación análoga, así como con el ejercicio de cualquier autoridad política ejecutiva nacional, autonómica, provincial o local.
4. Los miembros de este Secretariado no podrán desempeñar simultáneamente cargo directivo alguno en Hermandades, Cofradías o Agrupaciones.
5. Los miembros de este Secretariado causarán baja a tenor de lo establecido en el Derecho Canónico vigente y por cualquiera de estas causas:
 - a) Por cumplimiento del plazo para el que, en su caso, fuere elegido.
 - b) Por imposibilidad física o moral permanente para el desempeño de su cargo.

- c) Por renuncia aceptada por la autoridad diocesana.
- d) Por decisión de la autoridad diocesana.

Artículo 5: DIRECTOR DEL SECRETARIADO.

1. El Director del Secretariado Diocesano de Hermandades y Cofradías ostentará la representación legal del mismo, y será nombrado por el Obispo.
2. Corresponden al Director del Secretariado las siguientes funciones:
 - a) Promover y fomentar los fines y actividades propios del Secretariado, de acuerdo con este Reglamento.
 - b) Proponer al Secretario y a los Vocales del Secretariado para su nombramiento por la autoridad diocesana.
 - c) Asignar y distribuir las tareas dentro del Secretariado.
 - d) Presidir y dirigir las reuniones del Secretariado.
 - e) Ordenar la convocatoria y señalar el orden del día de las reuniones y levantar las sesiones.
 - f) Aprobar la memoria anual de las actividades del Secretariado, así como el plan de actuaciones para el próximo año, para su presentación a la autoridad diocesana.
 - g) Velar por el cumplimiento del Reglamento y, oído el parecer del Consejo, interpretarlo auténticamente, con la aprobación de la autoridad diocesana.
 - h) Elaborar el estado de cuentas del ejercicio económico anual y el presupuesto ordinario o extraordinario -si lo hubiere- para su presentación a la autoridad diocesana.
 - i) Realizar, oído el Consejo, las modificaciones del Reglamento, con la aprobación de la autoridad diocesana.

Artículo 6: **DIRECTOR ADJUNTO DEL SECRETARIADO.**

El Director Adjunto del Secretariado será también nombrado por el Obispo, colaborará de manera permanente con el Director y le corresponderán sus mismas funciones cuando éste por cualquier causa no pueda actuar.

Artículo 7: **REUNIONES Y ACUERDOS.**

1. El Consejo se reunirá cuantas veces se estime conveniente según las necesidades.
2. El Secretario levantará acta de todas las reuniones.
3. El Consejo quedará constituido, en primera convocatoria, con la presencia de la mayoría absoluta de los convocados, y en segunda convocatoria, si fuera necesaria, con los asistentes.
4. Los miembros del Secretariado guardarán la reserva debida de lo tratado en las reuniones.

Artículo 8: **MODIFICACIÓN DEL REGLAMENTO.**

El Reglamento podrá ser siempre modificado por decisión de la autoridad diocesana y también a propuesta del Consejo. En este caso, las modificaciones acordadas deberán ser elevadas a la autoridad diocesana en orden a su aprobación.

DECRETO:

Examinado el Reglamento que antecede, por el cual se deberá regir el Secretariado Diocesano de Hermandades y Cofradías, y considerando que se cumplen los requisitos establecidos en la vigente disciplina de la Iglesia, así como su utilidad pastoral, por el presente, apruebo dicho Reglamento.

Dado en Córdoba, a siete de Octubre, Festividad de Nuestra Señora del Rosario, del año mil novecientos noventa y ocho.

† Javier Martínez Fernández
Obispo de Córdoba



Por mandato de S.E.R.

Manuel Moreno Valero
Secretaría General y Cancillería

Vice - Canciller - Secretario

Conferecia Episcopal

- 1. Informe sobre el estudio de tres Proposiciones de Ley sobre la “Regulación de la interrupción del embarazo”.**
- 2. Informe sobre la obligación constitucional de regular la asignatura alternativa a la enseñanza religiosa.**
- 3. Nota ante el nuevo debate parlamentario sobre el aborto.**
- 4. Declaración del Obispo Secretario y Portavoz de la CEE.**
- 5. Con la píldora también se mata**
- 6. Dios es Amor**

INFORME

Asunto: Estudio de tres Proposiciones de Ley sobre "Regulación de la interrupción voluntaria del embarazo", presentados respectivamente por el Grupo Socialista, Izquierda Unida y Grupo Mixto.

Solicitante: Comité Ejecutivo.

Fecha: 28 de julio de 1998.

I. Presentación.

1 . En el Boletín Oficial de las Cortes Generales, Congreso de los Diputados, de 18 de marzo de 1998, se han publicado los respectivos «Acuerdos» de admisión a trámite, traslado al Gobierno y notificación a los autores de la iniciativa, aparte de ordenar su publicación, de tres Proposiciones de Ley sobre Regulación de la interrupción voluntaria del embarazo.

2. Como Primer texto de Proposición de Ley puede citarse el presentado por el Grupo Socialista del Congreso, coincidente con el texto del Proyecto de Ley Orgánica sobre regulación de la interrupción voluntaria del embarazo, que fue ya publicado en el Boletín de las Cortes Generales de 25 de julio de 1995, y luego sometido a votación en el correspondiente trámite parlamentario y rechazado por el Congreso de los Diputados. La coincidencia, sin embargo, no es absoluta pero sí de esencia, pues a lo largo del articulado de la nueva Proposición de Ley sólo se observan cinco modestas innovaciones, que, por sólo perfilar algunos extremos, no modifican el texto anterior: en primer lugar, por resultar secundarias en relación con el texto del proyecto anterior que no prosperó, y en segundo lugar porque no tienen influencia alguna sobre su dudosa inconstitucionalidad.

3. Como Segundo y Tercer texto citamos las Proposiciones de Ley presentadas, respectivamente, por el Grupo Parlamentario Federal de Izquierda Unida y por el Grupo Parlamentario Mixto, a iniciativa este de dos diputadas. Una y otra son esencialmente idénticas y seguramente son copias textuales de un mismo original, pues tienen la misma letra, si bien en algunos de los compases de la proposición del Grupo Mixto parece haberse querido acentuar algo más las notas abortistas.

Sendas proposiciones de ley serán, por ello, consideradas conjuntamente, si bien, a nuestro juicio, estas dos proposiciones de ley sólo tendrán probablemente carácter testimonial por parte de los grupos parlamentarios que las patrocinan, y si acaso cabría pensar que se presentan, en cierto modo, como instrumentos de presión para que, al final, pueda salir triunfante la Proposición Ley socialista, al ser algo más moderada, en pro del aborto libre, que las de estos grupos, que se muestran más radicales.

4. El Informe solicitado por el Comité Ejecutivo de la Conferencia Episcopal ha de versar sobre la constitucionalidad o inconstitucionalidad de tales proposiciones de ley. En efecto, en estos momentos, y dada la insistencia, o más bien contumacia, de estos Grupos parlamentarios en favor de la ampliación de los supuestos legales del aborto, al margen del Código Penal, dando paso a una ley reguladora de la interrupción voluntaria del embarazo, que comportaría una legitimación positiva del aborto mismo, al insertarse incluso su ejecución en el Sistema Nacional de la Salud, no cabe otra opción que acudir al texto constitucional con el objeto de averiguar si la reforma proyectada es compatible o incompatible con las normas positivas de la vigente Constitución española. Bajo este enfoque exclusivo analizaremos a continuación las tres proposiciones de ley admitidas a trámite, convencidos de la inutilidad práctica de cualesquiera otras consideraciones jurídicas. Comenzaremos por la presentada por el Grupo socialista y seguidamente prestaremos nuestra atención a las de los otros dos Grupos parlamentarios.

II. La doctrina del Tribunal constitucional.

1 . Ya hemos hecho notar la identidad de la primera Proposición de Ley con el Proyecto de Ley Orgánica, publicado en julio de 1995, que no prosperó en el Congreso de los Diputados. El anteproyecto de este proyecto de Ley fue informado por un miembro de la Comisión de expertos de esta Junta Episcopal de Asuntos Jurídicos, con fecha 15 de julio de 1994. a petición del Comité Ejecutivo de la Conferencia Episcopal. Todo cuanto allí se dijo, conserva el valor que pudiera entonces poseer si lo consideramos ahora en relación con la nueva proposición de ley.

2 . En efecto, se ha de partir de la única norma constitucional que ampara explícitamente la vida humana, el art. 15, primera norma del grupo que trata de los derechos fundamentales, al afirmar: todos tienen derecho a

la vida. Pero a su vez, para determinar el alcance de esta norma, hemos de contar con la única interpretación que poseemos emanada del Tribunal constitucional. Interpretación contenida en los Fundamentos jurídicos de su Sentencia 53/1985, de 11 de abril, que nos ha de servir, como se dijo en el informe citado, de parámetro para juzgar de la constitucionalidad o no de una legislación futura abortista. Por consiguiente, a nuestro parecer, todo lo que sea de él salirse, por muy valiosos que fuesen los razonamientos a favor de la vida y en contra del aborto, resultará -desgraciadamente- empresa inútil, hoy por hoy, en nuestro ordenamiento jurídico.

3. Las líneas entre las que nos movemos, según la doctrina expresada en los Fundamentos jurídicos de la Sentencia del Tribunal constitucional, sirviéndonos en todo lo posible de sus propias palabras, discurre hacia una limitada legitimación por este del aborto: tales líneas son, a nuestro parecer, las siguientes:

1) El nasciturus debe ser protegido, pues el «derecho a la vida» está «reconocido y garantizado en su doble significación física y moral por el art. 15 de la Constitución»: la relevancia y significación de este valor junto con el otro valor, el de la dignidad humana, reconocido en el art. 10, «se manifiesta en su colocación misma en el texto constitucional, ya que el art. 10 es situado a la cabeza del título destinado a tratar de los derechos y deberes fundamentales, y el art. 15 a la cabeza de donde se concretan estos derechos», de tal manera que son considerados «como el prius lógico y ontológico para la existencia y especificación de los demás derechos» (Fundamento jurídico n. 3).

2) Los derechos fundamentales son «los componentes estructurales básicos» de la totalidad del ordenamiento, que es «la expresión jurídica de un sistema de valores», que han de «informar el conjunto de la organización jurídica y política»; son, como dice el art. 10, el «fundamento del orden jurídico y de la paz social»; por ello, no sólo ha de tenerse en cuenta «la obligación negativa del Estado de no lesionar la esfera individual o institucional protegida por los derechos fundamentales», sino que también recae sobre el Estado «la obligación positiva de contribuir a la efectividad de tales derechos, y de los valores que representan, aun cuando no exista una pretensión subjetiva por parte del ciudadano» (Fundamento jurídico n. 4).

3) «Todos tienen derecho a la vida», dice el art. 15 de la Constitución, pero «la vida es un concepto indeterminado», a lo que se han

dado «respuestas plurívocas» desde distintas perspectivas y en virtud de «diversos criterios mantenidos por especialistas». Sin embargo, se precisa:

a) «la vida humana es un devenir que comienza con la gestación (...), que termina con la muerte, (...) es un continuo sometido por los efectos del tiempo a cambios cualitativos de naturaleza somática y psíquica que tienen reflejo en el status jurídico público y privado del sujeto vital»;

b) la gestación «ha generado un tertium existencialmente distinto de la madre», aunque alojado en el seno de esta;

c) dentro del desarrollo de este proceso, en el que se ha de partir del «supuesto de que la vida es una realidad desde el inicio de la gestación», alcanza «particular relevancia el nacimiento, ya que significa el paso de la vida albergada en el seno materno a la vida albergada en la sociedad», si bien antes del nacimiento tiene «una especial trascendencia el momento a partir del cual el nasciturus es ya susceptible de vida independiente de la madre, esto es, de adquirir plena individualidad humana».

De lo que acaba de decirse, a modo de conclusión, deriva que el nasciturus «encarna un valor fundamental -la vida humana- garantizado en el art. 15» y en consecuencia «constituye un bien jurídico cuya protección encuentra en dicho precepto fundamento constitucional».

Si todo ello se puso de relieve en el debate parlamentario, sin embargo «la ambigüedad del término todos» del art. 15 no llegó a ser despejada por lo que se refiere a la titularidad del derecho a la vida, si bien, y en cualquier caso, «constituía una fórmula abierta que se estimaba suficiente para basar en ella la defensa del nasciturus». El debate parlamentario corroboró que el nasciturus queda protegido por el art. 15 de la Constitución, aunque «no permite afirmar que sea titular del derecho fundamental».

Asimismo, buscando una interpretación del art. 15 de la Constitución a la luz de la Declaración Universal de Derechos Humanos, y los tratados y acuerdos internacionales ratificados por España, el Tribunal constitucional llega a estimar, sin embargo, que los derechos humanos se refieren a las personas ya nacidas, excluyendo de las posibles interpretaciones que el feto pueda tener un derecho a la vida «de carácter absoluto».

Conclusión que se reitera un poco más adelante, teniendo en cuenta exclusivamente las obligaciones que derivan para el Estado de la protección que al nasciturus obliga el art. 15: para el Estado «es un bien constitucionalmente protegido», aunque tal protección no «haya de revestir carácter absoluto» (Fundamentos jurídicos n.º. 5, 6 y 7).

4) A continuación, la Sentencia entra a conocer las hipótesis en que se enfrentan en colisión «la vida del nasciturus, como bien constitucionalmente protegido», con «derechos relativos a valores constitucionales de muy relevante significación, como la vida y dignidad de la mujer», no comparable con ninguna otra situación, habida cuenta de «la especial relación del feto respecto de la madre» y «la confluencia de derechos constitucionales en juego». Dado que ninguno de ellos tienen un valor absoluto, «el Tribunal se ve obligado a ponderar los bienes y derechos en función del supuesto planteado». En adelante, lo que hará el Tribunal es intentar precisar «las condiciones y requisitos» en que puede admitirse la «prevalencia de uno» de esos bienes respecto a los otros. Desde esta postura, el Tribunal en su sentencia se dispone a realizar esta tarea ponderando las diversas hipótesis del art. 417 bis del Código Penal, por el que se pretende introducir en el sistema jurídico español la despenalización del aborto.

Siempre, en estos razonamientos, el conflicto que se plantea es entre la vida del nasciturus y el supuesto en el que se encuentra la embarazada, al objeto de decidir cuál es el bien protegido constitucionalmente que debe prevalecer:

a) se refiere, en primer lugar, al término salud que puede ser «física o psíquica»; y ha de tratarse de grave peligro para la vida de la embarazada, o de un grave peligro de disminución importante de la salud y con permanencia en el tiempo, todo ello según los conocimientos médicos de cada momento: si en esta hipótesis se protegiera más la vida del no nacido que la del nacido, y se penalizara a la mujer «por defender su derecho a la vida», lo que «resulta constitucional es la prevalencia de la vida de la madre», aparte de que, si se trata sólo «de grave peligro para la salud de la embarazada», la prevalencia de la salud en ésta «tampoco resulta inconstitucional», pues la «conminación de una sanción -la penal- puede estimarse inadecuada» ante la exigencia de un «sacrificio importante y duradero»;

b) hipótesis de violación, con aborto dentro de las doce semanas: la gestación procede de un acto contrario a la voluntad de la

gestante, al que se resiste y en el que «en grado máximo» ha quedado lesionada «su dignidad personal y el desarrollo de su personalidad», y ha quedado también vulnerado gravemente «el derecho de la mujer a su integridad física y moral, al honor, a la propia imagen y a la intimidad personal», de lo que resulta que, de sancionarse penalmente en tal caso el aborto, la mujer quedaría obligada «a soportar las consecuencias de un acto de tal naturaleza», cosa que «es manifiestamente inexigible»;

c) en cuanto a la hipótesis «graves taras físicas o psíquicas en el feto», «que incluye verdaderos casos límite», encuentra su fundamento en que «el recurso a la sanción penal entrañaría la imposición de una conducta que excede de la que normalmente es exigible a la madre y a la familia», teniendo en cuenta «la situación excepcional en que se encuentran los padres, y especialmente la madre» y la inseguridad que esta carga económica llevarla consigo (Fundamentos jurídicos nn. 9, 10 y 11).

5) El Tribunal constitucional, en el recurso considerado por la Sentencia entendió que el proyectado art. 417 bis del Código Penal garantizaba suficientemente «el resultado de la ponderación de los bienes y derechos en conflicto realizada por el legislador». No obstante, «el Estado tiene la obligación de garantizar la vida, incluida la del nasciturus (art. 15 de la Constitución), mediante un sistema legal que suponga una protección efectiva de la misma», por lo que, en lo posible, deben establecerse «las garantías necesarias para que la eficacia de dicho sistema no disminuya más allá de lo que exige la finalidad del nuevo precepto».

Y estas garantías se dan, a juicio de la Sentencia, según sus diversos supuestos, al quedar previstas, en el art. 417 bis proyectado, «determinadas medidas encaminadas a conseguir que se verifique la comprobación de los supuestos que están en la base de la despenalización del aborto; se trata, como afirma el Abogado del Estado, de medidas de garantías y certeza del presupuesto de hecho del precepto».

En consecuencia, siguiendo las hipótesis del entonces proyecto 417 bis:

a) para la hipótesis de peligro para la vida de la embarazada, es insuficiente que el aborto se realice por un médico y con la autorización de la mujer sino que se necesita, además, «la comprobación de la existencia del supuesto de hecho», realizada previamente por otro médi-

co «de la especialidad correspondiente, que dictamine sobre las circunstancias que concurren en dicho supuesto»;

b) en el caso de violación, dadas las graves dificultades de la comprobación judicial con anterioridad a la interrupción del embarazo, basta acreditar su «denuncia previa», como ya consta en el proyecto legislativo;

c) para el aborto terapéutico y eugenésico, la comprobación del supuesto de hecho, así como la realización del aborto «se lleve a cabo en centros sanitarios públicos o privados, autorizados al efecto, o adoptar cualquier otra solución que estime oportuna dentro del marco constitucional» (Fundamento jurídico n. 12).

4. Como consecuencia de lo antes señalado, la constitucionalidad o inconstitucionalidad de cualquier ley que pueda dictarse, en relación con la interrupción del embarazo, dependerá de que se presente o no una colisión real entre el bien constitucionalmente protegido de la vida del nasciturus y el otro bien, también protegido constitucionalmente, que radique en la embarazada, el cual habrá de ser comprobado de modo objetivo, de tal manera que ofrezca garantías constitucionales de su verdad -como es el caso en que está en peligro la vida o la salud de la mujer-, o pueda presumirse razonablemente que responde a esa verdad, como ocurre con la presentación de la denuncia en caso de violación, o con la probabilidad de que el feto adolecerá al nacer de graves taras físicas o psíquicas, en cuya hipótesis se exigió, por el art. 417 bis proyectado, el dictamen de dos médicos especialistas distintos del que intervenga a la embarazada, dándose origen, de este modo, como dice el último párrafo del Fundamento jurídico n. 10, a «la idea de razonable presunción de verdad», basada en la «presumible prudencia de los dictámenes médicos», aparte de que el término grave exprese «de un lado, la importancia y profundidad de la tara, y de otro su permanencia en el tiempo», añadiéndose por el Tribunal constitucional la necesidad de la cualificación especial del centro en el que el aborto se realice.

III. Proposición de Ley del Grupo parlamentario socialista.

1. Partiendo de tales exigencias, entendemos que difícilmente los tres supuestos de hecho descritos en el art. 1.1 de la Proposición de Ley del Grupo socialista podrán ser impugnados ante el Tribunal constitucional, por presentarse respondiendo a lo requerido por la Sentencia 53/85 de este Tribunal.

Sin embargo, el art. 1.1 a) incluye un párrafo segundo que no responde a las citadas garantías constitucionales. Puede incluso servir de puerta falsa para introducir la realización de un aborto sin las garantías constitucionales en nuestro sistema jurídico. Su fundamento es «el caso de urgencia por riesgo vital para la gestante».

Difícilmente, en un centro o establecimiento sanitario acreditado «para la interrupción del embarazo», o en cualquier otro centro de urgencia quirúrgica u hospitalaria, cabe pensar que no puedan ofrecerse otras garantías médicas, también con carácter urgente, para comprobar que existe, con la urgencia, «el riesgo vital para la gestante».

Asimismo, al prescindir en estas hipótesis del consentimiento expreso de la embarazada, o de cualquier otro familiar próximo, o autoridad pública, que pudiera subsidiariamente subsanar la imposibilidad de expresar su voluntad que padece la gestante, tal autorización puede hacer fracasar todo el sistema jurídico constitucional de protección del nasciturus y de la dignidad de la gestante. Precisamente este sistema jurídico parte siempre del «consentimiento expreso de la mujer embarazada».

Tal párrafo segundo del art. 1.1 a) lo vemos como impugnable en vía constitucional. En el más extremo caso, sería por vía jurisprudencial por donde se podría alcanzar reconocer que, en una situación de urgencia, se actuó para salvar la vida de la gestante, mediando un caso de necesidad excluyente de la responsabilidad penal: esta hipótesis aquí referida no necesitaría, en cambio, de una expresa mención legislativa.

2. Por el contrario, lo dispuesto en el art. 1.2, el ordinariamente llamado cuarto supuesto estimamos que es recurrible en vía constitucional porque la idea de «un conflicto personal, familiar o social de gravedad semejante a la de cualquiera de los descritos en el apartado anterior» carece por completo de comprobación objetiva. El nasciturus, ante la falta de comprobación real de la existencia del conflicto y su gravedad, quedaría sometido siempre a la voluntad expresa de su gestante.

Los llamados «requisitos y circunstancias» que relaciona el propio art. 2, en sus apartados a), b), c) y d), no son ninguno de ellos expresivos de comprobación alguna y sólo sirven, en cambio, de asesoramiento y consejo a la gestante, al objeto de que esta, tras un corto plazo de tiempo, decida con absoluta libertad. Ello, a nuestro parecer, no tiene nada que ver

con los «requisitos y circunstancias» que ha exigido el Tribunal constitucional, en su sentencia 53/85, para que el aborto pueda quedar despenalizado, a pesar del deber jurídico positivo que el Estado tiene de proteger al nasciturus por ser «un bien constitucionalmente protegido».

3. En relación con el mismo supuesto de despenalización del aborto, en el Anteproyecto de Ley orgánica, que no alcanzó aprobación parlamentaria, fue ya advertido el Ministerio de Justicia, por siete vocales del Consejo del Poder Judicial, de su posible inconstitucionalidad, al otorgar a la voluntad de la mujer una preferencia absoluta sobre el derecho del nasciturus, rompiendo el equilibrio constitucionalmente protegido, por lo que podrá disponer, sin restricciones, de la suerte y destino del bien jurídico que es la vida incoada, de manera que con la ley proyectada se eliminaría el deber constitucional del Estado de proteger, incluso penalmente, el bien jurídico que es la vida del no nacido, bastando que la mujer continúe juzgando que el embarazo le supone a ella un conflicto (vid. ABC 20-X- 1 994, p. 80).

Igualmente, la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación envió al Presidente del Congreso de los Diputados un informe, elaborado por una comisión de cuatro de sus miembros (vid. ABC 23-VII-1995, p. 85), llamando la atención, en primer lugar, sobre lo que el art. 417 bis del Código Penal consideró no punible y que después, en los arts. 11 y 12 del Anteproyecto, se dirá respectivamente -como se formula también hoy en la Proposición de Ley-, «no constituirá delito» y «tampoco constituirá delito», de lo que resulta que lo que hasta ese momento estaba tipificado como ilegal, aunque no punible, pasa a insertarse en la legalidad; en segundo lugar, se muestra la perplejidad de que por esta vía se intenta introducir un sistema de aborto libre, decidido exclusivamente por la mujer en las doce primeras semanas de su embarazo, advirtiendo además que la referencia a una gravedad semejante a la de otros supuestos anteriores «no tiene una clara justificación jurídica, pues se quiere establecer un juicio de proporcionalidad y semejanza entre supuestos disímiles, recurriéndose así a una analogía en Derecho penal que sería aplicada in malam partem, es decir, para la norma de un derecho fundamental cual es el derecho a la vida»; y por último, se sustituyen las garantías penales por una suma de actuaciones administrativas, que debilitan notablemente los mecanismos de defensa protectores del nasciturus, conculcando la doctrina del Tribunal constitucional.

4 . En cuanto a los arts. 2, 3, 5 y 6 sobre «Centros y establecimientos» ad hoc, son normas propias, pertenecientes más bien al derecho administrativo, de tipo organizativo y funcional, a lo que no se ve suficiente razón para que se considere Ley Orgánica, como no sea para prestigiar su existencia y funcionamiento. Pero tampoco cabe, a nuestro parecer, que puedan ellas fundamentar, por sí mismas, un posible recurso de inconstitucionalidad, como no sea regular como normal y ordinario la realización de un tipo de actos que para el Constitucional son fruto de conflictos puntuales entre valores constitucionales y de carácter excepcional.

5 . Distinta consideración explícita merece, en cambio, el art. 4, que excluye «poder aducir razones de conciencia» tanto al médico especialista integrado en un centro sanitario, público o privado, como a todo el personal de enfermería o auxiliar, cuando «la interrupción del embarazo fuera urgente por existir riesgo vital para la gestante». No se determina, en este artículo, quién juzga de esa urgencia, ni cómo esta se comprueba objetivamente, así como tampoco quién decidirá sobre el riesgo vital y sobre si, para eliminarlo, no haya otra solución mejor que la interrupción del embarazo.

Por otra parte se involucran en este artículo, bajo un mismo párrafo, dos cuestiones absolutamente distintas, tanto desde el punto de vista médico como desde el punto de vista moral, cuales son: a) el no poder aducir razones de conciencia en caso de urgencia por existir riesgo vital para la gestante; y b) el no poder tampoco hacer tal invocación para denegar la asistencia «a una mujer cuya vida o salud se encuentran en grave peligro a consecuencia de una intervención o interrupción del embarazo».

Para la primera de esas cuestiones -y no para la segunda- es la referencia siguiente que hizo la sentencia del Tribunal constitucional: «No obstante, cabe señalar, por lo que se refiere a la objeción de conciencia, que existe y puede ser ejercida con independencia de que se haya dictado o no tal regulación. La objeción de conciencia forma parte del contenido del derecho fundamental a la libertad ideológica y religiosa reconocida en el art. 16.1 de la Constitución y, como ha indicado este Tribunal en varias ocasiones, la Constitución es directamente aplicable, especialmente en materia de derechos fundamentales» (Fundamento jurídico n. 14).

Otra vez, mediante la referencia a la urgencia, la Proposición de Ley, tanto en el supuesto del art. 1.1 a) § 2, como en el del art. 4, intenta barrenar las exigencias constitucionales proclamadas por la sentencia 53/85 en protección del nasciturus.

6. Por último, una referencia al art. 7 por el que las interrupciones del embarazo se «constituyen en prestaciones del Sistema Nacional de Salud», y se ordena que el Gobierno habrá de dictar las normas precisas para su cumplimiento. Este artículo, por la Disposición final primera de la Proposición del Ley, «tiene el carácter de Ley ordinaria».

Independientemente de que tenga ese carácter o el de Ley Orgánica, este art. 7 incluye en el Sistema Nacional de Salud, como actividad propia y ordinaria del mismo, atender gratuitamente un tipo de actividad que significa para el Estado dejar de cumplir las obligaciones generales «de abstenerse de interrumpir o de obstaculizar el proceso natural de gestación, y la de establecer un sistema legal para la defensa de la vida que suponga una protección efectiva de la misma», incluida la garantía de las normas generales» (Fundamento jurídico n. 7).

El hecho de que tal protección no tenga carácter absoluto, y excluya la punibilidad en determinados supuestos de conflicto de bienes constitucionalmente protegidos, permite tales posibilidades, como se dice en la sentencia 53/85 del Tribunal constitucional (Fundamento jurídico n. 9 in fine), pero no dejan de ser «situaciones singulares o excepcionales» en las que castigar penalmente el incumplimiento de la Ley puede resultar totalmente inadecuado.

En estos casos «el legislador -añade la Sentencia- no puede emplear la máxima constricción -la sanción penal- para imponer» la conducta exigible. Sin embargo, esa singularidad o la excepcionalidad de la situación que resulta desprotegida penalmente, a nuestro parecer -si seguimos la lógica en que se mueve la doctrina del Tribunal constitucional-, no es congruente con que todo el Sistema Nacional de la Salud se organice de tal modo que abarque, como si fuera lo normal y ordinario, una problemática que más bien se debe caracterizar por su excepcionalidad, nacida de situaciones singulares. Seguir los dictados del art. 7 significaría, en consecuencia, vulnerar el mensaje constitucional y contradecir prácticamente la enseñanza acerca de la constitucionalidad de la Ley contenida en la Sentencia del Tribunal constitucional.

IV. Abierta inconstitucionalidad de las dos Proposiciones de Ley respectivamente presentadas por los Grupos parlamentarios Mixto y Federal de Izquierda Unida.-

1. La inconstitucionalidad que se denuncia en este Informe, acerca de dichas Proposiciones de Ley, resulta patente de la lectura de la

Sentencia del Tribunal constitucional que acaba de ser analizada en el anterior apartado.

2. Basta para comprobarlo señalar los siguientes puntos:

1) Que en una y otra Proposición de Ley, en sus respectivos arts. 1, se reconoce el derecho general a la interrupción voluntaria del embarazo, y se intenta que el Estado garantice el ejercicio de tal supuesto derecho: a la luz del marco constitucional, anteriormente descrito, el reconocimiento general del derecho al aborto es inaceptable.

2) Porque los respectivos arts. 3.1 a) y b) de estas Proposiciones de Ley, sólo diferenciados en que la del Grupo Federal de Izquierda Unida aspira a que el aborto permita ser realizado dentro de las dieciséis primeras semanas de gestación, mientras que la del Grupo Mixto propone catorce semanas, coinciden, en cambio, en las condiciones que han de concurrir para la interrupción voluntaria del embarazo que postulan. Estas condiciones no necesitan de comprobación alguna por la sencilla razón de que no hay en la norma que se propone supuesto de hecho alguno que explique la situación de conflicto o colisión de bienes protegidos constitucionalmente, como requiere de continuo la sentencia 53/85 del Tribunal constitucional. No hay supuesto de hecho, no hay colisión de bienes protegidos constitucionalmente que obliguen a una ponderación; sólo hay solicitud voluntaria por escrito de la mujer ante el médico, que verifica y certifica el embarazo mismo, y no otro hecho que pueda hacerlo explicable, y la subsiguiente información por el personal sanitario.

3) A pesar de la libertad para someterse voluntariamente al aborto que otorga el art. 1.3 a) y b) de ambas Proposiciones de Ley, en sus letras c) y d) se intenta, además, legalizar específicas causas para legitimar la interrupción del embarazo, cuales son: si se ha producido por «hecho constitutivo de delito contra la libertad sexual, o reproducción asistida no consentida»; y si «a juicio de la mujer», esta, como consecuencia de ello, tiene «un conflicto personal, familiar o social». No se señala sistema alguno de verificación del delito, o de la reproducción asistida no consentida, ni siquiera ha de mediar la denuncia del delito, contra lo que se estableció en la Proposición de Ley del Grupo Parlamentario Socialista; se amplía también la figura delictiva, que se extiende desde la violación no consentida al delito contra la libertad sexual; como tampoco hay necesidad alguna de verificar o comprobar si existe realmente ese pretendido conflicto, ya que basta

sea aducido por la gestante, con lo que, contra la Constitución y la doctrina del Constitucional, se introduciría en España el sistema libre de aborto, meramente a petición de parte, que es lo que en definitiva está, por otra parte, en los apartados a) y b) del mismo artículo.

4) Porque dado lo que acaba de decirse anteriormente, en relación con el art. 3 de ambas Propositiones de Ley, entendemos que no tiene otro sentido este desear legislativamente, en los respectivos arts. 6 y 7, regular el llamado aborto eugenésico, que el buscar la ampliación para este caso a las veintidós semanas primeras de gestación, e incluso extenderlo a cualquier momento del embarazo para cuando se estime que pone en grave peligro la vida o la salud física o psíquica de la embarazada, o «porque esta pertenece a un grupo considerado de riesgo en la salud pública».

Con esta última hipótesis, incidentalmente añadida, se intenta, además, introducir una causa concreta que legitime el aborto por razones de pertenencia a un grupo social concreto, determinado por compartir, con otros, un riesgo en la salud pública, lo cual, de admitirse, significaría contradecir abiertamente el reconocimiento general de derechos fundamentales del art. 10 de la Constitución, aparte de vulnerar el principio de igualdad ante la ley y no discriminación sancionado por su art. 14. Según el art. 8 de ambas Propositiones de Ley, se añade a lo anterior que estos supuestos «tendrían la consideración clínica y administrativa de urgencia médica a los efectos oportunos», y sin que de las dos Propositiones de Ley pueda deducirse en qué consista dicha consideración y qué tratamiento legal tiene.

5) Por último, todo lo que se refiere al Capítulo III de una y otra Proposición de Ley, sobre centros sanitarios, organización y funcionamiento, carece de interés: sólo destacar que, en este caso, también se postula en los respectivos arts. 12.3 que se garantice por las autoridades sanitarias «que en toda la red pública presten servicios equipos médico-sanitarios que garanticen la intervención, para la realización del derecho a la interrupción voluntaria a todas la mujeres que lo requieran»: con estas palabras se afirma, una vez más, que en estos proyectos de ley lo que existe es una reivindicación a favor del aborto libre y un intento de convertir en común y ordinario lo que constitucionalmente sólo cabe concebir como singular y excepcional.

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA
SOBRE LA OBLIGACIÓN CONSTITUCIONAL DE REGULAR
LA ASIGNATURA ALTERNATIVA A LA ENSEÑANZA RELIGIOSA

I. Análisis de la Sentencia del Tribunal Supremo de 14 de abril de 1998.

1. La sentencia de la Sala de lo Contencioso-Administrativo (Sección Tercera) del Tribunal Supremo, de 14 de abril de 1998, acentúa el problema que surgió por vez primera con la Sentencia del mismo Tribunal, y de la misma Sala (esta vez en su Sección Séptima), de 31 de enero de 1997.

En una y otra sentencia se reconoce por el Tribunal Supremo la constitucionalidad del artículo tercero del Real Decreto 2438/94, de 16 de diciembre, por el que se regulan las actividades de estudio alternativas de los alumnos que no hubieran hecho opción para seguir la enseñanza religiosa que el art. 27.2 de la Constitución española garantiza.

La sentencia del 14 de abril de 1998 rechaza el recurso contencioso-administrativo planteado ante la citada Sala del Tribunal Supremo, por entender ajustado a derecho todo «el bloque normativo» -como lo designa esta sentencia en su Fundamento Primero de Derecho, 2º, párrafo tercero- impugnado por los recurrentes. Su principal argumento se contiene en el Fundamento Tercero de Derecho, y es coincidente su doctrina con la sentada en otras dos sentencias, dictadas por el propio Tribunal y por la misma Sala, si bien por Secciones diversas.

Tal coincidencia en las razones argumentativas lleva a la sentencia última a remitirse íntegramente a las anteriores sentencias de la misma Sala, de 31 de enero de 1997 y 26 de enero de 1998, y a exponer sus razonamientos jurídicos sirviéndose de los argumentos que ya se habían expuesto con anterioridad por este tribunal.

2. En el Fundamento Tercero de Derecho de esta sentencia se recoge una larga cita procedente de la doctrina jurisprudencial antes sentada por la propia Sala de justicia que contiene los siguientes elementos:

1) Entender que «no es razonable aceptar que quien desee valerse de una garantía constitucional de formación religiosa, no obligada para quien no se acoja voluntariamente a ella, tenga un derecho constitu-

cional a imponer que las condiciones pactadas para su prestación en orden a la evaluación se extiendan a actividades alternativas no cubiertas con dichas garantías».

2) Ser «evidente que las alternativas no sería necesario programarlas si no fuese preciso que los poderes públicos estuvieran obligados constitucionalmente a atender a la enseñanza religiosa».

3) Atender este deber constitucional, si se siguieran las condiciones reclamadas por los demandantes, «constituiría una carga desproporcionada para los alumnos no inscritos en la enseñanza religiosa que, además de ver intensificado su horario lectivo con las actividades alternativas, además se les impusiera la evaluación en las mismas».

3. Entendemos que las objeciones que acaban de mencionarse, en el n. 2 anterior, son las razones fundamentales de la sentencia para desestimar el recurso planteado, aunque concurren también argumentos, en el citado Fundamento Tercero de Derecho, que vienen a sumarse a los antes indicados, a los que estimamos sin embargo menos decisivos, cuales son:

1) El de que no cabe acceder a un recurso pretextando temores «de eventuales discriminaciones futuras», pues con razón entiende la Sala que, si se dan en el futuro estos actos de aplicación inadecuada del Real Decreto, entonces, en el caso de que llegasen a producirse en realidad, deberán ser objeto de las pertinentes acciones judiciales.

2) Que «el derecho de los alumnos, reconocido en el art. 6.1 b) de la Ley Orgánica 8/1985, de 3 de julio (LODE), no es una evaluación en todas las asignaturas», sino sólo corresponde tal derecho «en las asignaturas que deban evaluarse» y alcanza a las actividades que «no tienen que someterse a evaluación», pero sin que la Sala de justicia en este supuesto se enfrente con el problema de si las alternativas establecidas son realmente equiparables -estas "actividades"- con la presencia en el curriculum de unas "asignaturas" que debieron en él incluirse «en condiciones equiparables - como prescribe el art. II, primer párrafo, del Acuerdo entre el Estado Español y la Santa Sede de 3 de enero de 1979, sobre Enseñanza y Asuntos Culturales- a las demás disciplinas fundamentales» puesto que estas, aparte de no consistir en meras "actividades", son de ordinario evaluables.

4. En la sentencia comentada, en el Fundamento de Derecho Cuarto, se argumenta contra la pretensión de los recurrentes de que la alterativa a la

enseñanza de la Religión católica tenga un «contenido moral» como «único constitucionalmente posible» para lo que se basaron en una interpretación conjunta del art. 27 de la Constitución, que si bien constituye -al decir de la Sentencia- «importante la construcción dialéctica con que los autores tratan de sustentar su pretensión», sin embargo no la aceptan, sirviéndose el Tribunal de la doctrina ya sentada anteriormente por la Sentencia de 31 de enero de 1997.

A nuestro juicio -independientemente de la valoración que merezca una u otra postura- difícilmente cabría calificar de inconstitucional la interpretación que ofrece del art. 27 la Sentencia analizada. Nos hallamos ante una cuestión interpretativa de un amplio y complejo precepto constitucional, susceptible de enfoques diversos y con soluciones distintas respectivamente. La vulneración de la norma constitucional que habría de denunciarse como infringida ante el Tribunal Constitucional, para que pueda prosperar con ciertas expectativas de éxito, necesita de una formulación muy concreta del precepto infringido de la Constitución, lo que casa mal con teorizaciones doctrinales de orden interpretativo acerca de alguno de sus preceptos. Por ello, estimamos -con todo respeto a otra opinión mejor informada- que los razonamientos expuestos en el citado Fundamento Jurídico Cuarto de la Sentencia realmente no se encuentran amenazados de riesgo de inconstitucionalidad, si se recurriera, esta sentencia, ante dicho Tribunal. Como también se entiende por el Tribunal Supremo, en el último párrafo del Fundamento Quinto de Derecho, 2º), que la equiparación «no comprende aspectos organizativos -administración pasiva, que corresponde en exclusiva al Estado-», y «sin que deba ampliarse a la estructuración orgánica de la asignatura, y obtener un tratamiento departamental igual al de las materias fundamentales».

Este argumento es, a nuestro juicio, válido cuando se trata de juzgar si la alternativa ha de tener o no un contenido moral, que por otra parte se entiende por el Tribunal que se da de todos modos a través del llamado «efecto de la transversalidad». En esta hipótesis, sea este efecto real o no, lo cierto es que estaríamos -de estimarse que debió tener la asignatura un "contenido moral"- ante un aspecto "organizativo", del que dice la sentencia «que corresponde exclusivamente al Estado». Esto podría ser recurrible si existiera una instancia ulterior para la sentencia analizada, si no se comparte con el Tribunal tal criterio, pero no lo vemos como un problema que pueda hacer inconstitucional a la Sentencia.

En cambio, sí cabría someter a una crítica de inconstitucionalidad no los argumentos sobre igualdad constitucional que se recogen en el párrafo segundo del Fundamento Quinto de Derecho de la Sentencia, sino la conclusión que de ello se obtiene en el n.1º) de este mismo fundamento jurídico: los que optasen por el estudio de la Religión católica no tienen por qué resultar favorecidos -«primaría» esta, se dice- frente a los que no se decidieran por dicha opción cuando la asignatura alternativa que a estos segundos se ofreciera, por el sistema organizativo de la enseñanza pública, fuera reglamentada de tal manera que resultara verdaderamente equiparable a la enseñanza de la Religión, es decir, equiparable «a las demás disciplinas fundamentales». Pero esto será tratado más ampliamente cuando se someta a crítica las argumentaciones de la Sentencia, señaladas en el n. 2 anterior de este Informe.

5. Por último, no encontramos motivos de inconstitucionalidad en los Fundamentos de Derecho Séptimo y Octavo, que en rigor añaden poco al núcleo esencial de la argumentación de la Sentencia, y con los que el Tribunal intenta completar sus respuestas a todos los motivos en los que se basó el recurso contencioso-administrativo. Tanto los motivos que entonces se alegaron, como los razonamientos de la Sentencia relativos a ellos, hubieran podido tener alguna consistencia cuando hipotéticamente procediera el recurso de apelación, pero carecen en cambio de ella si se analizan desde un posible recurso ante el Tribunal Constitucional.

Igualmente -y hemos dejado para finalizar este análisis su consideración- carece de propia relevancia en la decisión misma -una vez analizados los Fundamentos de Derecho Tercero al Sexto- lo que la Sentencia sostiene en sus Fundamentos de Derecho Primero y Segundo:

- respecto al primero, porque en realidad no contiene más que una descripción del campo normativo en el que incide el recurso contencioso-administrativo planteado, para sostener la procedencia de la acumulación de acciones efectuada en dicho recurso;

- y respecto al segundo, porque en principio se limita a contrastar la nueva regulación del Real Decreto 2438/1994 impugnado, puesto en relación con los anteriores Reales Decretos 1006/1991 y 1007/1991, de los cuales se impugnaron sus respectivos arts. 14 y 16, y que dieron lugar a las sentencias de 3 de febrero 17 de marzo y 9 de junio de 1994, que se pronunciaron por la anulación de dichos preceptos, aunque termine la Sentencia, en su argumentación jurídica de este Tercer Fundamento de Derecho, elogian-

do el nuevo sistema normativo y pronunciándose a favor de la potestad discrecional de la Administración «para organizar su sistema educativo, en unas materias, que por no ser evaluables, no van a crear ninguna posterior discriminación»: de este modo se anticipa a unas argumentaciones que irá exponiendo seguidamente, de tal modo que ya incoativamente, en este texto final del Fundamento Segundo de Derecho, viene a sentar dos principios rectores que vendrán a ilustrar seguidamente toda la Sentencia: primero, la decisión propiamente de fondo, es decir, la asignatura de la enseñanza de la Religión, aunque "equiparable" a las disciplinas fundamentales, no tiene por qué ser evaluable: y segundo, de la regulación de la alternativa por el Decreto no se da la alegación de inconstitucionalidad efectuada por los recurrentes, a pesar de los enigmas que ofrece, pues la falta de evaluación de esas materias «no va a crear ninguna posterior discriminación», con lo que resuelve de antemano, con su razonamiento, a favor de la constitucionalidad de una decisión que, sin embargo, no queda suficientemente explicada de momento.

II. Crítica a la Sentencia del Tribunal Supremo de 14 de abril de 1998.

1. Sobre el tema de la evaluación de la enseñanzas de la Religión católica -como merecedora legalmente de ser tratada «en condiciones equiparables a las demás disciplinas fundamentales»-, para todos los niveles de educación señalados en el art. 11 del Acuerdo sobre Enseñanza y Asuntos Culturales, sólo cabe decir que, de no haberse regulado así, comporta una clara infracción de la ley positiva española, puesto que no sólo se vulnera lo establecido en un pacto internacional, sino que, por su ratificación parlamentaria, pertenecen estas normas al ordenamiento jurídico español y, tras su publicación en el Boletín Oficial del Estado, es ley interna de todo el Estado español.

Ciertamente que tal infracción legal, de ser otro el tribunal de instancia que hubiera decidido el recurso contencioso-administrativo, justificaría un recurso de casación, de planteamiento imposible en nuestro caso. Pero se ha de reconocer que la infracción por una sentencia de la ley positiva del Estado -aunque proceda esta en su origen de un pacto internacional-, no quiere decir que tal infracción resulte necesariamente, al mismo tiempo, inconstitucional, pues si se planteara un recurso por dicho motivo al Tribunal Constitucional, sería intentar que este se pronuncie sobre la cuestión de fondo, reservada siempre su resolución, según la propia doctrina del Tribunal Constitucional, a los tribunales de instancia.

2. Por ello, estimamos que la única vía que resultaría accesible para impugnar la constitucionalidad de esta sentencia, sólo podemos hallarla en la argumentación nuclear de la misma sentencia, tal como está expuesta en su Fundamento Tercero de Derecho, y que en este Informe se ha intentado sintetizar en el apartado I, 2.

Se trata de una doctrina que ha reiterado el propio Tribunal Supremo en sentencias anteriores y sobre la cual tuvimos ocasión de expresarnos anteriormente en nuestro Informe de 29 de abril de 1997. En él se sometió a crítica la Sentencia del Tribunal Supremo (Sala de lo Contencioso-Administrativo, Sección Séptima) de 31 de enero de 1997. A todo lo que entonces se dijo nos remitimos ahora. Sin embargo, sintetizados en este Informe, I, 2, los fundamentos jurídicos de la Sentencia en que vemos infracción constitucional, deseamos, en este momento, siguiendo el orden antes expuesto, ofrecer sintéticamente también, las razones por las que puede estimarse la inconstitucionalidad de la última sentencia, por resultar contraria al principio de igualdad y no discriminación proclamado por el art. 14 de la Constitución española

3. Las razones con las que argumenta la Sentencia, partiendo de textos de la misma, son las siguientes:

a) No es razonable aceptar que quien desea valerse de una garantía constitucional de formación religiosa, no obligada para quien no se acoja voluntariamente a ella, tenga un derecho constitucional a imponer que las condiciones pactadas para su prestación se extiendan a actividades alternativas no cubiertas con dicha garantía.

Pensamos que este argumento sería correcto en una situación en la que concurriera la opción de enseñanza religiosa sin ningún otro condicionante legislativo. Ahora bien, deja de serlo cuando tal opción se verifica en un contexto legislativo por cuya virtud quien se pronuncie por la opción de la enseñanza religiosa goza a su vez del derecho a recibir tal enseñanza en condiciones equiparables a las demás disciplinas fundamentales.

Lo que en la anterior situación hipotética -que es de la que parte la Sentencia- no sería razonable, pasa a ser razonable y surge entonces para la Administración pública educativa el deber de establecer la enseñanza de una disciplina alternativa, equiparable a las demás disciplinas

fundamentales pues, en otro caso, los que no hacen la opción por la enseñanza religiosa resultarán perjudicados respecto a los que optaron por ella, pues aquellos se encontrarán privados de una disciplina fundamental y de unas evaluaciones subsistentes, y en unas condiciones de discriminación negativa que la Constitución española no puede consentir. Por otra parte puede también enfocarse el mismo tema desde los que hicieron la opción por la enseñanza religiosa, con mayores obligaciones escolares.

Basta comprobar los argumentos, un tanto especiosos, que la Sentencia expone en el Fundamento Quinto de Derecho, párrafo segundo y bajo el ordinal 1º), para advertir que el Tribunal no dejó de percatarse del problema discriminatorio que se daba con la solución que ofrecía, pero que intenta resolver -a nuestro parecer sin éxito- prescindiendo del contexto legislativo en el que se elige la enseñanza religiosa: esta tal opción no puede ni debe ser causa de carga para nadie, ni para los que se deciden por la opción religiosa, ni para los que no proceden a dicha opción. Sino que "al contrario" la organización y desarrollo de los planes educativos habrán de formularse de tal manera que el ejercicio de dicha opción ni favorezca ni perjudique a ningún ciudadano, y que todos, siguiendo las diversas opciones posibles, reciban igual tratamiento jurídico

Si una determinada opción viene ya reconocida con cierta eficacia y exigencia jurídica, para que no se vulnere el principio de igualdad constitucional habrá que rodear las situaciones de los otros ciudadanos de tales garantías que eviten, en todo momento, el menor signo de desigualdad o de carácter discriminatorio. De nuevo, nos remitimos al deber público de la Administración educativa de proveer los medios oportunos para que todos los que se benefician de la enseñanza pública gocen de un tratamiento jurídico en condiciones que permitan que se produzca la necesaria equiparación, lejos de cualquier criterio discriminatorio.

Tras lo que acaba de indicarse resulta:

a) que lo que se advirtió en este mismo informe, en el apartado I, 4, último párrafo, acerca de que se primaría a los que se decidieran por la opción de la enseñanza religiosa, respecto a los que no hicieran tal opción, deja de tener sentido; y

b) que deja igualmente de ser sostenible que se pueda regular la alternativa siguiéndose un criterio comparativo for-

mulado como si existiera un vacío legislativo, en el que no se considera el derecho constitucional de todos los alumnos a poseer un sistema de enseñanza parejo, y del que no derive por causa de la enseñanza religiosa - como prescribe el art. II del ya citado Acuerdo entre el Estado Español y la Santa Sede- «discriminación alguna en la actividad escolar»

Habrá, en cambio, discriminación en la actividad escolar siempre que en esta actividad, unos u otros de los alumnos dejen de gozar o poseer los mismos horarios de clases, número de asignaturas, obligadas y optativas, evaluaciones, vacaciones, etc., cuando esos alumnos concurren en el mismo nivel de las enseñanzas que reciben.

En realidad, aquí no se trata de ponderar qué alumnos tienen más o menos carga lectiva, más o menos necesidad de enseñanza, como si se tratara de una confrontación reservada a ellos dilucidarla: se trata de que, teniendo los alumnos que hacen opción por la enseñanza religiosa que recibirla en condiciones equiparables a las demás disciplinas fundamentales, surge el deber de que la Administración pública educativa haga el debido planeamiento de las enseñanzas que a su cargo corren, de tal manera que respetando los derechos de los unos, se tengan en cuenta a la vez los derechos de los otros, si pertenecen al mismo nivel, sin discriminaciones entre ellos. Y esto corresponde no a los alumnos ni a sus padres sino a la Administración pública, la cual habrá de establecer un sistema de enseñanza, efectivamente plural, causado efectivamente por la opción a la enseñanza religiosa, pero plural también lo es cuando hay en él asignaturas optativas; y al mismo tiempo un sistema que sea igual en cuanto a todo aquello que se comprende como "actividad escolar". La Administración pública educativa, asesorada debidamente por sus expertos, seguro que podrá -y debe en este caso- ofrecer un sistema en el que, atendándose todas las posibilidades que en cada nivel educativo pueda proporcionarse a los escolares, no los trate sin embargo desigualmente en ningún aspecto.

b) Es evidente que las alternativas no sería necesario programarlas si no fuese preciso que los poderes políticos estuvieran obligados constitucionalmente a atender la enseñanza religiosa.

Evidentemente es así, pero hay que decir más: que la alternativa ha de ser regulada precisamente porque hay un grupo de alumnos que tienen un derecho constitucional a optar por la enseñanza religiosa. Ahora bien, cuando se trata de enseñanza religiosa católica, que es

equiparada a la enseñanza de las demás disciplinas fundamentales, tal alternativa habrá de ser regulada con igual categoría académica y quedar sometida a un mismo tipo de tratamiento jurídico, a fin de evitar toda discriminación entre uno y otro tipo de alumnos.

Parece que lo que acaba de afirmarse no tiene en abstracto por qué darse sólo por la existencia de un derecho a recibir enseñanza religiosa católica. Esto es lo que ocurre en nuestro ordenamiento jurídico gracias al art. 27 de la Constitución y al Acuerdo internacional de 1979, pero hipotéticamente puede darse en un Estado, por ejemplo, en que la enseñanza se imparta a grupos de alumnos pertenecientes a pueblos y culturas distintas. Si a uno de estos grupos se le reconociera constitucionalmente el derecho a recibir una enseñanza peculiar, por ejemplo, de historia, cultura, lengua propias, con carácter de disciplina fundamental, en este caso, si la Constitución de tal Estado proclama el derecho fundamental a la igualdad y no discriminación, tendrá necesariamente la Administración pública educativa de dicho Estado que proveer a unas enseñanzas alternativas para los otros alumnos del mismo nivel educativo al objeto de no establecer un sistema jurídico desigual entre ellos, que pudiera originar discriminación entre los ciudadanos.

c) De dar lugar -viene a decir la Sentencia- a la reclamación de los demandantes, se constituiría una carga desproporcionada para los alumnos no inscritos en la enseñanza religiosa que, además de ver intensificado su horario lectivo con las actividades alternativas, además se le impusiera la evaluación en las mismas.

La alternativa a la enseñanza de la Religión católica se observa, en primer lugar, como una "carga desproporcionada" para los alumnos que no optan por la enseñanza religiosa, lo que pondría en evidencia que se contempla la enseñanza por la Sentencia no como elevación del nivel personal de los alumnos y de la excelencia que significa adquirir mayores conocimientos, sino simplemente como aumento gravoso de deberes escolares. El art. 27.2 de la Constitución española aspira por el contrario a que la educación tienda al «pleno desarrollo de la personalidad humana», y esto no suele alcanzarse si no es con el trabajo, el estudio, un tiempo bien aprovechado en la adquisición y mejora de los conocimientos.

Si no se atendiera a la igualdad constitucional aquí postulada los alumnos que no optaron por la enseñanza religiosa se encon-

trarían -en relación con estos que han hecho opción por la adquisición de un mayor abanico de conocimientos- con una enseñanza devaluada, con menor espectro de materias expuestas a su atención e interés intelectual, y carecerán de unas exigencias de evaluación de los conocimientos adquiridos que, por el contrario, los que optaron por la enseñanza religiosa deberán afrontar, con el consiguiente aumento de trabajo y responsabilidades, lo que no deja de favorecer de mejor modo al alumno en su proceso educativo.

Mas también, en segundo lugar, si se entiende realmente la educación como una "carga", tal como parece ser estimada por la sentencia, resultará que quienes padecerían la "carga desproporcionada" serían aquellos alumnos que, haciendo uso de un derecho constitucionalmente reconocido, han de proceder a la opción sabiendo que afrontan unos deberes nuevos y distintos, en la actividad escolar, que los alumnos que no hicieron tal opción dejarán en definitiva de percibir: «en supuestos de hecho iguales -enseña con reiteración la doctrina del Tribunal constitucional- deben ser aplicadas unas consecuencias jurídicas que sean iguales». La igualdad de los alumnos debe medirse por la igualdad en la "actividad escolar" de los que pertenecen a un mismo nivel educativo. Nunca el ejercicio de un derecho constitucional podrá redundar en desigualdad -como si los derechos constitucionales fueran cargas onerosas- de derechos y deberes para los ciudadanos. Cabrá hablar de desigualdad en cuanto al tipo de conocimiento adquirido -como en las asignaturas optativas- , pero la igualdad constitucional en las cargas y responsabilidades deberá observarse siempre.

III. La alternativa a la enseñanza de la Religión católica en otras sentencias del Tribunal Supremo.

1. La Sentencia del Tribunal Supremo de 14 de abril de 1998 se refiere, en sus Fundamentos de Derecho Primero y Segundo, a las sentencias del mismo Tribunal de 3 de febrero, 17 de marzo y 14 de junio de 1994, por las que fueron anulados los arts. 16 y 17 de los Reales Decretos 1006/1991 y 1007/1991, emanados en cumplimiento de lo establecido por la Ley Orgánica 1/1990, de Ordenación General del Sistema Educativo (LOGSE).

La Sala de lo Contencioso-Administrativo del Tribunal Supremo accedió en aquellas resoluciones a la petición de la parte demandante y se pronunció a favor de la igualdad constitucional fundamentalmente porque las actividades alternativas versaban sobre contenidos incluidos en las enseñanzas mínimas de las áreas del correspondiente ciclo o

curso escolar, sin designar la materia sobre la que habría de versar tal alternativa, lo que daba origen a la incertidumbre de padres y tutores que hubieran elegido la alternativa.

A nuestro juicio, el art. 3 del Real Decreto 2438/1994, a pesar de lo que se preceptúa negativamente en su apartado 2 in fine, al excluir de las actividades alternativas los contenidos incluidos en las enseñanzas mínimas y en el currículo de sus respectivos niveles educativos, y positivamente -tanto en su apartado 2 como en el 3, para dos cursos de Educación Secundaria Obligatoria, así como para otro del Bachillerato-, al formular una asignación tan genérica de las materias alternativas provoca una incertidumbre en padres y tutores que siguen hoy padeciéndola igualmente. Sin embargo, la sentencia de 14 de abril de 1998 sostiene que tal incertidumbre, en virtud de una Orden ministerial de 1995 y unas resoluciones de la Dirección de Renovación Pedagógica de 1996 han hecho que el Real Decreto resulte «mucho más explícito».

Creemos, de todos modos, que lo más importante de esas sentencias es la protección que ofrecen a la igualdad constitucional de unos y otros alumnos. Y si en estos casos se protegió a los alumnos que hicieron la opción por la enseñanza religiosa, para que no quedaran en peores condiciones que los que no hicieron tal opción, ahora, ante el Real Decreto de 1994, último impugnado, debió proveerse a tal igualdad en beneficio de los que no hicieron la opción por la enseñanza religiosa, puesto que la alternativa que se les ofrece, en la posterior norma administrativa, no es la de una asignatura equiparable a las disciplinas fundamentales, sino una actividad complementaria, difusa en su descripción, y devaluada a efectos académicos, *affievolita*, como se dice por los juristas italianos

2. Mayor interés actual podría tener la Sentencia de la propia Sala del Tribunal Supremo, en su Sección Tercera, de 1 de abril de 1998. En primer lugar, por versar sobre el Real Decreto 2438/1994, de 16 de diciembre, y en segundo, por haber sido dictada en un recurso contencioso-administrativo interpuesto por la Confederación Española de Asociaciones de Padres de Alumnos (CEAPA) en petición de nulidad de aquellos artículos del Real Decreto que estiman vulnerar no sólo los arts. 27-46 de la LODE, sino que sobre todo se afirma atentan contra los arts. 9 y 14 de la Constitución

En esta Sentencia se reconoce:

a) que «la oferta de la Religión Católica es obligatoria para todos los centros en los niveles de Educación Infantil, Primaria, Secundaria Obligatoria y Bachillerato, y tiene carácter voluntario para los alumnos» (Fundamento de Derecho Segundo, 2); y

b) que «las actividades de estudio alternativas» para los que no opten por la enseñanza de Religión son «complementarias» y «obligatorias» y sin que tales actividades «supongan discriminación alguna» (Fundamento de Derecho Segundo, 3)

Se recoge así la doctrina del propio Tribunal en sentencias anteriores -y que coincide con la que se sostiene en la posterior Sentencia de 14 de abril de 1998-, de manera que cabe decir que el Tribunal, sin entrar en este momento en el tema de la equiparación con las demás disciplinas fundamentales -exigido por el Acuerdo de 1979, entre el Estado Español y la Santa Sede-, y si a esto responden o no las "actividades complementarias" del Real Decreto, enjuicia como no discriminatorio aquello mismo que el propio Tribunal antes había aceptado como tal, dando lugar a un concepto de "no discriminación" puramente formal, originado por sus propios juicios manifestados en sentencias anteriores, al margen de la doctrina reiterada del Tribunal Constitucional, que sienta el principio comparativo de igualdad entre iguales, o el de proporcionalidad en el caso de desiguales: desde aquí se ha sostenido la igualdad entre iguales, es decir, la igualdad en la actividad escolar «y no en los contenidos de las enseñanzas», pues se trata de una condición de igualdad que se refiere a los alumnos de un mismo nivel educativo.

3. A continuación esta última sentencia va analizando las ventajas de su concepción de "no discriminación", que permite:

a) que los alumnos que opten por la Religión no se vean «privados del esfuerzo en el aprendizaje de los contenidos curriculares»,

b) y a su vez que los alumnos que no siguen la opción religiosa tengan que «añadir a su programa de estudios una asignatura más durante los doce años de su escolaridad», con lo que se evita que se produjera «una penalización de la Religión y un motivo disuasorio en contra de ella, pues se dejaría a los alumnos que no opten por ninguna enseñanza religiosa en una situación ventajosa» (Fundamento de Derecho Segundo, 4), y

c) vuelve a insistirse en las soluciones ya ofrecidas por las sentencias anteriores de la propia Sala de Justicia, y que se repiten en la de 14 de abril último, es decir: que, partiendo del reconocimiento de lo que establece el art. II del Acuerdo de 1979 entre el Estado Español y la Santa Sede, se estima que con el sistema de regulación de alternativas del Real Decreto de 1994 no hay vulneración en este de los arts. 9 y 14 de la Constitución española, que «no se enfrentan situaciones jurídicas iguales, sino distintas», la «imposibilidad de un trato milimétrico igual», que lo que importa y ha de ser salvaguardado es «la libertad de opción entre unos y otros estudios», volviéndose a reproducir la fórmula adoptada, en la que, a juicio de la Sentencia, deben regir «reglas de proporcionalidad», evitándose que se traslade a los que optan por la enseñanza alternativa «una carga desproporcionada» (Fundamento de Derecho Segundo, 6): es decir, razones de conveniencia

A nuestro juicio, se vuelve a repetir una doctrina jurisprudencial ya conocida, pues se halla en dos sentencias anteriores, pero ha servido a esta Sentencia para negar la inconstitucionalidad de las normas reglamentarias impugnadas de nulidad por la Asociación demandante. Ahora bien, esta denegación de la petición actora no tenía por qué consistir en la repetición de los razonamientos que en este apartado se han recogido en las letras b) y c), más bien relativos a si hay en verdad una equiparación de unas enseñanzas la religiosa y la alternativa, que al hecho de juzgar si la introducción en el sistema educativo español de la asignatura de Religión, a elección de los padres, fuerza al Gobierno a imponer una alternativa a ésta, de modo que tal obligación, para los que no hagan la opción religiosa, pueda entenderse o no constitucional. Pero esto no es un tema que, desde esta sede nuestra interese plantear siquiera. Aquí solo hemos de hacer notar que los argumentos de esta sentencia, en cuanto se refieren al hecho de si hay verdadera equiparación de la alternativa regulada, en realidad no se estudian, y ya han sido, por nuestra parte -así al menos lo creemos- considerados en la crítica hecha por este Informe, en su apartado II, de la Sentencia de 14 de abril de 1998.

Más sustanciosa, en cambio, nos parece la argumentación del Fundamento Tercero de Derecho, cuando rechaza la impugnación que la Asociación demandante hace del art. 4 del Real Decreto por estimar que vulnera los arts. 27-46 de la LODE. Pero este no es tema que ahora interesa analizar en relación con esta Sentencia.

4. En conclusión, la Sentencia de 1 de abril de 1998, aunque rechaza una pretensión dirigida, en el fondo, contra la legalización de la propia enseñanza religiosa y su alternativa, así como contra la autonomía de la Iglesia incluso para programar la enseñanza de la Religión, nada nuevo aporta, o distinto, de lo que la propia Sala del Tribunal Supremo ha venido sentando desde su Sentencia de 31 de enero de 1997 hasta la última de 14 de abril de 1998.

IV. El Tribunal Constitucional, en sus sentencias sobre materia de enseñanza, no se ha pronunciado en lo que se refiere a la disciplina alternativa a la enseñanza de la Religión.

1. La Sentencia del Tribunal Constitucional, de 27 de junio de 1985, dictada en recurso previo de inconstitucionalidad, se pronuncia en un ámbito de impugnación que no comprende ni tangencialmente siquiera el tema de la alternativa a la enseñanza de la Religión que en este Informe se estudia.

Quizá los temas más próximos al que aquí hemos analizado son:

a) el que hace referencia a la libertad para la elección de centros, argumentado por el Tribunal en su Fundamento de Derecho Quinto; y

b) el del derecho al propio ideario y el deber correlativo de los miembros de la comunidad escolar, profesores, padres y alumnos, a respetar dicho ideario, argumentado en una serie escalonada de razonamientos extendidos a lo largo de los Fundamentos de Derecho Sexto al Décimo. Uno y otro derecho se refieren a la libertad de enseñar, pero no al derecho a recibir la enseñanza por todos en condiciones de igualdad.

Los demás fundamentos jurídicos hacen referencia a otros motivos de impugnación: son ocasiones para que el Tribunal Constitucional se pronuncie sobre la ayuda de los poderes públicos a los centros docentes reconocidos por la ley, al régimen de conciertos con ellos, a las facultades del Consejo Escolar del centro y al derecho de los titulares de los centros privados a la dirección de los mismos, al control de la Administración en la gestión de los centros sostenidos con fondos públicos, al nombramiento del Director del centro y posible intervención del Consejo Escolar, a las cues-

tiones relativas a contratación y despido de profesores y a otros problemas institucionales. No hay entre estos temas, ninguno que se refiera a los planes de estudios, asignaturas obligatorias y optativas, y posibles alternativas

2. Las restantes sentencias que sobre enseñanza ha dictado el Tribunal Constitucional después de la de 27 de junio de 1985, han sido pronunciadas en recursos de amparos, sobre cuestiones más concretas, pero en ninguna de ellas se hace referencia alguna al tema del derecho al principio de igualdad y no discriminación entre los alumnos. De estas sentencias merecen ser destacadas especialmente:

a) La de 20 de marzo de 1990, que desestima el derecho, que los recurrentes estiman fundamental, de acceder los profesores de Religión al cargo de Director del centro escolar, pues aunque se les reconoce el derecho de formar parte, a todos los efectos, del claustro de profesores, sin embargo, carecen estos nombramientos de estabilidad al no haber accedido a la condición propia de la función pública como los restantes profesores de centros públicos (Fundamento de Derecho Sexto), además de que sólo legislativamente se les reconoce el derecho a pertenecer al claustro de profesores y ejercer «las funciones propias de miembros del Claustro», y sin que nada impida, por otra parte, que pueda el Estado «establecer ciertos requisitos generales y objetivos para acceder al cargo de director» como el que hayan de gozar de un año de permanencia como profesor del centro y tres de docencia, como establece el art. 37, 2 de la Ley Orgánica del Derecho a la Educación (Fundamento de Derecho Octavo).

b) La de 3 de octubre de 1991, que denegó el amparo pretendido por la Universidad Autónoma de Madrid, al estimar que no vulneraba el derecho fundamental a la autonomía universitaria el art. 4 del Acuerdo entre el Estado Español y la Santa Sede, de 3 de enero de 1979, que establecía la enseñanza de la doctrina católica y su pedagogía en las Escuelas Universitarias de Formación del Profesorado, en condiciones equiparables a las demás disciplinas fundamentales, y el modo de designar a estos profesores. Se estima que la autonomía universitaria se ha recogido en el art. 27.10 de la Constitución «en los términos que la ley establezca», lo que significa que es «un derecho de estricta configuración legal o -lo que es igual- que por imperativo de la norma constitucional corresponde al legislador precisar y desarrollar esa autonomía», y que «el Estado tiene competencia exclusiva para regular las condiciones de obtención, expedición y homologación de títulos académicos y profesionales, y por ende, para

imponer en los planes de estudio las materias cuyo conocimiento considere necesario para la obtención de un título concreto» (Fundamento de Derecho Tercero), así como que la justificación de incluir la asignatura concreta de "Doctrina y Moral Católicas y su Pedagogía", como materia optativa, puede encontrar el apoyo del art. 27.3 de la Constitución (Fundamento de Derecho Cuarto).

V. Conclusiones.

Primera.- La doctrina sentada por la Sala de lo Contencioso-Administrativo del Tribunal Supremo de 14 de abril de 1998 es inconstitucional por las razones expresadas en el apartado II del presente Informe, expresadas ahora muy resumidamente: por no haberse tenido en cuenta que el derecho a recibir enseñanza religiosa, por los alumnos cuyos padres siguieran esta opción, es un derecho constitucional al que se ha reconocido su efectividad en nuestro ordenamiento interno con una categoría académica por la que su enseñanza queda equiparada a las demás disciplinas fundamentales.

Segunda.- Esto requería que en los planes de estudios regulados reglamentariamente se hubiera procedido a regular una asignatura alternativa que tuviera igual relevancia académica que la enseñanza de la Religión Católica, de manera que en la actividad escolar de todos los alumnos de un mismo nivel no se diera discriminación alguna entre ellos, y con mayor razón cuando se trata de derechos constitucionales que son ejercitados conforme a unas condiciones legalmente establecidas para quienes desean ejercitarlos.

Tercera.- Pensamos que en su momento debía hacerse uso del recurso de amparo constitucional, pues nada se hubiera perdido, incluso si su resolución hubiera sido adversa al amparo que se pretendiera.

Cuarta.- Cabe expresar un temor, sin embargo, cara al futuro, consistente en que, ya que no se ha conseguido una verdadera alternativa por vía judicial, no resultará fácil obtenerla directamente por una vía reglamentaria de nuevo cuño, pues no deja de darse en esta Sentencia, así como en las anteriores que le sirvieron de precedentes, un cierto mensaje que podríamos calificar de subliminar y peligroso: no puede -viene a decir esa doctrina-, a quien no hizo una opción constitucional libremente elegida por otro, gravársele con las consecuencias que derivan de tal elección; por ende, e

inversamente, pudiera entenderse que tampoco sería constitucional que, por vía reglamentaria, pueda imponérsele, a quien no eligió dicha opción, consecuencias que se estiman gravosas y que sólo deben afectar a quienes se decidieron por la opción constitucional ofrecida,

Madrid, julio de mil novecientos noventa y ocho.

LICENCIA AUN MÁS AMPLIA PARA MATAR A LOS HIJOS

Nota del Comité Ejecutivo ante el nuevo debate sobre el aborto en el Parlamento

1. El próximo día 22 se debatirán de nuevo en el Parlamento tres Proposiciones de Ley sobre el aborto. Estas Proposiciones son todavía más injustas que la actual legislación despenalizadora. Las Leyes vigentes al menos establecen la obligación teórica de acreditar que se dan ciertos supuestos graves para que el delito del aborto no sea penalizado. En cambio, lo que ahora se pretende es que los hijos queden a disposición de la voluntad soberana de la madre, la cual, tras un trámite de "información", podrá decidir la muerte de su hijo no sólo ante la pasividad y complicidad del Estado, sino incluso con su colaboración. No necesitar para ello acreditar la existencia de ninguna circunstancia grave ni leve. Bastará con que ella piense que el niño le perjudica de alguna manera. Además se niega a los profesionales de la sanidad el derecho a la objeción de conciencia

2. La Iglesia es consciente de las dificultades que en muchos casos pueden incluir en la decisión de la mujer de recurrir al aborto. Pero no se puede admitir desde el punto de vista ético que para resolver esas dificultades se autorice o permita la eliminación de la vida del ser que ella ha concebido. Por ello, denunciamos con toda energía estas Proposiciones vergonzosas que amplían la posibilidad de matar a los hijos que aún no han nacido, pero que son ya verdaderos seres humanos como lo hemos sido todos nosotros en las primeras fases de nuestra existencia. La legislación actual debe ser modificada pero no para empeorar la situación, sino para proteger de manera adecuada el derecho a la vida de los seres humanos más inocentes e indefensos. Las Proposiciones que se debatirán el día 22, por permitir que se viole el derecho fundamental a la vida son radicalmente inmorales. Seguramente son también inconstitucionales, pues el Estado renuncia con ellas a lo que el Tribunal Constitucional consideró en su sentencia de 1985 que es exigido por la Constitución: proteger eficazmente la vida del ser concebido y no nacido, con la última garantía de las normas penales. En este caso, la objeción de conciencia es un derecho natural que está además garantizado por la Constitución.

3. Apelamos a la responsabilidad moral de los legisladores y les pedimos que sopesen sin partidismos ni electoralismos, las consecuencias de sus decisiones. Un pueblo que mata a sus hijos al amparo de leyes inicuas, pone en tela de juicio su futuro y las mismas bases de su convivencia en justicia y libertad. Animamos a toda la sociedad a cuantos reconocen la dignidad de la vida de todo ser humano, y especialmente a los católicos, a no permanecer impasibles ante estos hechos. Quebrantar el mandamiento divino "no matarás" y contravenir la ley natural que nos pide respetar el derecho de todo ser humano a la vida, no sólo es una gravísima injusticia sino un acto de despotismo. A la luz de una ética política elemental, los legisladores no pueden autorizar o permitir a nadie disponer de la vida de un ser humano inocente. Quien pretende legislar contra la moral entra en el camino de la prepotencia y de la violación de los derechos humanos

Zaragoza, 13 de septiembre de 1998

DECLARACIÓN DEL OBISPO SECRETARIO Y PORTAVOZ DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA

1. Los Obispos hemos conocido con satisfacción, alivio y esperanza el resultado de las votaciones celebradas esta tarde en el Congreso de Diputados acerca de las tres proposiciones de Ley que defendían la ampliación de la Ley del aborto a un cuarto supuesto.
2. Consideramos esta votación como un logro a favor de los derechos fundamentales de los más débiles, como es el ser humano concebido y no nacido.
3. El hecho de que la votación se haya resuelto por un solo voto de diferencia expresa la gran responsabilidad y el mérito de cada uno de los sufragios emitidos esta tarde en pro de la vida.
4. Los Obispos valoramos altamente el apoyo prestado a tan noble causa por cuantos con su palabra, sus escritos y, sobre todo, con su oración han contribuido a esta nueva apuesta por la dignidad de la persona humana.
5. La C.E.E. es consciente de la desorientación moral que existe en amplios sectores de nuestra sociedad y, por tanto, de la necesidad de promover una verdadera cultura de la vida, a la que tan reiteradamente nos invita el Papa Juan Pablo II.
6. Pensamos asimismo que es preciso suscitar iniciativas de carácter social de ayuda a las mujeres que puedan sentirse en la tentación de recurrir el aborto para resolver sus dificultades.
7. Los Obispos españoles experimentamos en este momento una gran paz de conciencia por la que consideramos un deber pastoral cumplido y esperamos que la votación parlamentaria de esta tarde abra nuevos caminos para que nuestra sociedad y sus representantes sigan haciendo suyos los grandes valores inherentes a la dignidad sagrada de toda vida desde el seno materno hasta su ocaso natural.

Madrid, 22 de septiembre de 1998.

*DECLARACIÓN DE LA
COMISIÓN PERMANENTE DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL*

*EL ABORTO CON
PÍLDORA TAMBIÉN
ES UN CRIMEN*
Madrid, 18 de Junio de 1998

La práctica del aborto voluntario es, como dice el Concilio Vaticano II, un "crimen abominable" (1). Algunos, en cambio, han llegado hoy a pensar que abortar es un derecho. Es muy preocupante esta confusión del bien y el mal. Todos somos pecadores y hemos de acogernos a la misericordia de Dios. Pero es particularmente grave que no sepamos distinguir entre lo que nos hace virtuosos y lo que nos hace injustos.

La Iglesia no quiere dejar de alzar su voz para desenmascarar el mal y para defender los verdaderos derechos del hombre, en particular el derecho a la vida. No decimos hoy nada sustancialmente nuevo sobre el aborto. Recordamos la doctrina de siempre aplicándola a ciertos fármacos abortivos que podrían camuflar todavía más la tragedia moral del aborto.

I. UNA PROPOSICIÓN CONTRA LA VIDA

1. La Comisión de Sanidad del Congreso de los Diputados aprobó por unanimidad el 26 de noviembre de 1997 una Proposición no de Ley que insta al Gobierno a facilitar en determinadas condiciones la utilización del fármaco RU-486. Con el debido respeto a nuestros representantes políticos, tenemos la obligación de denunciar esta decisión. Resulta incomprensible que una Comisión de Sanidad haga propuestas gravemente lesivas de la vida humana. La píldora RU-486 no se utiliza para curar ninguna enfermedad. Su finalidad es eliminar vidas humanas inocentes en las primeras semanas de su existencia. Es un fármaco abortivo.

2. Esperamos, pues, que el Gobierno no tome ninguna medida que contribuya todavía más al deterioro del aprecio y respeto a la vida humana que ya padece nuestra sociedad. Regular el uso de la RU-486 sería dar otro paso en la abdicación de la gravísima obligación que incumbe al Estado de proteger el derecho fundamental a la vida frente a quienes violan la ley natural y divina que prohíbe matar. Hay que recordar que "los gobernantes tienen

como deber principal (...) mantener eficazmente la integridad de los derechos de todos y restablecerla en caso de haber sido violada" (2).

II. EL ABORTO QUÍMICO ES TAN INMORAL COMO EL QUIRÚRGICO

3. En todo caso, queremos recordar que el recurso a un fármaco abortivo, como la píldora RU-486, es tan inmoral como el recurso al aborto por medios quirúrgicos. Cambia el modo en el que se ejecuta la acción, pero el objeto moral de la misma es, en ambos casos, idéntico: la eliminación de una vida humana inocente. El crimen no se perpetra con arma blanca, pero sí por medio de una química letal.

III. PROBLEMAS ÉTICOS PROPIOS DE LA PÍLDORA ABORTIVA

4. La píldora abortiva, aunque no esté exenta de riesgos, incluso graves, para la salud de la madre, permite que el aborto sea ejecutado de un modo menos traumático y más discreto. Es verdad que la RU-486 podría ahorrar ciertas incomodidades, pero en modo alguno evitaría el mal moral del aborto. Al contrario, las circunstancias más favorables, que parecen facilitar las cosas, traen consigo nuevos problemas éticos que es necesario tener en cuenta.

5. Al resultar más sencillo el procedimiento, podría acentuarse la falsa impresión, por desgracia ya bastante difundida, de que el aborto es un "asunto privado" que concierne en exclusiva a la madre y, sólo muy secundariamente, a las personas y facultativos que la asistan. Pero no se debe olvidar que también el padre, la sociedad entera y, sobre todo, el ser humano víctima del aborto están implicados en éste. La píldora abortiva podrá camuflar el aborto, pero no despojarlo de su carácter de crimen ni de las graves implicaciones sociales y públicas que todo crimen comporta.

6. Otro efecto negativo de este procedimiento abortivo más sencillo sería que los médicos y el personal sanitario se sintieran menos seguros de su obligación moral de no cooperar a la realización de ningún aborto. Hay que recordar que la objeción de conciencia seguiría siendo aquí tan necesaria como en el caso del aborto quirúrgico. Aunque la intervención facultativa sea mucho menos visible e incluso llegue a reducirse a firmar una receta, seguirá tratándose de una cooperación directa a este crimen, que podría hacer incurrir a quien la prestara en la pena de excomunión (3).

7. Por lo que toca a las implicaciones legales, la regulación del uso de fármacos abortivos iría, sin duda, acompañada de un fraude de ley aún mayor del que ya se viene produciendo en la aplicación de la legislación sobre el aborto. La ejecución más discreta y sencilla del aborto eliminaría muchos de los controles objetivos que la práctica quirúrgica del mismo lleva consigo. De este modo, no sólo resultará aún más fácil recurrir injustificadamente al tercer supuesto de despenalización sin llamar la atención, sino que se tenderá también a hacer caso omiso de todo supuesto legal.

IV. LLAMADOS DE NUEVO A ACOGER Y RESPETAR A LOS HIJOS

8. La utilización legal de píldoras abortivas supondría un grave paso adelante en la difusión de esa mentalidad aberrante que considera un logro higiénico y político el llamado "derecho al aborto", es decir, a disponer de un modo "seguro" y voluntario de la vida de los hijos que todavía no han nacido. Abre, por tanto, el paso a nuevos crímenes y a una contaminación mayor de nuestro modo de vida por la "cultura abortista" (4). Llamamos de nuevo a los católicos y a todos los amantes del ser humano y de la vida a oponerse sin vacilar a esta cultura mortífera.

9. La actual legislación sobre el aborto es injusta porque deja sin la tutela necesaria la vida de los no nacidos. Si, como algunos grupos políticos pretenden, se llegara a incluir entre los supuestos de despenalización el llamado cuarto supuesto, el Estado renunciaría prácticamente por completo a su obligación de tutelar la vida de los niños no nacidos. La inmoralidad aún más radical de esa legislación sería evidente. Cuando en 1994 se intentaba también introducir ese cuarto supuesto, advertíamos además de la posible inconstitucionalidad de esa legislación. Recomendamos la lectura de aquella Declaración que ha vuelto de nuevo a ser de triste actualidad (5).

10. "Nuestro rechazo público no va contra las mujeres tentadas de abortar ante las dificultades reales de su vida o movidas por un ambiente cada vez más insensible a lo que el aborto es en realidad" (6). Sin restar nada a la gravísima injusticia del aborto, la Iglesia comprende a las que ya han recurrido a él, pues no duda de que en muchos casos se ha tratado de una decisión dolorosa e incluso dramática" (7). Pero tenemos que denunciar el crimen y, en particular, a quienes lo favorecen por medio de medidas legislativas o administrativas que dejan desprotegida la vida de los inocentes e inducen a los ciudadanos a pensar que el aborto no está tan mal o incluso que es un derecho. La injusta legislación actual debe ser modificada, pero no

para hacerla aún más injusta, sino protectora de derechos fundamentales que hoy se están violando impunemente.

11. Hay que proporcionar a las madres tentadas de abortar los apoyos necesarios para que eviten una acción tan grave contra sus hijos que, además, no va a dejar de causarles a ellas graves problemas y traumas. El uso de píldoras abortivas sería un camino equivocado. Las hundiría más en la miseria moral del aborto. Hay que ayudarlas a acoger a sus hijos, no a eliminarlos. Hay que ayudarlas a criarlos y educarlos cuando tengan dificultades económicas o de otro tipo. Y hay que facilitarles dar a sus hijos en adopción cuando lo deseen. Son miles las familias españolas dispuestas a acogerlos con cariño y dedicación, deseo entorpecido no pocas veces por procedimientos legales demasiado complejos que hay que agilizar.

12. Estamos convencidos de que la aceptación social del aborto es uno de los mayores signos de inhumanidad y de decadencia moral de nuestra sociedad. Por eso hemos hablado en diversas ocasiones en contra de este fenómeno tan preocupante (8). No porque tengamos algo contra la verdadera libertad, sino porque estamos contra la injusticia, contra la "ley del más fuerte", y a favor de la vida de los hombres, que es la gloria de Dios. Quebrantar el mandato divino: "no matarás" (Ex 20, 13) y contravenir la ley natural que nos pide respetar la vida humana no es en realidad actuar con libertad, sino con un gravísimo despotismo sobre los hermanos que esclaviza a quienes así actúan.

NOTAS

1.- Const. *Gaudium et spes*, 51.

2.- JUAN XXIII, Enc. *Pacem in terris*, 62. Cf. LXV ASAMBLEA PLENARIA DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Instr. past. *Moral y sociedad democrática*, BOCEE 50 (19-IV-1996). Allí se dice que "el que una ley haya sido establecida por mayoría o incluso por consenso, no basta para legitimarla. La Iglesia ha defendido siempre que la autoridad necesaria para legislar y gobernar procede más bien de su ejercicio según la recta razón" (27).

3.- "Quien procura el aborto, si éste se produce, incurre en excomunión *latae sententiae*" (CIC 1398)

4.- JUAN PABLO II, Enc. *Evangelium Vitae*, 13.

5.- COMISIÓN PERMANENTE DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Declaración Sobre la proyectada nueva "Ley del aborto" (22-IX-1994), en BOCEE 44 (21-XI-1994) 159-161; en Editorial EDICE, nº 20 y en *Ecclesia* 2704 (1-X-1994) 1458-1459.

6.- Declaración citada en la nota anterior, nº 3.

7.- JUAN PABLO II, Enc. *Evangelium Vitae*, 99.

8.- Además de la Declaración ya citada de la Comisión Permanente, véase XLII ASAMBLEA PLENARIA DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Actitudes morales cristianas ante la despenalización del aborto* (28-VI-1985), en BOCEE 7 (1985) 137-142 o *Ecclesia* 2229 (13-VII-1985); COMISIÓN EPISCOPAL PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Fe y moral*. Documentos publicados de 1974 a 1993, EDICE, Madrid 1993, 7-13 y COMITÉ EPISCOPAL PARA LA DEFENSA DE LA VIDA, *El aborto*. 100 cuestiones y respuestas sobre la defensa de la vida humana y la actitud de los católicos (25-III-1991), en BOCEE 8 (1991) 99-118 o *Ecclesia* 2524 (20-IV-1991) 604-662 y, como folleto, en diversas editoriales.

*LXX ASAMBLEA PLENARIA
DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA*

DIOS ES AMOR

*INSTRUCCIÓN PASTORAL
EN LOS UMBRALES DEL TERCER MILENIO*

"Cuando se cumplió el tiempo envió Dios a su Hijo, nacido de una mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que estaban bajo la ley, para que recibiéramos el ser hijos por adopción. Como sois hijos, Dios envió a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: ¡Abba! (Padre). Así que ya no eres esclavo, sino hijo; y si eres hijo, eres también heredero por voluntad de Dios" (Gálatas 4, 4-7).

Introducción

El gozo y la dificultad de hablar de Dios

1. Al acercarnos al final del Siglo XX, viendo ya despuntar la aurora del Tercer Milenio del cristianismo, resuenan con honda emoción en nosotros las palabras de San Pablo a los Gálatas. En efecto, Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, de Aquél que nació hace dos mil años de María. En esta hora notable de la historia queremos hablar de Dios a nuestros hermanos y hermanas: en especial a los católicos, para alentarlos en tiempos de incertidumbre; pero también a todos, sin excluir a quienes habiéndose alejado de la fe o no habiéndola profesado nunca, deseen escuchar nuestra palabra. Ofrecemos con profunda alegría lo mejor que tenemos, el tesoro recibido gratis: la fe en el Dios vivo que el Espíritu Santo alimenta en nosotros. Esperamos contribuir así a que la celebración del Gran Jubileo del año 2000, ya tan próxima, alcance en todos su objetivo último: "la glorificación de la Trinidad, de la que todo procede y a la que todo se dirige en el mundo y en la historia."(1)

2. Pero ¿Cómo hablar bien de Dios? ¿Qué palabras podrán decir algo de la Realidad de las realidades sin que resulten vacías? Diremos con San Agustín: "Inefable es, pues, Aquél de quien no puedes hablar. Pero si no puedes hablar de Él y tampoco debes callar ¿qué te queda sino el júbilo? Que se alegre sin palabras el corazón y que la inmensidad del gozo no sea limitado por las sílabas"(2). Las palabras que os dirigimos quieren ser sobre todo palabras de gozo por la inmensa grandeza de la humildad de nuestro Dios. Así deseamos hablaros de Él: con el lenguaje sencillo y gozoso de la alabanza. Habla bien de Dios quien lo bendice. El Cántico de María, el Magnificat, es modelo del lenguaje sobre Dios propio de la Iglesia.

3. Siempre ha sido necesario hablar de Dios con humildad y confianza. Siempre se han encontrado los hombres al intentarlo con sus propios límites y, a la vez, con su propia grandeza, es decir, con la profundidad insondable del ser humano, que es como el reverso del misterio de Dios. Pero la eterna exigencia de no tomar el nombre de Dios en vano resulta, si cabe, más urgente todavía al finalizar este siglo y este milenio. El nombre de Dios ha llegado a nosotros con frecuencia maltratado y maltrecho. Tanto, que para algunos de nuestros contemporáneos la palabra "Dios" resulta amenazadora y aborrecible o simplemente una palabra sin sentido e indiferente para la vida. ¿Cómo ha sucedido esto? ¿No habremos abusado a veces los creyentes del nombre santo de Dios? ¿No lo habrán empleado de un modo equivocado también quienes lo rechazan o lo ignoran?

4. Además, el siglo que termina ha traído sufrimientos inauditos a la Humanidad. Es verdad que ha sido el siglo del progreso y del reconocimiento de los derechos humanos. Pero ha sido también el siglo de las guerras más devastadoras, del exterminio sistemático de razas y de grupos sociales, del empobrecimiento y del hambre de pueblos enteros, frente a la opulencia y el despilfarro de otros. La fe en Dios se ha visto muchas veces acechada por el sufrimiento. En nuestro tiempo, el sufrimiento indecible de tantas víctimas inocentes ha sido motivo para que algunos no pudieran seguir confiando en un Dios todopoderoso y bueno.

5. Es necesario tomar de nuevo en los labios la palabra "Dios" para besarla, antes que para proferirla. Es necesario pronunciarla con el íntimo estremecimiento y con la suprema reverencia que surgen de la entrega total de la propia vida al Misterio sublime que se significa con ella. No es ésta una palabra para ser usada en el juego de las posesiones y de los poderes. "Dios" tampoco es un argumento más en el ágora de las controversias morales o

religiosas. Dios es el Señor. No está a disposición de nadie. En cambio, Él se ha puesto a disposición de todos con un señorío que nos hace libres.

6. Queremos, pues, hablar de Dios en su presencia soberana. Empezaremos por escuchar ante Él la pregunta retadora que nos dirigen algunos de nuestros contemporáneos: "¿dónde está su Dios?" (I). Recordaremos luego que no está lejos de ninguno de sus hijos, sino muy cerca, pues "en Él vivimos, nos movemos y existimos" (II). Y, por fin, nos dejaremos decir por Él -pues nadie habla mejor de Dios que Dios mismo- que no hay más Dios que el "Dios con nosotros", que es Amor (III).

I

"¿Dónde está su Dios?"

"No a nosotros, Señor, no a nosotros,
sino a tu nombre da la gloria,
por tu bondad, por tu lealtad.
¿Por qué han de decir las naciones:
'Dónde está su Dios?'" (Sal 113 B)

a) La pregunta de una cultura que prescinde de Dios

7. De acuerdo con las encuestas, el número de nuestros conciudadanos que manifiestan no creer en Dios es minoritario y además ha bajado en los últimos años. La disminución del número de ateos ha ido acompañada de un cierto aumento de la religiosidad y también de la indiferencia. Entre los científicos el número de los creyentes es más alto de lo que podría parecer. Los pronósticos del siglo pasado y de comienzos de éste que termina sobre la desaparición de la religión en el mundo moderno son desmentidos por los hechos. El fracaso manifiesto de ciertas ideologías ateas que prometían un paraíso en la tierra es, sin duda, uno de los factores principales del mayor realismo de nuestros días. Pero el hundimiento de algunas utopías que habían atrapado la esperanza de los hombres ha dado paso también a fenó-

menos preocupantes, como son, por un lado, el escepticismo y la desesperanza y, por otro, una recuperación más o menos adaptada de supersticiones y creencias antiguas(3).

8. También es verdad que la fe viva en el Dios vivo se encuentra seriamente combatida no sólo por las faltas de coherencia interna de la vida cristiana(4), sino muy especialmente por una cultura pública despojada de la fe que da lugar a una atmósfera asfixiante para los creyentes. Constituimos una mayoría social innegable, las manifestaciones religiosas impregnan en buena medida los usos de la vida personal y familiar, pero continuamente nos vemos confrontados con aquella pregunta desafiante de la que el salmista pedía ser librado por Dios: "¿dónde está su Dios?" (Sal 113 B). El desafío le venía al creyente de entonces de los adoradores de otros dioses, que trataban de hacerle desconfiar del poder de Yahvé. Hoy nos viene sobre todo de lo que hemos llamado la cultura pública despojada de la fe, es decir, de esa mentalidad dominante en muchos centros de creación de las ideas, de las noticias y en diversos ámbitos de poder, que da por sentado que la palabra "Dios" es un vocablo vacío, sin ningún contenido verdadero, que cada cual puede llenar, en todo caso, en su vida privada con el contenido que juzgue conveniente. El desafío de este "secularismo"(5) a la fe en Dios no se presenta sólo bajo la forma de pregunta abierta y retadora, sino que con mucha frecuencia toma hoy la forma del gesto de desdén o del silencio sistemático.

9. Queremos escuchar esa pregunta abierta o callada: "¿dónde está su Dios?". Lo hacemos con gran respeto a quienes nos la formulan, para tratar de entenderles y, si es posible, también para avanzar en la mutua comprensión. Lo hacemos sobre todo, como el salmista, con una inmensa confianza en Dios, en su bondad y en su lealtad. Es esta confianza la que libera de posibles resentimientos o de móviles espúrios, de modo que no queramos más que la gloria de Dios: "da a tu nombre la gloria" ¿Por qué, pues, esa dolorosa pregunta por el paradero de nuestro Dios? ¿Por qué se nos plantea con tanta insistencia el reto del ateísmo o del indiferentismo?

b) Una de las causas del ateísmo está en la infidelidad de los cristianos

10. Con los Padres del Concilio Vaticano II, pensamos que el ateísmo o el indiferentismo no puede ser "un fenómeno originario". Es "más bien un fenómeno surgido de diferentes causas, entre las que se encuentra también una reacción crítica frente a las religiones y, ciertamente, en algunas regiones, sobre todo contra la religión cristiana"(6). Como diremos más adelante, lo normal, lo "originario" es que el ser humano sea religioso. Las reli-

giones, por lo general, le ayudan a cultivar la semilla de fe que el Creador ha puesto en él. Cuando esa semilla no fructifica, habrá que pensar que en algo no habrá estado la religión a la altura de su misión. El Concilio no duda en reconocer que los cristianos, en ocasiones, hemos "velado el verdadero rostro de Dios y de la religión, más que revelarlo."(7) En nuestra propia infidelidad al Dios fiel hemos de buscar una de las causas del llamado eclipse de Dios en nuestra cultura.

11. Precisando algo más, la Asamblea Extraordinaria para Europa del Sínodo de los Obispos, de 1991, declaraba lo siguiente: "A partir de las guerras de religión subsiguientes a la ruptura de la unidad de la Iglesia en los siglos XVI y XVII, la vida, sobre todo la vida pública y social, se ha entendido de otro modo y como regulada por la sola facultad racional."(8) Europa, al alborear el tiempo de la cultura moderna, se encontró con una Iglesia rota en diversas confesiones que ventilaban sus diferencias no sólo con dureza verbal y con la mutua exclusión, sino incluso en los campos de batalla. Aquellos cristianos que se combatían hasta la aniquilación dificultaron la manifestación al mundo del rostro del Dios vivo. "Pudieron creer de buena fe que un auténtico testimonio de la verdad comportaba la extinción de otras opiniones o al menos su marginación (...) Pero la consideración de las circunstancias atenuantes no dispensa a la Iglesia del deber de lamentar profundamente las debilidades de tantos hijos suyos, que han desfigurado su rostro, impidiéndole reflejar plenamente la imagen de su Señor crucificado, testigo insuperable de amor paciente y de humilde mansedumbre."(9) Sobre el rostro de la Iglesia resplandece siempre la luz de Cristo(10), pero "los métodos de intolerancia e incluso de violencia en el servicio de la verdad"(11) oscurecieron para algunos esa luz, que nos revela al Dios vivo.

c) Cuando el hombre moderno se idolatra a sí mismo

12. "¿Dónde está su Dios?"- se preguntaron ciertos espíritus críticos en particular ante el espectáculo de la intolerancia y de la violencia de los cristianos. Trataron de buscar caminos de paz y entendimiento, exigencia básica de la razón humana; pero lo hicieron, por desgracia, apartándose del Dios vivo, del Dios de Jesucristo y volviendo en buena parte a esquemas naturalistas de la Antigüedad, por los que ya el humanismo renacentista se había sentido fascinado. La razón comenzó entonces por establecer las condiciones de un conocimiento "natural" de Dios, acorde con la naturaleza racional del ser humano (algo de por sí nada desdeñable, como veremos más adelante) para terminar más tarde colocándose a sí misma sobre el altar como "la diosa" Razón.

En efecto, el Dios imaginado por la razón fue un Dios débil y efímero. Construido por el hombre por encima de todo lo humano, resultó ser un Dios ajeno al hombre y al mundo. Era un Dios lejano, concebido, según ciertos patrones del paganismo antiguo, como mera causa del mundo o, según modelos de la mentalidad técnica, como relojero de un mecanismo tan perfecto, su creación, que lo puede abandonar a su suerte para que funcione por sí mismo. Este Dios no interviene en la marcha del mundo, ni en la historia de los hombres; no interfiere en la vida cotidiana, pero tampoco es posible entregarle el corazón. Será, a lo sumo, un juez más allá del mundo, al que se mantiene alejado de las razones y decisiones vitales del ser humano.

13. "¿Dónde está su Dios?" La pregunta siguió resonando en la Europa del siglo XIX, ahora dirigida no sólo a los cristianos, sino también a los filósofos teístas. La razón, convertida ya en diosa, no iba a tolerar junto a sí ninguna otra divinidad. Se negará toda idea de Dios acudiendo a diversas teorías para tratar de explicar por qué hasta ahora la Humanidad había tomado a Dios por algo real: porque se proyectaba en la idea de Dios lo que en realidad sería propio del hombre, como la infinitud de la libertad y del amor; porque era una idea útil para amenazar o tranquilizar a los oprimidos, etc. Estas y otras supuestas explicaciones de la irrealidad de cualquier idea de Dios compartían un mismo supuesto: la razón es en conjunto infalible en cuanto que ella misma va descubriendo sus propios errores. Entre ellos, uno de los más importantes, habría sido el de haber construido aquella fantasmagoría de la idea de Dios. Pero por fin, la razón adulta estaría ya a punto de superar para siempre ese error del pasado.

14. El pretendido desenmascaramiento de Dios como una construcción fallida de la razón humana es una de las caras de la cultura pública despojada de la fe. Su otra cara es la absolutización del hombre. Dios ha sido puesto al descubierto por su propio creador, el ser humano, que, pretendiéndolo o no, se convierte de este modo en dios. O, a la inversa, el ser humano, convertido en centro de referencia absoluto, en creador de sí mismo y de su mundo, ha caído por fin en la cuenta de la irrealidad de Dios. Así, la Humanidad, totalmente liberada, habría alcanzado la mayoría de edad, asumiendo las riendas de su propia historia. La mentalidad científico-técnica se convierte entonces en definitoria de la vida y de su sentido, viniendo a ser uno de los modos fundamentales en los que se expresa la idolatría de sí mismo propia del hombre de la moderna cultura secularista.

En efecto, este hombre piensa encontrar la razón de su existencia en el sometimiento del mundo, puesto cada vez más a su servicio por un "progreso"

mensurable y cuantificable. Para él hablar de Dios, como no es mensurable en términos de progreso científico-técnico, es algo tenido por irrelevante y sin sentido. Hasta tal punto, que el consumidor de las llamadas "sociedades del bienestar" se siente más atraído por la compra de los servicios o los productos del último modelo que por el ejercicio de las facultades humanas más hondas y espirituales. En este contexto se acaba perdiendo el gusto por Dios y la misma pregunta por Él queda oscurecida y olvidada.

d) La desesperanza y el escándalo del mal y el sufrimiento

15. En realidad, la cuestión del sentido de la palabra "Dios" en relación con el sentido de la existencia humana no ha dejado de plantearse públicamente de diversas maneras a lo largo de este siglo. La conciencia creciente de que una actividad guiada sólo por las posibilidades ofrecidas por la técnica pone en peligro la misma subsistencia del género humano ha conducido a replantear la cuestión de "una nueva alianza" entre las ciencias y la sabiduría propia de la metafísica y la religión(12). La amenaza de una posible hecatombe nuclear o de un desastre ecológico global ha puesto fin a la ingenua fe ilustrada en el ser humano como garante incuestionable de un progreso histórico cierto y permanente. Pero la decepción y la desesperanza que esta situación va produciendo en bastantes personas alimenta en algunos una nueva actitud cínica y radicalmente escéptica frente a la verdad de Dios y del hombre. También aquí resuena, más sordamente y de modo menos agresivo, pero igualmente erosiva, la pregunta lanzada a los creyentes: "¿Dónde está su Dios?".

16. Sin embargo, el ámbito en el que la cuestión de Dios y del sentido de la existencia humana se ha planteado de modo más agudo en este siglo tal vez sea el de la muerte y el sufrimiento de miles de víctimas inocentes. El progreso y el desarrollo humano no han venido solos. Con ellos han hecho acto de presencia en el escenario de la historia guerras crueles, que han causado millones y millones de víctimas, no sólo en los frentes de combate, sino también entre mujeres, ancianos y niños de la población civil. Han hecho acto de presencia los gulags y los campos de concentración en los que se ha tratado de eliminar sistemáticamente a grupos completos de personas a causa de su posición social, raza, nacionalidad, ideología o religión. Por otro lado, la miseria, el hambre y las enfermedades epidémicas no sólo no han sido eliminadas de la tierra, sino que pueblos enteros se han visto flagelados con virulencia inusitada por estos azotes a causa de su empobrecimiento y desarraigo social inducidos de algún modo por un progreso desequilibrado

e injusto. "¿Dónde está el Dios bueno y poderoso?" -se han preguntado y se preguntan ante tanto mal y tanto sufrimiento los mismos que confían en Él. Para otros la pregunta toma de nuevo el sentido de la acusación, del resentimiento y hasta del odio frente a Dios y a sus fieles: "¿Dónde está su Dios?"

II

"En Él vivimos, nos movemos y existimos"

"Quería que lo buscaran a Él, a ver si, al menos a tientas lo encontraban; aunque no está lejos de ninguno de nosotros, pues en Él vivimos, nos movemos y existimos" (Hechos 17, 27-28).

17. La cultura secularista moderna hizo circular la falsa noticia de "la muerte de Dios" como respuesta a la pregunta por su paradero en un mundo del que parecía tan ausente: "Dios no está en ningún sitio" - se nos ha repetido hasta la saciedad. Cuando la razón se declaró a sí misma emancipada y adulta, pareció llegado el momento de anunciar con una frase chocante que Dios había muerto. Sin embargo, Dios no desaparece del horizonte de la Humanidad. Por el contrario, la pregunta por Él ha seguido y sigue en los labios de creyentes y de ateos, aunque sea con diversos sentidos. Incluso quienes no parecen ya preguntar por Dios de ningún modo no dejan de encontrarse con esa palabra que acompaña a la Humanidad desde sus orígenes y que se resiste a abandonarla. ¿Qué significado elemental encierra esa sílaba misteriosa? ¿Por qué va tan unida a la existencia humana?

a) El ser humano es religioso por naturaleza

18. El ser humano ha sido definido como el animal religioso. Los antropólogos y prehistoriadores detectan la presencia del hombre allí donde aparecen indicios de rituales funerarios. Los animales no entierran a sus muertos. El hombre lo hace además con simbolismos especiales que suelen hacer referencia a algún sentido de la vida más allá de este mundo o que denota, al menos, un modo de preguntarse por ese fenómeno misterioso de su muerte(13). En efecto, aunque prescindieramos del hecho histórico de las religiones, tendríamos aún que decir que el ser humano es religioso por nat-

uraleza. No es posible separar de un modo absoluto la naturaleza religiosa del hombre de las religiones concretas en cuyo seno se desarrolla su vida. Pero, sin perder de vista la conexión inevitable de la religiosidad con las formas concretas de religión, es posible observar en el ser humano algunos rasgos esenciales que, aun sin llegar todavía a serlo de un modo explícito, podemos calificar como religiosos, porque apuntan ya a lo mismo que las religiones llamarán expresamente "Dios", a eso "que todos llaman Dios"(14). Nos parece importante hacer una breve referencia a esas hondas raíces de la cuestión de Dios en el ser humano. Evidentemente, no pretendemos "demostrar" la existencia de Dios como las ciencias experimentales o las matemáticas demuestran sus objetos, pues Dios no es un mero objeto ni de la experiencia ni de la razón. Se trata de mostrar con algunas pinceladas que el ser humano se encuentra abierto desde el fondo de él mismo hacia Dios.

19. La realidad nos supera infinitamente y tenemos conciencia más o menos refleja de ello. En efecto, en el orden del conocimiento nos hallamos delante de objetos finitos, a los que, sin embargo sólo conocemos como finitos porque tenemos una intuición de lo infinito que acompaña constantemente nuestra acción de conocer. Además, sólo conocemos cuando relacionamos entre sí la pluralidad de los objetos finitos; pero, de nuevo, sólo podemos hacer la experiencia de la pluralidad desde una intuición de la unidad dada al mismo tiempo que aquella experiencia. En el orden de la vida práctica nos movemos con el sentido de lo otro como otro y, en particular, del otro como otro; en este último caso sabemos de la presencia de otros seres respecto de los cuales nos sentimos obligados con un tipo de vínculo semejante al que experimentamos respecto de nosotros mismos. Este vínculo nos habla de lo incondicional, de lo absoluto: sabemos del respeto absoluto que la otra persona nos merece. Pero este saber supone que hay en nosotros una vinculación originaria con lo absoluto. Rasgos de lo absoluto se dan no sólo en la experiencia ética del amor, de la libertad, del perdón, sino también en las experiencias estéticas de lo bello, de lo gratuito y del ser en cuanto tal.

20. El ser humano es un buscador insaciable de paz y de felicidad. Ninguna adquisición de bienes materiales, ninguna situación vital, por satisfactoria que parezca, consigue detener esa búsqueda. Somos peregrinos hacia un destino de plenitud que no encontramos nunca del todo en este mundo. San Agustín interpretaba esta sed infinita de sentido como consecuencia de la vocación divina del hombre: "Nos hiciste, Señor, para Ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Ti"(15). La búsqueda de la felicidad es, en efecto, una huella indeleble de Dios en el hombre. No es concebible el

dinamismo del espíritu humano sino como un caminar incesante hacia el Absoluto, en el que se encuentra la razón y el sentido último de una existencia tan indigente como abierta a la plenitud verdadera y deseosa de ella.

21. No sólo encontramos huellas de Dios en el espíritu humano, la criatura que refleja más de cerca el ser de Dios. La creación entera habla de Él, del Creador. La inmensidad del cielo y del mar, la belleza de las montañas y de los astros, el orden dinámico de la materia y de la vida... remiten al verdadero Infinito, a la Belleza suma, a la Inteligencia creadora. Contemplando el mundo, el ser humano se eleva también desde allí al mismo Absoluto con el que se encuentra en su propio interior, "pues por la magnitud y belleza de las criaturas, se percibe por analogía al que les dio el ser" (Sab 13, 5). La ordenación del mundo como cosmos y los "misterios" que suscitan nuestro asombro, tanto en el orden de lo incalculablemente pequeño como de lo incalculablemente grande, dirigen la mirada de quienes buscan con sencillez y apertura carente de prejuicios hacia el Misterio, que es el origen, fundamento y meta de todo. A la luz de las huellas de Dios, rastreadas con su inteligencia en la búsqueda del sentido del mundo y de la historia, el ser humano puede llegar con fundamento a la conclusión de que es razonable creer.

22. La experiencia de lo absoluto, uno e infinito no es sólo conocimiento de una idea, sino sobre todo percepción de una presencia real, viva y personal. Esta experiencia puede estar más o menos oscurecida por una vida superficial, distraída con las cosas y no educada en la sensibilidad religiosa; puede incluso embotarse casi por completo a causa del pecado, es decir, de la soberbia y la autocomplacencia que encorvan al hombre sobre sí mismo y lo encierran en su pequeño yo y en sus miserias. Sin embargo, el ser humano no pierde nunca su "capacidad" de Dios; el Absoluto nunca se aparta de él, su presencia le interpela siempre desde lo más hondo de su ser(16). En muchos testimonios de personas que han abierto los ojos a la fe en Dios después de haber estado apartadas de Él, se expresa con fuerza la irrupción de esa presencia, todavía sin nombre, a la que abre paso alguna circunstancia especial de la vida: unas veces el gozo agradecido, otras muchas el sufrimiento inesperado.

b) Las religiones, lugares históricos del encuentro con Dios

23. La pregunta por el nombre de esa presencia poderosa que determina y da sentido último a la existencia y a la realidad encuentra diversas respues-

tas en las diferentes religiones. Éstas no son sin más un producto aberrante de la razón subdesarrollada, como ha pensado un tanto ilusamente una determinada crítica de la religión de estos dos últimos siglos. Al contrario, en las religiones se expresa algo del ser del hombre que no puede ser ignorado ni eliminado sin daño para el mismo hombre: su apertura natural a Dios. La cultura pública de nuestros días, despojada de la fe, no comprende la seriedad de la cuestión. Trata con frecuencia a las religiones como fenómenos marginales, más o menos irrelevantes o pintorescos, a los que el ancho mercado de la tolerancia reserva un lugar para su consumo a la carta según el gusto privado de los ciudadanos. Las discrepantes pretensiones de verdad de las religiones suelen ser presentadas superficialmente como prueba de la falsedad de todas ellas.

24. La Iglesia aprecia las religiones de la Humanidad no sólo porque ve en ellas manifestaciones del sentido religioso del ser humano, sino también porque pueden ser entendidas como instrumentos de la Providencia de Dios para conducir a los hombres hacia Él. En efecto, si el ser humano busca a Dios, "todas las religiones dan testimonio de esta búsqueda esencial de los hombres (cf. Hch 17, 27)"(17). Pero además, Dios mismo "no deja de hacerse presente de muchas maneras (...) a los pueblos mediante sus riquezas espirituales, de las que las religiones son expresión principal y esencial, aunque contengan 'lagunas, insuficiencias y errores'"(18). "Las tradiciones religiosas han sido marcadas por 'muchas personas sinceras, inspiradas por el Espíritu de Dios'. La acción del Espíritu no deja de ser percibida de algún modo por el ser humano. Si, según la enseñanza de la Iglesia, en las religiones se encuentran 'semillas del Verbo' y 'rayos de la verdad', no pueden excluirse en ellas elementos de un verdadero conocimiento de Dios."(19) Las diferencias entre las religiones, a veces fundamentales, no deberían ser obstáculo para reconocer en ellas un gran acervo espiritual común, que permite a la conciencia humana articular el nombre divino y que la ayuda a responder a sus imperativos con una vida honesta(20).

25. Entre las religiones de la Humanidad "la fe cristiana tiene su propia estructura de verdad: las religiones hablan del Santo, de Dios, sobre él, en su lugar o en su nombre. Sólo en la religión cristiana es Dios mismo el que habla al hombre en su Palabra. Sólo este modo de hablar posibilita al hombre su ser personal en un sentido propio, a la vez que la comunión con Dios y con todos los hombres. El Dios tripersonal es el corazón de esta fe. Sólo la fe cristiana vive del Dios uno y trino."(21)

c) Necesidad de la revelación y de la fe para conocer a Dios

26. "Dios habla bien de Dios"(22). Los hombres, que tenemos un cierto conocimiento natural de Él, por ser criaturas racionales suyas, podemos sin duda hablar de Él. Así lo muestra el lenguaje religioso de todos los tiempos y también el pensamiento filosófico más genuino. Pero no podríamos hacerlo bien del todo si Dios mismo no se hubiera comunicado con nosotros para desvelarnos su misterio. Dios, el verdadero Absoluto e Infinito, no es, por supuesto, una cosa que tengamos a nuestra disposición para examinarla y escrutarla; no es ni siquiera lo ilimitado o ese cosmos sin fronteras del que hablan hoy de nuevo algunos científicos. Él no es simplemente ilimitado, sino el verdaderamente Infinito, de un orden absolutamente superior incluso a un posible mundo ilimitado. Por eso, es natural que no le podamos "ver" ni "comprender". San Agustín decía muy bien que lo que abarcamos completamente con nuestro entendimiento no puede ser Dios(23). Esto, como ya hemos dicho, no quiere decir que no podamos entender nada de Dios, sino que lo que Dios es supera infinitamente lo que conocemos de Él. Además, si consideramos que Dios no es tampoco una cosa infinita, sino el Espíritu, el Amor, el Ser personal infinito, entenderemos todavía mejor por qué no lo podemos tener simplemente a nuestro alcance. Si el fondo de una persona humana no está nunca del todo al alcance de nuestro entendimiento, sobre todo si ella no se comunica con nosotros, cuánto menos Dios, que es el origen y el sentido de todo ser personal, de toda libertad y de todo amor.

27. Pero Dios se ha comunicado con los hombres para darnos parte en su mismo ser. Y lo ha hecho de un modo tan increíblemente cercano a nosotros, que la revelación de Dios en su Palabra ha resultado y resulta escandalosa para unos y necia para otros (cf. 1 Cor 1, 23). Gracias a su revelación podemos conocer bien a Dios, todo lo bien que nos hace falta para lograr de verdad y definitivamente nuestra vida, ya que "ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero y a tu enviado Jesucristo" (Jn 17, 3). Con todo, la revelación del misterio de Dios en Jesucristo tampoco elimina el misterio: nos abre sus entrañas para que tengamos Vida, pero no nos permite adueñarnos de él. Por eso, a la revelación de Dios respondemos con la obediencia de la fe. Ésta no se define por contraposición a las evidencias de la razón, sino por su pertenencia a otro orden de saber: el que se abre a quien otorga su confianza a Dios cuando Él mismo se acerca a nosotros en su Palabra. Es la fe teologal, indeducible de la razón, pero acorde con el elemental fenómeno antropológico de la creencia: el ser humano no es sólo

"aquél que busca la verdad", sino también "aquél que vive de creencias" (24). De ahí que la fe en el Dios que se revela, no careciendo de cierta oscuridad, esté dotada de una insuperable certeza, pues "la perfección del hombre no está en la mera adquisición del conocimiento abstracto de la verdad, sino que consiste también en una relación viva de entrega y fidelidad hacia el otro. En esta fidelidad que sabe darse, el hombre encuentra plena certeza y seguridad." (25)

28. La revelación de Dios en Jesucristo es de por sí luminosa para el espíritu religioso del ser humano. La Palabra eterna de Dios, hecha carne, viene "a los suyos" (Jn 1, 11), a quienes estaban ya esperándola. Si no la reciben, es porque están alienados de sí mismos, bajo el poder de las tinieblas del pecado. La Palabra ha mostrado cómo, al venir a este mundo, "alumbra a todo hombre" (Jn 1,9). Y lo muestra incesantemente en la vida de tantos hombres y mujeres que se dejan iluminar por su luz, aun después de haberse cerrado frente a ella por algún tiempo. Es el caso de aquel profesor que, después de largos años de agnosticismo en los que había llegado a olvidar el Padrenuestro, en uno de esos momentos que llamamos "la hora de la verdad" supo reconocer en Jesucristo el misterio del Origen cercano y humano, vagamente presentido de nuevo, pero todavía sin nombre para él. El nombre divino que estaba buscando era el mismo que se le había impuesto a él en el Bautismo: Manuel, es decir, el del "Dios con nosotros". He aquí su relato:

"Ese es Dios, ése es el verdadero Dios, Dios vivo; ésa es la Providencia viva -me dije a mí mismo-. Ése es Dios que entiende a los hombres, que vive con los hombres, que sufre con ellos, que los consuela, que les da aliento y les trae la salvación. Si Dios no hubiera venido al mundo, si Dios no se hubiera hecho carne de hombre en el mundo, el hombre no tendría salvación, porque entre Dios y el hombre habría siempre una distancia infinita que jamás podría el hombre franquear. Yo lo había experimentado por mí mismo hacía pocas horas. Yo había querido con toda sinceridad y devoción abrazarme a Dios, a la Providencia de Dios; yo había querido entregarme a esa Providencia que hace y deshace la vida de los hombres. ¿Y qué había sucedido? Pues que la distancia entre mi pobre humanidad y ese Dios teórico de la filosofía, me había resultado infranqueable. Demasiado lejos, demasiado ajeno, demasiado abstracto, demasiado geométrico e inhumano. Pero Cristo,

pero Dios hecho hombre, Cristo sufriendo como yo, muchísimo más que yo, a ése sí que lo entiendo y ése sí que me entiende. A ése sí que puedo entregarle filialmente mi voluntad entera, tras de la vida. A ése sí que puedo pedirle, porque sé de cierto que sabe lo que es pedir y sé de cierto que da y dará siempre, puesto que se ha dado entero a nosotros los hombres. ¡A rezar, a rezar! Y puesto de rodillas empecé a balbucir el Padrenuestro. Y ¡horror!,... ¡se me había olvidado!" (26)

29. Hablemos pues "de una manera sencilla y directa de Dios, revelado por Jesucristo, mediante el Espíritu Santo" (27). Esta es la Buena Noticia que nos ha sido entregada por la Iglesia, el mensaje más esperado por el corazón de todo hombre. Hablemos entonces del único Dios y Padre, del único Señor Jesucristo y del Espíritu Santo que nos da la Vida; del Dios que ha venido a nosotros para hablarnos en nuestro lenguaje, por medio de su Hijo, y que envía hoy a nuestros corazones su Espíritu para clamar desde allí: "Abba", Padre. Él es el Dios con nosotros, que se ha revelado en Jesucristo como el Amor.

III

El "Dios con nosotros"

"Mirad: la virgen concebirá y dará a luz un hijo, y le pondrán por nombre Emmanuel (que significa 'Dios-con-nosotros')"
(Mateo 1, 22-23)

a) Creemos en un solo Dios, Padre todopoderoso

Siguiendo la enseñanza de Jesús

30. Llamar Padre a Dios es una sorprendente novedad cristiana y, en realidad, un verdadero atrevimiento, como nos recuerda la invitación litúrgica al rezo del Padrenuestro: "nos atrevemos" a hacerlo por fidelidad a "la recomendación del Salvador" (28). Los hijos piadosos de Israel invocaban muy raramente a Dios de esta manera. Algunas veces es llamado padre del

pueblo, pero porque le ha elegido soberana y gratuitamente como pueblo suyo, no porque le hiciera partícipe de su misma naturaleza. Dios es misericordioso y ama a su pueblo, pero se mantiene absolutamente por encima del hombre. Los filósofos, que llaman a Dios mucho más fríamente la causa no causada del ser o el verdaderamente infinito, tampoco pueden dirigirse a Él como padre. A quienes sufren el mal y el dolor también les es difícil en ocasiones llamar padre al Dios todopoderoso. Sin embargo, nosotros nos atrevemos a hacerlo. Porque ésa es la primera y la última palabra que oímos del Señor Jesús: "¿No sabíais que yo debía estar en la casa de mi Padre?" (Lc 2, 49); "Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu" (Lc 23, 46). Y porque nos confió también a nosotros la palabra entrañable que nunca dejaron sus labios: "Cuando oréis, decid: 'Padre'" (Lc 11, 2).

El Creador, omnipotente y bueno, nos libra de todo temor

31. El Padre es, para Jesús, el Dios absolutamente bondadoso: el Creador que cuida de sus criaturas y hace salir el sol para todos, buenos y malos (cf. Mt 5, 45 y 6, 26); el que se alegra del amor de los suyos y sale cada día al camino para ver si vuelve el hijo que se ha ido de casa; el que acoge sin resentimiento alguno a quien regresa a Él, pues aborrece el pecado, pero ama a los pecadores (cf. Lc 15). Es el Padre cuyas "manos son cariñosas como las de una madre" (29). La paternidad de Dios es normativa para la paternidad humana, y no a la inversa: es del Padre Dios "de quien toma nombre toda familia en el cielo y en la tierra" (Ef 3, 15). Jesús, temiendo que se ensombreciera el nombre del Padre con las miserias de nuestros modos humanos de relacionarnos, llega a decirnos: "no llaméis a nadie padre vuestro en la tierra, pues uno sólo es vuestro Padre, el del cielo" (Mt 23, 9). Sólo hay un Padre, como sólo hay un Dios. "No hay nadie bueno más que Dios" (Mc 10, 18), el origen de todo bien.

Las profesiones de fe de la Iglesia, siguiendo la enseñanza de Jesús, atribuyen al Padre la obra de la creación. Siendo el Padre bueno el origen único de todo lo que existe, el mundo es, en su raíz, bueno, luminoso, tiene un sentido divino. Si el principio del ser fuera el azar ciego o la materia bruta ¿por qué íbamos a poder confiar en la inteligencia y en la bondad? Pero no, nada es absurdo ni malo de por sí. No hay poderes maléficos inscritos en la realidad y legibles en las estrellas. Todo procede de la suma inteligencia y bondad del Creador y está puesto por su providencia al servicio del ser humano. La fe en Dios Padre, el Creador del cielo y de la tier-

ra, liberó a los hombres del miedo y del sometimiento a supuestos principios del mal que compitieran en poder con la bondad del único poder real sobre todas las cosas, el de Dios.

Es triste que el alejamiento de la fe en el Creador y Padre haga caer de nuevo a algunos en el temor a poderes cósmicos o satánicos supuestamente dueños del destino de los hombres. Sólo Dios es todopoderoso. Nada ha de temer quien se acoge a Él. La astrología, la quiromancia, la magia, el satanismo son supersticiones grotescas que hacen mucho daño espiritual y psíquico a quienes se confían a ellas.

El único Dios nos rescata de nuestros ídolos

32. Creer que Dios es el único Creador y Padre todopoderoso significa también reconocer que el mundo es sólo mundo, es decir, dependiente totalmente de Dios y en modo alguno divino. Todo ha sido puesto a disposición del hombre, que no ha de vincularse a nada como a Dios. Sólo el Dios bueno es digno de la reverencia más profunda, del deseo más ardiente, del amor más incondicional del ser humano: "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu ser" (Mt 22, 37; Dt 6, 5). La fe en el Creador libera de los ídolos, de los falsos dioses que nos prometen libertad y vida a cambio de nuestro servicio y acaban devolviéndonos esclavitud y muerte.

Los nombres de los ídolos son tantos como los de las criaturas, cuando éstas dejan de ser vistas a la luz de Dios: la Humanidad, una persona, el éxito, el poder, la nación, el dinero, el progreso, la técnica. Todo se convierte en ídolo cuando le concedemos la atención, el valor y el amor del que sólo Dios es digno.

Los santos, esos hombres y mujeres de honda experiencia de Dios, sabían muy bien que, en realidad, "sólo Dios basta", según la célebre palabra de Santa Teresa de Jesús(30). Sólo Dios llena el corazón del hombre. Y al llenarlo y pacificarlo, lo ensancha para el mundo y para los hermanos. La fe en el Creador bueno nos da ojos y corazón para ver y sentir en qué medida "todo es nuestro" (1 Cor 3, 21).

La cultura moderna, despojada de la fe, ha puesto en peligro la supervivencia del hombre en el mundo porque ha caído en el error de idolatrar a la Humanidad. El hombre, convertido en ídolo, como constructor de sí mismo

y de su mundo, acaba por destruir o poner en peligro a la naturaleza y a la Humanidad. Muy distinta es la actitud del creyente hacia las criaturas, a las que no ve como meros objetos de posesión, sino como reflejos de la gloria de Dios y "hermanas" del ser humano. El Cántico de San Francisco de Asís sigue proclamándolo con toda verdad e inspiración:

"Loado seas por toda criatura, mi Señor,
y en especial loado por el hermano sol (...)
Y por la hermana luna, de blanca luz menor,
y las estrellas claras que tu poder creó (...)
Y por la hermana agua, preciosa en su candor (...)
Por el hermano fuego, que alumbra al irse el sol (...)
Y por la hermana tierra, que es toda bendición (...)
Y por la hermana muerte, ¡loado, mi Señor!" (31)

El Creador funda el sentido de la vida humana

33. Los hombres compartimos la condición de criaturas con todas las cosas, que, en este sentido, son hermanas nuestras. La "fraternidad" que el creyente es capaz de descubrir en la creación nos dice también que todo lo que existe se ordena al bien del ser humano. El mundo no está ahí simplemente por mera casualidad. El mundo es creación libre de un Dios que sabe lo que quiere. Quiere compartir su mismo ser: hasta eso llega su voluntad de "Alianza" con los hombres. La creación está, pues, al servicio de la Alianza que Dios desea sellar con su Pueblo y con la Humanidad. Ésa es su íntima razón de ser. Ése es su sentido. La creación tiene un sentido propio. Y el ser humano está capacitado para captarlo. El hombre, de la misma manera que no crea el mundo, sino que se encuentra en él con las demás criaturas, tampoco le da al mundo su sentido. Sin embargo, es la única criatura capaz de conocerlo y de realizarlo libremente.

Para describir la percepción que tenemos del sentido de la creación como sentido de nuestra propia vida la tradición católica emplea el término "ley natural": "La criatura racional, entre todas las demás -afirma Santo Tomás- está sometida a la divina Providencia de una manera especial, ya que se hace partícipe de esa providencia, siendo providente sobre sí y para los demás. Participa, pues de la razón eterna; ésta le inclina naturalmente a la acción y al bien debidos. Y semejante participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural." (32)

b) Creemos en un solo Señor, Jesucristo

La Alianza Nueva y Eterna

34. Los creyentes del Judaísmo y del Islam comparten con nosotros algunas cosas de las que acabamos de decir sobre el Dios Creador. Pero nuestra fe nos dice que Jesucristo es el Señor, que también él es Dios, igual al Padre en la divinidad. Jesús de Nazaret no es un profeta más entre los que han hablado de Dios y en nombre de Dios a los hombres. Ni siquiera es sólo quien mejor lo ha hecho. Nosotros creemos que en él, en su adorable persona, es Dios mismo, el Hijo eterno del Padre quien nos habla en el lenguaje de nuestra carne. En la persona de Jesucristo la Alianza de Dios con el hombre llega a una intimidad insospechada: Dios y hombre se hallan unidos en él, sin confundirse, de un modo inseparable. Esto nos da un conocimiento específico tanto de Dios como del hombre, pues el Señor es a un tiempo "imagen de Dios invisible" (Col 1, 15) y "también el hombre perfecto" (33).

El Hijo único de Dios, con nosotros

35. La profecía de Isaías sobre el Dios con nosotros, el Emmanuel, llega a su pleno cumplimiento en Jesucristo. Dios ha estado siempre con los hombres y, de una manera especial, con su Pueblo. Pero su proyecto eterno de creación y salvación, su "economía salvífica", incluye un modo único de estar con los hombres: compartiendo su humanidad en Jesucristo. Nosotros podemos hablar así de los proyectos y del ser de Dios precisamente porque Él mismo se nos ha manifestado en su Hijo. Escuchando la palabra del Señor y contemplando su vida, la Iglesia es conducida por el Espíritu a "la verdad completa" (Jn 16, 13) sobre Dios y el hombre. Las Escrituras se iluminan con la presencia de Jesucristo y Dios mismo perfila de este modo su verdadero rostro ante los hombres.

Dios es definitivamente Padre: el Padre de nuestro Señor Jesucristo. Jesús nos pidió que también nosotros le llamáramos Padre y por eso nos atrevimos a hacerlo. Pero Dios, antes que nada, es "su" Padre. Jesús distinguía siempre entre "mi Padre y vuestro Padre" (Jn 20, 17). Tenía conciencia de que su relación con él era distinta que la de sus hermanos. Su vida y su destino hablan, efectivamente, de una relación única de Jesús con Dios. Él enseña y actúa con una autoridad suprema, como la de ningún profeta: la autoridad de quien "era" ya antes de la creación y la de quien juzgará la historia. El

Reino de Dios que él anuncia, es decir, el poder mismo de Dios, llega con su propia persona al mundo. En cierto modo no es extraño que sus enemigos le acusaran de blasfemo, de haberse puesto en el lugar de Dios. Sin embargo, Jesús habló siempre del Padre como de alguien distinto de él. Nunca usurpó su lugar. Al contrario, toda su vida y su mensaje fueron dirigidos a cumplir su voluntad y darle gloria. La resurrección confirma a los ojos de sus discípulos que aquella pretensión de Jesús era verdadera: al salir victorioso del sepulcro, Jesús recibe del Padre, por el Espíritu que da la vida, la misma gloria que él le había dado con toda su existencia en la tierra. Era la gloria del Hijo único de Dios, del único que verdaderamente conocía al Padre y que nos lo ha revelado para siempre.

La compasión de Dios

36. El Crucificado era el Hijo de Dios. Quien en la cruz experimentaba con dolor la ausencia del Padre era también Dios, "de la misma naturaleza del Padre" (34). El Dios en quien creemos no es un Dios capaz sólo de estar "más allá del mundo": ha estado también en el patíbulo de un condenado a muerte injustamente. A la pregunta de "¿dónde está su Dios?" los cristianos pueden responder: en todos los lugares en los que están y por los que pasan los hombres. El es verdaderamente un Dios con nosotros que nos maravilla por su amor en la cruz más aún que por su grandiosa creación(35). No aciertan a pensar bien la realidad de Dios quienes se lo imaginan como un soberano caprichoso no ligado más que a su propio arbitrio. Es verdad que Dios, el que "llama a la existencia a lo que no existe" (Rom 4, 17), es absolutamente libre, pero su omnipotente libertad no tiene nada que ver con la de un tirano veleidoso. Dios es fiel a sí mismo y a sus criaturas. La "entrega" del Hijo por nosotros es la prueba suprema de su fidelidad. La Iglesia no cesa de admirarse de esa fidelidad, que nos habla de un eterno amor divino: ¡Qué incomparable ternura y caridad! ¡Para rescatar al esclavo, entregaste al Hijo!" (36). La cruz de Cristo revela hasta el final la compasión de Dios. Ya los profetas habían hablado de un Dios de entrañas de misericordia(37). Pero la riqueza del amor de Dios manifiesta todo su esplendor con el "sufrimiento" de Dios" (38) en la humanidad del Hijo. Juan Pablo II ha dedicado a esta increíble "filantropía" de Dios su carta encíclica *Dives in misericordia* (Rico en misericordia). Dios está con nosotros hasta el punto de cargar Él mismo con nuestros pecados en el Hijo. En su muerte "se expresa la justicia absoluta, porque Cristo sufre la pasión y la cruz a causa de los pecados de la humanidad"; pero una justicia "a la medida de Dios" (39), es decir, procedente del amor y conducente a él.

Amor a Dios y amor al hombre, inseparables

37. "Este gran Dios nuestro, humillado y crucificado" (40) es más amigo del hombre que el hombre mismo. Cuando se le preguntó por el primer Mandamiento de la Ley, Jesús respondió: "Amarás al Señor tu Dios...". Y añadió enseguida, sin que le hubiera sido preguntado: "El segundo es semejante a él: amarás a tu prójimo como a ti mismo" (Mt 22, 39). El Dios crucificado nos habla de que el amor a Dios es inseparable del amor al hombre. No es lo mismo el amor a Dios que el amor al hombre, pero son inseparables porque Dios y el hombre están inseparablemente unidos en Jesucristo hasta la muerte. Estando con nosotros hasta la sangre, Dios dice ya con claridad suprema hasta qué punto es valioso el ser humano ante sus ojos, esa "única criatura en la tierra a la que Dios ha amado por sí misma" (41). Todo hombre, también el condenado, el marginado, el que sufre de cualquier manera en el cuerpo o en el espíritu, tiene un motivo supremo para amarse a sí mismo: Dios está con él en su dolor. Ahí radica la fuente inagotable del amor al prójimo "como a uno mismo". Si existe cierta fraternidad entre todas las criaturas, si todos los hombres somos hermanos por ser hijos del mismo Padre, la muerte de Cristo por nosotros nos hace verdaderamente hermanos en aquella sangre, la de Hijo, que "habla mejor que la de Abel" (Hb 12, 24). Nadie debe dejar de amar por ningún motivo: hay una sangre que nos ha capacitado a todos para amar; la misma que, derramada por todos, ha hecho a todos los hombres dignos del amor, en particular, a los más débiles y necesitados. Lo que hagamos con los más pequeños de estos hermanos nuestros, lo hacemos con el mismo Jesucristo (cf. Mt 25, 40).

Quien entiende la vida de un modo unilateral, marcado solamente por la acción, la técnica y el consumo, no encuentra razón para amarse de verdad a sí mismo cuando deja de ser actor y productor. Entonces tampoco puede amar sin reservas a los demás, ni siquiera respetar la dignidad humana de quienes no son grandes actores ni productores: los débiles, los ancianos, los niños.

c) Creemos en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida

El poder del Amor

38. "Es fuerte el amor como la muerte" (42). Dios no es todopoderoso por mantenerse en un lejano cielo desde el que gobernara a su arbitrio el mundo. No existe tal Dios. Dios está también en el mundo, incluso en la cruz, en la que precisamente muestra su verdadero poder: el poder del

Amor. La muerte del Hijo no es aquella "muerte de Dios" proclamada por los falsos profetas del Siglo XX, cuyos engaños han conducido a muerte ignominiosa a tantos hombres y que, en cierto sentido, han propiciado incluso "la muerte del hombre", profundamente herido en su dignidad y en su esperanza. La muerte del Hijo significa, por el contrario, la derrota y el fin de la muerte, pues lleva consigo "la victoria de nuestro Dios" (Sal 97). Dios vence sobre la muerte, aliada del pecado, desde lo más hondo de estos abismos de la lejanía de Dios. Hasta allí llega la presencia del Espíritu Santo, a quien confesamos como "Señor y dador de vida" (43). Allí aparecerá, por fin, en todo su esplendor y gloria lo que Dios es desde siempre en sí mismo: Espíritu y Amor.

El Dador de la Vida

39. El Espíritu era ya para los creyentes del Pueblo de la Antigua Alianza el Sopro poderoso de Dios que alienta "en el origen del ser y de la vida de toda creatura" (44). Pero "cuando se cumplió el tiempo" culminante de la manifestación de la gracia de Dios, el tiempo de la Encarnación del Hijo en las entrañas de María, cuya memoria especial nos disponemos a celebrar con toda la Iglesia en el Gran Jubileo del año 2000, el Espíritu Santo se manifestó también a la Humanidad como la presencia activa y permanente de Dios en el mundo que conduce a los hombres a la comunión de vida con Dios. "La Virgen concibe y da a luz al Hijo de Dios por obra del Espíritu Santo. Su virginidad se convierte en fecundidad única por medio del poder del Espíritu y de la fe." (45) Ya desde entonces el Espíritu alienta en la vida y la misión de Jesús, el verdadero "Mesías", es decir, el "ungido" (Lc 4, 18) por Dios con su Espíritu para hacer presente en el mundo su Reino de misericordia. Y ese mismo Espíritu de Vida será el que glorifique al Crucificado resucitándolo de entre los muertos(46). La muerte no tiene poder sobre Aquél que es uno con el Espíritu de la Vida. Al contrario, con su muerte Jesús glorifica al Padre, quien, por la obediencia y la petición del Hijo, envía el Espíritu también a los corazones de los creyentes. De este modo los hombres somos incorporados a la vida de Dios por su Espíritu, el Espíritu de Jesús, que nos enseña desde nuestro interior lo que es ser hijos de modo semejante a como lo es el Hijo eterno: "Dios envió a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: ¡Abba! (Padre). Así que ya no eres esclavo, sino hijo; y si eres hijo, eres también heredero por voluntad de Dios" (Ga 4, 6-7).

La revelación de la Trinidad Santa y la Iglesia

40. El Dios con nosotros nos quiere con Él. Somos sus hijos, partícipes y herederos de su misma vida divina y eterna. Los caminos por los que Dios ha mostrado a la Humanidad su condición sublime y por los que nos ha dado la salvación son los mismos caminos por los que Él nos ha abierto el misterio insondable de su propio ser divino. Porque si la "gloria de Dios es que el hombre viva", "la vida del hombre es la visión de Dios" (47).

No podemos comprender el misterio de Dios, pero sí podemos entenderlo como él mismo se nos ha revelado. No podemos comprender cómo Dios es Padre, es Hijo y es Espíritu Santo, siendo el mismo y único Dios; cómo es uno y lo mismo, es decir, la una y única divinidad eterna y omnipotente, pero no el mismo, sino tres: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, la comunión del Amor(48). Pero la Iglesia guarda este tesoro del conocimiento del Dios vivo y verdadero, el Dios con nosotros, y nos lo comunica de modo que podamos entenderlo, con la sabiduría de la fe, como la verdad que nos salva.

La comprensión de la fe es obra del Espíritu Santo en nosotros, que lleva a su cumplimiento en la intimidad de nuestras conciencias la gran obra pedagógica por la que Dios nos revela su mismo ser al tiempo que nos salva. La Iglesia es el instrumento privilegiado de esta pedagogía de Dios con la Humanidad. El Espíritu de Cristo "la construye y la dirige" de modo que aparezca ante el mundo "como el pueblo unido 'por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo'" (49). La fe en el Dios vivo y verdadero tiene en la Iglesia su hogar y su suelo nutricio: de ella recibimos la Profesión de fe en su verdad y desarrollo completos. San Gregorio, "el Teólogo", habla como sigue de la pedagogía de Dios que culmina con la obra del Espíritu en el tiempo de la Iglesia:

"El Antiguo Testamento proclamaba muy claramente al Padre, y más oscuramente al Hijo. El Nuevo Testamento revela al Hijo y hace entrever la divinidad del Espíritu. Ahora el Espíritu tiene derecho de ciudadanía entre nosotros y nos da una visión más clara de sí mismo. En efecto, no era prudente, cuando todavía no se confesaba la divinidad del Padre, proclamar abiertamente la del Hijo y, cuando la divinidad del Hijo no era aún admitida, añadir el Espíritu Santo como un fardo suplementario si empleamos una expresión un poco atrevida... Así por avances y progresos, "de gloria en gloria", es como la luz de la Trinidad estalla en resplandores cada vez más espléndidos." (50)

d) El Amor es creíble

Dios trino: el centro de nuestra fe

41. "El misterio de la Santísima Trinidad es el misterio central de la fe y de la vida cristiana (...) Es la enseñanza más fundamental y esencial en la jerarquía de verdades de la fe" (51). Al hablar del Dios trino no nos referimos, como parecen pensar algunos que se dicen católicos, a una especie de enigma curioso que en nada afectara a nuestra vida y a la comprensión del hombre y del mundo. Nuestra fe en el Dios trino, Padre, Hijo y Espíritu Santo, revela y respeta a la vez el misterio sublime e indecible de Dios. Nos abre así a la intelección más profunda posible de nosotros mismos, del sentido de nuestra vida en el mundo y de nuestro destino y, sobre todo, nos hace capaces de vivir de acuerdo con la verdad conocida. La glorificación de la Trinidad que, según decíamos al comenzar, es el objetivo central del Gran Jubileo del año 2000, es también el contenido fundamental de la vida cristiana. Glorificar a Dios es vivir ante Él en toda la plenitud y dignidad de nuestro ser de hijos y de hermanos. Quienes, en la comunión de fe en la Trinidad Santa, dan gloria a Dios con su vida, se convierten por el testimonio de su palabra y de sus obras en signo de la credibilidad de aquel Amor que Dios es.

Trinidad de Dios y dignidad humana

42. Creer que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son el único Dios, que no existe sino en las tres divinas personas, lleva consigo el reconocimiento de nosotros mismos como personas. De hecho, la concepción del ser humano como persona, en el sentido de fin en sí mismo, nunca intercambiable ni instrumentalizable, adquirió su pleno desarrollo a la luz de la concepción de Dios como el Uno tripersonal. El ser humano es persona, en un primer acercamiento, por ser un individuo constituido por la relación al mundo y a sus semejantes en cuanto tales, es decir, por su capacidad de distanciarse ante las cosas y de acercarse a sus prójimos. Ahora bien, en el fondo de esta capacidad, en la que se expresa la dignidad cuasi absoluta de ser humano, se encuentra la relación fundamental al misterio divino que constituye la trama última de la existencia humana. La relación a Dios que abre al hombre a las cosas como mundo y a los otros como prójimos es lo que la antropología cristiana llama iconalidad divina del hombre: la criatura humana es tal por ser la única creada "a imagen de Dios". Pero no a imagen de un Dios omnipotente en su lejanía solitaria. Este Dios sería más bien una

triste imagen del hombre ensimismado y alejado de Dios y de los hermanos(52). El ser humano lleva en sí la huella del Dios cercano, del Hijo, que se ha unido a todo hombre y que está siempre con nosotros por su Espíritu Santo. El ser humano, en definitiva, es persona porque es una criatura destinada por Dios, antes de la creación del mundo, a estar para siempre con Él de modo semejante a como lo está el Hijo eterno, gracias al don de la vida divina que se le otorga por el Espíritu Santo. Ahí está la fuente verdadera de su ser y de su dignidad.

Comunión de personas

43. El ser personal no se agota en la individualidad. En cuanto persona el ser humano es un ser radicalmente solidario, que se recibe y que se dona. El Hijo lo recibe todo del Padre y todo se lo devuelve a Él y así es glorificado por el Padre y el Espíritu. Cada ser humano está llamado a vivir según el modelo de Cristo. De este modo, a diferencia de Adán, que no supo agradecer los dones recibidos de Dios, sino que trató de usurpar para sí el lugar de Dios, el cristiano, siguiendo a Cristo, el Adán definitivo, aprende a agradecer los dones de Dios y a abandonar su egoísmo y su pecado. Se reconoce entonces a sí mismo como don de Dios para sí y para los demás y se capacita para la construcción de una verdadera "civilización del amor". "Entonces la conciencia de la paternidad común de Dios, de la hermandad de todos los hombres en Cristo, 'hijos en el Hijo', de la presencia y acción vivificadora del Espíritu Santo, conferirá a nuestra mirada (...) un nuevo modelo de unidad del género humano en el cual debe inspirarse en última instancia la solidaridad. Este supremo modelo de unidad, reflejo de la vida íntima de Dios, Uno en tres personas, es lo que los cristianos expresamos con la palabra 'comunión'" (53).

Dios es Amor

44. La vida íntima de Dios, que se nos ha revelado en Jesucristo como Trinidad Santa de Padre, Hijo y Espíritu Santo, es la vida del Amor. Si lo miramos bien, es poco decir que Dios nos tiene amor, como si pudiera también no tenérselo. Dios no sólo nos tiene amor, sino que es Amor (cf. 1 Jn 4, 8). Esa inefable comunión del Ser divino, en la que el Padre engendra al Hijo, en la que el Hijo glorifica al Padre y en la que el Espíritu vincula a los dos eternamente, es el Amor mismo. El Amor eterno y creador, por el que Dios es perfectamente feliz y absolutamente generoso en sí mismo, es el ori-

gen del ser de todas las cosas y, en particular, de las personas, que, dotadas de inteligencia y libertad, estamos también llamadas a vivir en comunión con Dios y los prójimos. La comunión en el Amor que Dios es nos habla de que la pluralidad y diversidad existente en la creación es buena, ya que tiene su origen en la misma alteridad que se da en Dios. (54) La unidad del Dios vivo, lejos de estar reñida con la riqueza plural de la vida, es su fuente más profunda. Del Dios uno y trino aprendemos cómo la alteridad se fortalece precisamente en la comunión, en la entrega mutua, criterio de autenticidad de la verdadera tolerancia.

Conclusión "Sí, Padre"

Hablar con Dios

45. Hablamos de Dios con honda alegría, como cuando Jesús exclamaba "lleno de la alegría del Espíritu Santo: te doy gracias, Padre... Sí, Padre" (Lc 10, 21). No acabaríamos nunca de hablar de Él; pero tenemos que terminar y nos parece que una buena manera de hacerlo es animando a la oración. Invitamos a todos a escuchar en lo hondo del alma la llamada de Dios a conocerle mejor para amarle más y responderle con un gozoso "sí, Padre". Si perdemos el gusto por Dios, si la misma palabra "Dios" significa poco para algunos, si la pregunta "¿dónde está su Dios?", que nos dirige una cultura despojada de la fe, llega a inquietarnos demasiado ¿no será porque hablamos poco con Dios? ¿Buscas "pruebas" de Dios? Reza con perseverancia. ¿Buscas fortaleza para una vida esperanzada y justa? Ora en lo escondido al Padre. No debemos orar con un sentido utilitarista, sólo para conseguir cosas. La oración cristiana es antes que nada alabanza de la inmensa bondad de Dios, es descubrimiento de su infinita misericordia y es, por eso, conversión a Él. La oración verdaderamente útil es la que nos pone por entero en manos de Dios, la que nos libera para abandonar nuestros pequeños intereses y para que nuestro vivir sea por completo un vivir en Cristo. De este modo la oración nos cura, nos consuela y nos fortalece. Quien se encuentra de verdad con el Dios vivo, se pone enseguida en sus manos por la oración, que surge del fondo del alma como un impulso incontenible.

Encuentro con Dios

46. Gracias a Dios, hoy son muchos los que buscan el sosiego y el silencio para encontrarse consigo mismos. El ruido y el atropellado ritmo de vida que a veces se nos impone o nos imponemos nos cansan y nos hastían. Los monasterios y las casas de oración son lugares aptos para algunos tiempos fuertes de oración y de conversión a Dios. Pero también en nuestra vida ordinaria hemos de tener algún tiempo para el encuentro silencioso con el Padre. Ciertas técnicas de concentración mental y de disposición de nuestro cuerpo pueden también ayudarnos a orar. Pero con tal de que no perdamos nunca de vista el meollo de la oración cristiana, que es "diálogo personal, íntimo y profundo, entre el hombre y Dios" (55); o como decía Santa Teresa de Jesús: "tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama." (56) La oración es un encuentro personal, es un trato amoroso con Dios. No se puede orar a un Dios impersonal y lejano; no se ora cuando se hace mera introspección; no se ora cuando se pretende abandonar el peso de la existencia personal perdiéndose en la naturaleza o en un supuesto nirvana.

Se ora cuando, gracias al Espíritu Santo que se nos ha dado, nos volvemos al Padre como Jesús lo hace. La oración es encuentro con Jesucristo vivo, que nos devuelve de verdad a nosotros mismos y nos permite conocer a Dios no sólo de oídas, sino por experiencia propia. El encuentro acontece ante todo en la Iglesia, donde Cristo vive hoy. La Sagrada Escritura, la liturgia y los sacramentos son el principio y el fundamento de la oración del cristiano, que aunque se haga en soledad nunca será solitaria. El encuentro acontece en los hermanos, donde el Señor también quiere ser hallado. Como la caridad es criterio de la autenticidad de la oración, animando a la oración estamos llamando también a una vida de verdadera solidaridad, de comunión en la Iglesia y de comunión con todos, en particular, con los excluidos y necesitados. Porque, según acabamos de decir, la oración auténtica nos convierte al Dios de la misericordia. Jesucristo ora por el testimonio de la unidad entre los suyos, vital para suscitar la fe: "que ellos también sean uno en nosotros para que el mundo crea" (Jn 17, 21) y nos pide que brillen nuestras buenas obras para que el Padre sea glorificado (cf. Mt 5, 16).

Bendito sea Dios

47. Hacemos nuestras, para concluir, las palabras de alabanza y adoración de la liturgia de San Basilio:

"Padre todopoderoso y digno de adoración, es verdaderamente digno y justo y conforme a la grandeza de tu santidad, alabarte, cantarte, bendecirte, adorarte, darte gracias, glorificarte, ofrecerte un corazón contrito y, en espíritu de humildad, un corazón humilde; a ti que eres tú solo realmente Dios.

¿Quién es capaz de alabarte como conviene, Señor del cielo y de la tierra..., Padre de nuestro Señor Jesucristo, Dios grande y Salvador, objeto de nuestra esperanza?

Cristo es la imagen de tu bondad, el sello que te reproduce perfectamente, que te manifiesta en Él mismo a Ti, Padre suyo. El es el Verbo viviente, el Dios verdadero, la sabiduría anterior a los siglos, la vida, la santificación, el poder, la luz verdadera. Por Él se ha manifestado el Espíritu Santo, el Espíritu de la verdad, carisma de la adopción, arras de la herencia venidera, primicia de los bienes eternos, fuerza vivificante, fuente de santificación. Fortificada por Él toda criatura racional y espiritual te rinde esta doxología eterna:

Santo, Santo, Santo, Señor Dios del universo." (57)

¡Gloria a ti por los siglos, Dios con nosotros!

Madrid, 27 de noviembre de 1998

NOTAS

1. JUAN PABLO II, Carta Apost. Tertio millennio adveniente, 55.
2. En. In Ps. 32, 1, 8 (CCL 38, 254)
3. Cf. COMISION EPISCOPAL PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Esperamos la resurrección y la vida eterna (26.IX.1995) BOCEE 44 (1996) 49-58 y Ecclesia 55 (9.XII.1995) 1846-1855. En este documento sobre la esperanza cristiana y su respuesta a los desafíos a los que ella da hoy cumplida respuesta se habla también de que "junto a estas nuevas formas de falsa religiosidad, y a veces en estrecha convivencia con ella, se encuentra el fenó-

meno del culto más o menos cínico al propio provecho, como única meta de la vida" (nº 6).

4. Una de estas incoherencias, que nos preocupa, y a la que trata de responder el documento que acabamos de citar -Esperamos la resurrección y la vida eterna- es la falta de fe en la Vida eterna en los mismos que dicen creer en Dios.

5. JUAN PABLO II, Carta Apost. Tertio millennio adveniente, 52. "La confrontación con el secularismo y el diálogo con las grandes religiones" son "los dos compromisos que serán ineludibles especialmente" en este último año preparatorio del Jubileo. Dado el objetivo de la celebración jubilar, que es la glorificación de la Trinidad santa, dichos compromisos marcarán sin duda también los próximos años de la vida de la Iglesia.

6. CONCILIO VATICANO II, Const. Gaudium et spes, 19.

7. Ibid.

8. Declaración Final, nº 2.

9. JUAN PABLO II, Carta Apost. Tertio millennio adveniente, 35.

10. Cf. CONCILIO VATICANO II, Const. Lumen Gentium 1.

11. JUAN PABLO II, Carta Apost. Tertio millennio adveniente, 35.

12. En este contexto se está perfilando una "nueva y más matizada relación entre la ciencia y la religión". Pues, entre otras cosas, se está viendo mejor que "la ciencia puede purificar a la religión del error y de la superstición; y la religión puede purificar a la ciencia de la idolatría y los falsos absolutos". Son citas de JUAN PABLO II, As you prepare: carta del 1 de junio de 1988 al director del Observatorio Astronómico del Vaticano con motivo del tercer centenario de los Principia de Newton, trad. española: Ecclesia 2.422 (6.V.1989) 641-656. Esta esclarecedora carta se inscribe en el amplio magisterio de Juan Pablo II sobre el modo renovado de abordar la "urgente cuestión" de la relación entre fe y ciencia, entre conocimiento teológico y conocimiento científico.

13. "La constante que subyace a todos los demás problemas de la condición

humana común no es más que la muerte. Sufrimiento, pecado, fracaso, decepción, incomunicación, conflictos, injusticias... la muerte está presente en todas partes y en cada momento como la trama opaca de la condición humana. Cierto, el hombre, incapaz de exorcizar la muerte, hace todo lo posible para no pensar en ella. Y no obstante es en ella donde resuena con más intensidad la llamada del Dios viviente": COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL, *El cristianismo y las religiones* (1997), n° 113.

14. STO. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3.

15. *Confesiones*, I, 1.

16. Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 27-49.

17. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2566.

18. JUAN PABLO II, *Enc. Redemptoris missio*, 55.

19. COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL, *El cristianismo y las religiones* (1997), n° 90. El primer texto entrecomillado es de PONTIFICIO CONSEJO PARA EL DIALOGO INTERRELIGIOSO Y CONGREGACION PARA LA EVANGELIZACION DE LOS PUEBLOS, *Instr. Diálogo y anuncio*, n° 30. Cf. CONCILIO VATICANO II, *Decl. Nostra Aetate*, 2.

20. Cf. JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, 96s.: después de hablar de "una especie de raíz soteriológica común a todas las religiones" añade que "en vez de sorprenderse de que la Providencia permita tal variedad de religiones, deberíamos más bien maravillarnos de los numerosos elementos comunes que se encuentran en ellas." Más adelante aporta, entre otros, el siguiente testimonio personal: "Inolvidable fue el encuentro con la juventud en el estadio de Casablanca (1985). Impresionaba la apertura de los jóvenes (musulmanes) a la palabra del Papa cuando ilustraba la fe en el Dios único" (107).

21. COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL, *El cristianismo y las religiones*, n° 103.

22. B. PASCAL, *Pensées et opuscules*, *Pens.* n° 799.

23. "Si lo comprendieras, no sería Dios": *Serm.* 52, 6, 16.

24. JUAN PABLO II, Enc. Fides et ratio, 28 y 31.
25. Ibid. 32.
26. MANUEL GARCÍA MORENTE, El "hecho extraordinario" (1940), en ID., Obras Completas, (Ed. de J.M. Palacios y R. Rovira), tomo II, volumen 2, Madrid 1996, 415-441, 431.
27. PABLO VI, Exhort. Apost. Evangelii nuntiandi, 26.
28. MISAL ROMANO, Ordinario de la Misa.
29. JUAN PABLO II, Enc. Evangelium vitae, 39.
30. Nada te turbe, en Obras Completas, B.A.C., Madrid 1982, 514.
31. LITURGIA DE LAS HORAS, Himno de Laudes de la Memoria de San Francisco de Asís, 4 de Octubre.
32. JUAN PABLO II, Enc. Veritatis splendor, 43. Citamos el texto aducido por el Papa de Summa Theologiae, I-II, q. 91, a. 2.
33. CONCILIO VATICANO II, Const. Gaudium et spes, 22.
34. MISAL ROMANO, Profesión de fe (Símbolo Niceno-constantinopolitano: DS 125)
35. Una vez proclamada la lectura del libro del Génesis que narra la obra creadora de Dios, la Iglesia, llena de asombro, ora como sigue en la noche de Pascua: "Dios todopoderoso y eterno, admirable siempre en todas tus obras; que tus redimidos comprendan cómo la creación del mundo, en el comienzo de los siglos, no fue obra de mayor grandeza que el sacrificio pascual de Cristo en la plenitud de los tiempos": MISAL ROMANO, Domingo de Pascua de resurrección. Vigilia pascual. Oración colecta después de la Primera Lectura.
36. MISAL ROMANO, Domingo de Pascua de resurrección. Pregón Pascual.
37. Cf. Oseas 11, 7-9; Jeremías 31, 20.

38. JUAN PABLO II, Enc. *Dominum et vivificantem*, 39.
39. JUAN PABLO II, Enc. *Dives in misericordia*, 46.
40. SAN JUAN DE LA CRUZ, Carta a la M. Ana de Jesús, en *Obras Completas*, B.A.C, Madrid 1982, 898.
41. CONCILIO VATICANO II, Const. *Gaudium et spes*, 24.
42. *Cantar de los Cantares* 8, 6.
43. MISAL ROMANO, Ordinario de la Misa. Profesión de fe.
44. Catecismo de la Iglesia Católica, 703, con citas de Sal 33, 6; 104, 30; Gn 1, 2; 2, 7; Qo 3, 20-21; Ez 37, 10.
45. Catecismo de la Iglesia Católica, 723, con citas de Lc 1, 26-38; Rm 4, 18-21; Ga 4, 26-28.
46. Cf. Catecismo de la Iglesia Católica, 648, con citas de Rm 6, 4; 2 Co 13, 4; Flp 3, 10; Ef 1, 19-22; Hb 7, 16.
47. SAN IRENEO DE LION, *Adv. haer.* IV, 20, 7.
48. "De modo que, al proclamar nuestra fe en la verdadera y eterna Divinidad, adoramos tres Personas distintas, de única naturaleza e iguales en su dignidad": MISAL ROMANO, Solemnidad de la Santísima Trinidad. Prefacio.
49. CONCILIO VATICANO II, Const. *Lumen Gentium* 4.
50. SAN GREGORIO NACIANCENO, *Or. theol.* 5, 26.
51. Catecismo de la Iglesia Católica, 234.
52. Cf. LXV ASAMBLEA PLENARIA DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Instr. past. *Moral y sociedad democrática*, n1 21, BOCEE 50 (19.IV.1996) 88-97.
53. JUAN PABLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 40.

54. "El Hijo es desde la eternidad 'otro' respecto del Padre y, sin embargo, en el Espíritu Santo, es 'de la misma naturaleza': por consiguiente, el hecho de que haya una alteridad no es un mal, sino más bien, el máximo de los bienes. Hay alteridad en Dios mismo, que es una sola naturaleza en Tres Personas, y hay alteridad entre Dios y la criatura, que son por naturaleza diferentes": CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta Orationis formas, 14.

55. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta Orationis formas, 3.

56. Vida, 8, 5.

57. Cit. según E. MERCIER - F. PARIS, *La prière des Églises de rite byzantine I*, Chevetogne 1937, 270s.

Varios

**Carta Pastoral de los Obispos
del Sur de España**

*CARTA PASTORAL COLECTIVA
DE LOS OBISPOS DEL SUR DE ESPAÑA
CON MOTIVO DEL GRAN JUBILEO DEL AÑO DOS MIL
Y DEL COMIENZO DEL TERCER MILENIO CRISTIANO.*

"Os anunciamos la Vida eterna...
para que vuestro gozo sea completo".

"Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y han tocado nuestras manos acerca del Verbo de la Vida –pues la Vida se ha manifestado, y nosotros la hemos visto, y damos testimonio, y os anunciamos la Vida eterna, que estaba junto al Padre, y que se nos ha manifestado–, os lo anunciamos, para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Y nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo. Os escribimos esto para que vuestro gozo sea completo" (1 Jn 1,1-4).

I. Testigos de la Vida eterna, que se ha manifestado.

1. Estas palabras, con las que comienza la Primera Carta de S. Juan, las hacemos hoy nuestras los Obispos de las Diócesis de Andalucía, y os las decimos a vosotros, presbíteros y diáconos, religiosos y religiosas, y fieles cristianos de las Iglesias particulares que el Señor nos ha confiado en su nombre como pastores vuestros. Igualmente, os las decimos a los muchos que buscáis a Dios, y creéis que Dios no está cerca de vosotros. Y a quienes pensáis que Dios, exista o no exista, carece de interés para el hombre, porque lo que importan son otras cosas, y, sin embargo, pudiérais leer esta carta con curiosidad. Sí, también nosotros "hemos oído", "hemos visto con nuestros ojos", "y hemos tocado con nuestras manos" al Verbo de la Vida. También nosotros, como S. Juan, "os anunciamos la Vida eterna, que se ha manifestado". Y os la anunciamos porque en ella hemos encontrado para nuestras vidas el gozo pleno y la razón de una esperanza verdadera, y porque deseamos que también "vuestro gozo sea completo".

2. Afiramar que hemos encontrado, que hemos "visto" y "tocado" la Vida es escandaloso. Lo es hoy, y lo ha sido siempre. Porque la experiencia humana universal confirma lo que dice S. Juan en su Evangelio, que "a Dios nadie le ha visto jamás"¹. Y eso que la historia y las culturas están tan marcadas por el deseo de Dios, que serían del todo incomprensibles sin él. El anhelo de Dios, de verdad, de bien y de belleza, la búsqueda de un amor que corresponda plenamente al corazón, y de una felicidad verdadera y que permanezca en el tiempo, son de tal modo "la marca" de lo humano, que constituyen al hombre como hombre.

Incluso en nuestro tiempo, que parece –al menos en la cultura "oficial"– ignorar a Dios, y no interesarse por el hombre sino en la medida en que forma parte de los procesos de producción o responde a los intereses del poder, el deseo de Dios es, en realidad, el dato más determinante y decisivo en la vida de los hombres. Para muchos esta afirmación resultará chocante. Pero es verdadera. La búsqueda del sentido y de la felicidad es para el hombre real, también hoy, el motor de la existencia. Y la confusión acerca del significado de la vida, la falta de verdad y de amor en las propuestas culturales al uso, son la principal causa del sufrimiento humano, y de la amarga desesperanza que hace tan dura –hasta parecerles, a veces, insoportable– la vida de muchas personas. Incluso las manifestaciones más cínicas de la cultura contemporánea ponen de manifiesto, de un modo patético, que el hombre pide a la vida mucho más que poder producir y consumir, y que poder votar. Ni el bienestar material coincide con la felicidad, ni una democracia puramente formal basta para que exista un pueblo de hombres libres. Sí, los hombres buscamos a Dios con todo lo que somos y hacemos, aunque no seamos conscientes de ello.

3. Y, sin embargo, a pesar de esa búsqueda, infatigable y con frecuencia dolorosa, es verdad que "a Dios nadie le ha visto jamás". Pero entonces, ¿cómo podía decir S. Juan, y cómo podemos decir nosotros, que "hemos visto" y "tocado" "el Verbo de la Vida", y que os lo anunciamos para que participéis en esa Vida y en el gozo que esa Vida genera? ¿Dónde está el Verbo de la Vida? ¿Cómo puede ser encontrado? "A Dios nadie le ha visto jamás", es cierto. Pero en un momento de la historia –un momento radiante, único, que da sentido a todos los demás momentos, que los rescata de su banalidad mortal–, ha sucedido algo nuevo. Algo inaudito. S. Juan prosigue: "su Hijo único, que está en el seno del Padre, Él nos lo ha dado a conocer"². ¿Cómo? "El Verbo se ha hecho carne, y ha puesto su morada entre nosotros"³.

En una carne como la nuestra, que recibió de la Virgen María, el Hijo de Dios se ha implicado en nuestra historia para darnos la Vida, esto es, para darse a nosotros y comunicarnos su Vida divina. En una carne como la nuestra, ha gustado el abismo de la injusticia y de la traición, de la soledad y de la muerte. Pero hasta eso ha servido para revelar el "amor más fuerte que la muerte"⁴. Pues Jesucristo ha vencido en su carne al pecado y a la muerte, y nos ha hecho partícipes de su Espíritu Santo, y así nos ha revelado que "Dios es Amor"⁵, y nos ha hecho posible acceder a ese Amor, verlo, tocarlo, vivir de Él. Al revelar a Dios como Amor, y al comunicarnos ese Amor que es la Vida de Dios, el Hijo de Dios nos ha desvelado la verdad grande de nuestro destino como hombres, y la dignidad de nuestro ser de hombres.

Ésta es la "Buena Noticia", éste es el Evangelio. Dios se ha manifestado, se ha hecho visible, tangible. Y se ha manifestado como amor infinito e incondicional por el hombre y por la vida del hombre. Dios, el Misterio que da consistencia a todas las cosas, ¡se ha revelado como amigo de los hombres! ¡Dios ama a los hombres, nos ama a cada uno de nosotros, tal y como somos, con todo el peso de miseria y pecado que llevamos en nuestro corazón! Como escribía un autor cristiano antiguo, "el Invisible se ha hecho visible para que los pecadores pudiesen acercarse a Él. Nuestro Señor no impidió a la pecadora acercarse (...) porque todo el motivo por el que había descendido de aquella altura a la que el hombre no alcanza, es para que llegasen a Él pequeños publicanos como Zaqueo; y toda la razón por la que aquella Naturaleza que no puede ser aprehendida se había revestido de un cuerpo, es para que pudiesen besar sus pies todos los labios, como hizo la pecadora"⁶.

4. Pero no es sólo que Dios, en un gesto de condescendencia, haya querido "mostrarse" a unos hombres privilegiados, que tuvieron la suerte inmensa de estar con Él, y de comer con Él, y de vivir con Él en un momento de la historia, que ya pertenecería para siempre al pasado. Porque al comunicar el Espíritu Santo a los suyos, el Hijo de Dios se ha quedado para siempre entre nosotros, y sigue manifestándose y dándose a los hombres en la Iglesia, que es hoy "su cuerpo"⁷. En esta carne, en esta realidad humana que es la Iglesia, sigue siendo patente el poder de Dios que habita en ella. Ese poder de Dios hace que unos hombres y mujeres frágiles, y llenos de debilidades, puedan vivir en la verdad, con gozo y gratitud, y puedan formar un pueblo de hombres libres, de hermanos, en cuya vida se pone de manifiesto esa humanidad que sólo Dios puede realizar, pero que todo hombre desea.

Dios se ha manifestado en Jesucristo, el Señor, que ha vencido en nuestra carne al pecado y a la muerte, y nos ha entregado su Espíritu Santo, para que en Él recuperemos nuestra condición original, para la que la vida nos ha sido dada: ser hijos de Dios, vivir en "la gloriosa libertad de los hijos de Dios"⁸, y heredar la Vida eterna. Por eso Jesucristo, resucitado y vivo para siempre, y contemporáneo de cada hombre y de cada mujer por su presencia en la Iglesia, es "el único nombre bajo el cielo que nos ha sido dado a los hombres para que podamos ser salvos"⁹. Él es "el Redentor del hombre, el centro del cosmos y de la historia"¹⁰, pues "todo ha sido creado por Él y para Él", y "todo tiene en Él su consistencia"¹¹. Él es "el Camino, la Verdad y la Vida" de los hombres¹². O como dice una visión del libro del Apocalipsis, poniendo estas palabras en boca de Jesús resucitado: "Yo soy el Alfa y la Omega, el Principio y el Fin: al que tenga sed, yo le daré gratis del manantial del agua de la vida"¹³.

5. Lo que precede no son palabras retóricas, vacías. Sí, nosotros "hemos oído", y "hemos visto con nuestros ojos", y "hemos tocado con nuestras manos" a Jesucristo, que sigue vivo y comunicando la vida a quienes creen en Él. Sabemos que vive, porque actúa en la vida de los hombres. A lo largo de su historia, la Iglesia, ese pueblo nacido de la fe y del Espíritu Santo que Cristo da a los que creen, no ha dejado de generar innumerables hombres y mujeres de todas las edades y condiciones sociales, en quienes resplandece la verdad de la persona humana. Son los santos, esa "muchedumbre inmensa, de toda raza, lengua, pueblo y nación, que nadie podría contar", de que habla el libro del Apocalipsis¹⁴.

Y no nos referimos sólo al pasado. Todos nosotros conocemos a muchas personas –familiares, vecinos, compañeros, amigos nuestros–, en quienes la fe en Jesucristo realiza el milagro de una humanidad que no son capaces de generar ni los esfuerzos del hombre, ni el progreso de las ciencias, ni una mejor organización de la sociedad. Jesucristo hace nacer una humanidad libre, capaz de afrontar la realidad –la vida y la muerte, la familia, el trabajo, el sufrimiento, la amistad, todo– con esa consistencia que todo hombre quiere para sí. Una humanidad caracterizada por el reconocimiento de la dignidad sagrada de la persona humana, y por el aprecio de la razón y de la libertad de cada hombre y de cada mujer. Una humanidad caracterizada por el afecto a cada persona, y a la vida, y a todo lo que hay en ella, y por una misericordia, que son en el mundo de hoy casi impensables. Cuando ese afecto no es sólo un impulso sentimental momentáneo, sino que permanece en el tiempo y se convierte en un modo de estar frente a la realidad, es un signo inequívoco de la verdad.

Esas personas existen, y las conocemos. No son superhombres, ni tienen cualidades especiales, sino que son personas normales y corrientes, débiles como somos todos los hombres. Son personas de diferentes culturas, con circunstancias muy diversas, con historias muy diferentes, de clases sociales distintas, con distintos niveles de educación, con diversos temperamentos y gustos. Pero han encontrado a Jesucristo, le siguen, y ese hecho ha cambiado sus vidas. Y por eso, porque conocemos a esas personas, y porque somos testigos de ese hecho, podemos decir con verdad que el cristianismo no es una utopía, como las ideologías que han producido el racionalismo y el idealismo modernos. Esas ideologías siempre dejan al hombre sólo y desesperado, porque no cumplen sus promesas, y siempre terminan destruyendo al hombre.

6. El cristianismo no es una utopía, sino un hecho verificable en la historia, accesible a todos, que se da en la comunión de la Iglesia, y del que somos testigos. Y por eso sabemos que la esperanza en Cristo "no defrauda"¹⁵, porque vemos las obras maravillosas que Jesucristo lleva a cabo en la vida de los hombres. Por eso damos testimonio de Él, en comunión con el Papa, el sucesor de Pedro, y con toda la Iglesia Una, Santa, Católica y Apostólica. Y por eso también, a las puertas del tercer milenio de su manifestación al mundo, queremos proclamaros con una frescura nueva la Buena Noticia, el Evangelio: Jesucristo Redentor es, también hoy, también para nosotros, hombres del final del siglo XX, la vida y la esperanza. En Él está —está realmente— la única posibilidad de de una vida plena y de una esperanza verdadera para todos los hombres.

Os anunciamos a Jesucristo, ciertamente, porque, como sucesores de los Apóstoles, somos herederos de la misión que ellos recibieron del Señor: "Id a todo el mundo y proclamad la Buena Noticia a toda la creación"¹⁶. Pero, ante todo, os anunciamos a Jesucristo porque no podemos callar lo "que hemos visto y oído", que nos llena de alegría. La vida que anhelamos, en verdad y en libertad, la vida para la que está hecho nuestro corazón de hombres, es posible, ¡se nos da! ¡Se nos ofrece y se nos da realmente en Cristo! La existencia humana no es un capricho de la naturaleza absurdo y sin sentido, sino que tiene un significado, y un significado bueno. Y tiene una meta que puede alcanzarse, abriendo la vida al don de Cristo.

7. La vida es, propiamente hablando, un don, y a la vez, una vocación, una llamada. Es decir, nace de Alguien que nos ha llamado a la vida, a cada uno por nuestro nombre, porque nos ama con un amor infinito: en realidad, si

estamos vivos es porque esa mirada de amor con la que cada uno somos amados no se aparta de nosotros. Dios nos ha llamado a la vida para comunicarse a nosotros y así, si acogemos su amor, hacernos partícipes de la suya dichosa, inmortal y eterna. Sí, desde Cristo sabemos que el don de la vida es vocación a la Vida eterna. Y sabemos que reconocer ese don y esa vocación, y acoger el amor infinito del que nace, hace posible ya aquí, ya ahora, en cualquier situación de la vida, vivir en la verdad y en el amor. Vivir en la libertad, la paz y la alegría.

La experiencia de que esto es verdad explica las palabras del apóstol S. Juan que hemos citado al comienzo de esta carta, y de las que hemos tomado nuestro título: "Os anunciamos la Vida eterna...para que vuestro gozo sea completo". Y esa misma experiencia es la razón de nuestra fe y de nuestro testimonio. Aunque el sufrimiento y la desesperanza parezcan llenar el mundo, Dios hace todo lo que hace para la vida y el gozo del hombre: para la vida y el gozo del hombre, Dios ha creado el mundo, y nos ha dado el ser. Y para nuestra vida y nuestro gozo, destruídos por el pecado, ha venido el Hijo de Dios a nuestra carne, y la ha unido a sí, con un amor esponsal, y la vivifica con su Espíritu Santo.

II. El gran Jubileo del año 2000.

8. Pronto hará dos mil años de la Encarnación del Verbo, del nacimiento de Jesucristo, ese hecho imprevisto e inconmensurable que los cristianos celebramos anualmente en la fiesta de Navidad. En realidad, lo celebramos a lo largo de todo el año, y de toda la vida, porque incluso el misterio pascual, y su presencia entre nosotros por la Palabra, los sacramentos y la comunión de la Iglesia, no son sino la consecuencia de la Encarnación, y como su prolongación en el espacio y en el tiempo. Toda la vida, toda la realidad, está traspasada por el hecho de su gracia.

La Encarnación del Verbo es el acontecimiento más grande de la historia, porque en él se desvela el sentido positivo de la vida humana, de la historia misma y de la realidad entera. Como dice un texto de la liturgia, por Jesucristo "resplandece ante el mundo el maravilloso intercambio que nos salva: pues al revestirse tu Hijo de nuestra frágil condición, no sólo confiere dignidad eterna a la naturaleza humana, sino que por esta unión admirable nos hace a nosotros eternos"¹⁷. El Jubileo del año 2.000 es para todos los

cristianos una gran fiesta, una inmensa celebración de gozo. ¡Dos mil años desde que "se ha manifestado la bondad de Dios, nuestro Salvador, y su amor a los hombres"!18

Con ocasión del gran Jubileo del año 2.000, os anunciamos, pues, a Jesucristo como la posibilidad real de una gracia grande, de un hecho bueno y gozoso para la vida. La gracia más grande, la fuente de la mayor alegría. S. Juan, en el pasaje citado al comienzo, decía: "Os anunciamos la Vida eterna, que estaba junto al Padre, y que se nos ha manifestado"19. Sí, Jesucristo, el Verbo eterno del Padre, es la Vida, es el Verbo de la Vida20, y por eso puede "dar la Vida eterna" a los que creen en Él21.

9. La Vida eterna no es sólo una realidad para después de la muerte, aunque la fe cristiana incluye la certeza de que la muerte no tiene el poder de destruir la persona humana, creada por Dios a su imagen y semejanza22, y destinada a participar para siempre de su vida divina23, como incluye la esperanza en la resurrección de la carne. La Vida eterna es ya una participación en la vida divina e inmortal en este mundo, en esta vida. Es la vida en la verdad, en la libertad y en el amor de que hablábamos más arriba, que hemos conocido a través de innumerables testigos, y que sólo tiene su origen en Dios, porque el hombre no se la puede dar a sí mismo, como pone de manifiesto la experiencia.

La Vida eterna se inicia en esa nueva relación con Dios que Él ha establecido con nosotros por su Hijo Jesucristo. Esa relación, seguida con fidelidad y sencillez, da un significado nuevo a lo que el hombre es y a todo lo que hace, y cambia en el tiempo el corazón del hombre, ensanchándolo y vivificándolo a la medida del Espíritu de Dios. El hombre empieza como a despertar: su razón se abre más a la realidad y a su misterio, y empieza a comprender mejor el significado de la vida y de las cosas. Adquiere una conciencia positivamente crítica del mundo en que vive, y empieza a crecer en libertad. Ya no depende de la suerte, o de las circunstancias, o del afecto de los demás, o del halago del poder. Igualmente, empieza a ser capaz de tener misericordia, consigo mismo y con todo, y a amar todas las cosas. Por eso dice el Señor: "Esta es la vida eterna: que te conozcan a tí, el único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo"24.

III. Celebrar el jubileo en Andalucía.

10. El anuncio de Jesucristo llegó muy temprano a España, sin duda ya en el siglo primero de nuestra era. Y uno de los lugares en que se implantó primero fue la provincia romana Bética, que correspondía aproximadamente a la Andalucía actual. Las raíces cristianas prendieron pronto y hondo en la tierra andaluza, como testimonian los mártires de los que tenemos noticia ya en los primeros siglos. Para aquellos hombres y mujeres Jesucristo era un bien más precioso que la vida, porque la vida sin Jesucristo, después de haberle conocido, no podría llamarse vida. También en las grandes dificultades que el pueblo cristiano vivió durante el período islámico hubo muchos mártires, algunos conocidos, gracias a los testimonios que sus contemporáneos dejaron de su martirio, y otros muchos que sólo Dios conoce. A pesar de ello, hacia la segunda mitad del siglo XII, la Iglesia estuvo a punto de desaparecer en Andalucía, y las comunidades cristianas que quedaban fueron en gran parte obligadas a emigrar hacia el norte. Luego, tras la reconquista, y aunque los repobladores eran cristianos, puede hablarse en Andalucía de una segunda evangelización, llevada a cabo sobre todo por las órdenes mendicantes primero, y luego, ya en tiempos de la Reforma, por la fecunda labor de la Compañía de Jesús y del Carmelo. A comienzos de nuestro mismo siglo, en los años, también durísimos, de las ideologías antireligiosas y los horrores de la guerra civil, muchos hombres y mujeres, sacerdotes, religiosos y religiosas, y fieles cristianos, adultos y jóvenes, han dado con su vida y con su muerte un testimonio espléndido de amor a Dios y a sus hermanos.

Además de los mártires, son muchos los santos que, a lo largo de los siglos, han nacido o vivido en esta tierra, han amado profundamente a sus hombres y han gastado su vida por ellos, anunciando a Jesucristo, y ayudando a sus hermanos a vivir una vida más plena, a través del trabajo educativo o del ejercicio, tantas veces heroico, de la caridad y de la misericordia. Están también los numerosos santos misioneros, ya que desde Andalucía, con una generosidad rebotante, se extendió la fe en Jesucristo al mundo, y especialmente a América, en una de las obras más bellas y humanas que ha conocido la Europa moderna. Y luego están también los innumerables santos no conocidos, no públicos, hombres y mujeres que han vivido una vida grande y plena de verdad y de amor en la familia y en el trabajo, en la vida de cada día. Ellos son los que han hecho ese pueblo resplandeciente de humanidad que nos encontramos todavía hoy. Los santos no pasan nunca en vano por la historia.

Ciertamente la historia cristiana de nuestro pueblo no está exenta de sombras y pecados. Los mismos hombres y mujeres que portaron el anuncio de la fe y la transmitieron de generación en generación, fueron muchas veces incoherentes, torpes o perezosos, flaquezas que también nosotros experimentamos en el presente. Especialmente lamentamos ese fenómeno que se ha dado en ocasiones, a lo largo sobre todo de la segunda mitad de este milenio, de una manipulación ideológica de la fe, cuando se ha dejado utilizar la fe en Jesucristo contra otros hombres, como si la fe o la Iglesia estuvieran al servicio de los poderes del mundo, o de un orden social, o de un sistema político humano. De igual modo, las formas de vida y las instituciones de nuestra Iglesia han necesitado en no pocas ocasiones reformas que las hicieran instrumentos más fieles de la misión salvadora de Jesucristo. Pero a pesar de las debilidades y pecados de los suyos, o mejor aún, contando con ellas y a través de ellas, el Señor se ha mantenido fiel y sigue realizando su obra entre nosotros hasta el día de hoy. Prueba de ello es que su Iglesia, atravesando periodos más luminosos o de mayor oscuridad, sigue hoy convocando a los andaluces con el testimonio convincente de una humanidad nueva que hace presente a Cristo en medio del mundo, es decir, con el testimonio de sus santos.

11. Se atribuyen con frecuencia las características del pueblo andaluz a la diversidad de culturas que han dejado su poso en este pueblo. Y sin duda hay en ello una parte de verdad. Pero la diversidad de culturas, por sí misma, no da lugar automáticamente a una humanidad mejor. Por eso hay que recordar también que no pocos de los rasgos que constituyen lo mejor del modo de ser andaluz, como su humanidad inmediata y sencilla, su valoración de la amistad y del afecto, su fina sensibilidad moral ante el sufrimiento humano, y otros muchos, tienen que ver con siglos de fe cristiana y con el testimonio de los santos. Por eso, la fisonomía de Andalucía está configurada por la fe cristiana, y no se puede definir nuestra identidad andaluza de hoy sin referencia al hecho más decisivo de su historia, que es el cristianismo. Pretender arrancar a Jesucristo de la identidad de nuestros pueblos, o reducir la fe cristiana a un elemento más de esa identidad junto a otros, o a un hecho del pasado, que permanece sólo como residuo cultural, estético o folklórico, es hacer una terrible injusticia a la verdad histórica y a la realidad presente de Andalucía. Es, sobre todo, hacer un gravísimo daño a los hombres y mujeres de Andalucía, de profundas consecuencias para el futuro humano de nuestra sociedad.

La celebración del gran Jubileo del año 2000 en Andalucía no debe, con todo, limitarse a recordar o celebrar el pasado. La gracia que se nos da mira al presente y al futuro. Se nos da para que la levadura de Cristo en nuestras vidas fructifique hoy para el bien de nuestro pueblo. Para que sea fermento de humanidad en las circunstancias actuales, ante los retos que tienen que afrontar hoy las personas, las familias, y la sociedad entera. No se nos ocultan en absoluto los cambios que ha conocido la sociedad andaluza en la segunda mitad de nuestro siglo. Pero el desarrollo y el bienestar material conseguidos por muchos no debieran ir acompañados de una cultura vacía de propuestas verdaderas de sentido para la vida, porque la falta de una razón para vivir adecuada a la verdad termina siempre generando violencia y conflictos de todo tipo.

12. Tampoco se nos ocultan los hondos problemas humanos y sociales que permanecen, algunos de ellos muy graves. El Santo Padre nos recordó los más sobresalientes en la reciente visita ad limina que los obispos andaluces hicimos el pasado mes de julio²⁵. Hay entre nosotros amplias zonas de pobreza, como hay un grave problema de desempleo y de paro, sobre todo juvenil. Duele que en muchas zonas los jóvenes –incluso los mejor preparados– no tengan un horizonte de trabajo estable y tengan que ir a buscarlo fuera de su tierra y lejos de su familia. Conocemos las dificultades de muchos hombres del mar, del campo y de la minería. En las zonas agrícolas, todavía abundan entre nosotros los grandes latifundios, que favorecen una mentalidad de siervos y no promueven un desarrollo accesible a todas las familias. La política de subvenciones, que puede ser necesaria como un momento de transición, contribuye todavía más a esta mentalidad, y favorece que muchos hombres y mujeres no se sientan protagonistas de su propia historia. Al amparo de la grave necesidad de empleo que tienen muchas personas, hay demasiados contratos de trabajo inmorales e injustos.

Todo esto requiere políticas eficaces y duraderas de creación de empleo; un aliento serio a la creación de empresas, y especialmente un apoyo decidido a la pequeña y mediana empresa; y también una concepción de la empresa y de la vida laboral que no tenga como único punto de mira el beneficio y el enriquecimiento de unos pocos, sino el bien de las personas y de las familias. En el mundo agrario son también necesarias reformas profundas, hechas con un hondo sentido social y humano, que favorezcan la libertad y la creatividad de las familias y de las sociedades intermedias²⁶. Para ello son precisas una generosidad y fortaleza grandes por parte de aquellas personas o grupos que tienen la posibilidad de influir en la cultura del mundo

del trabajo, y por ello también una especial responsabilidad social. Es necesario también que, desde todas las instancias, se propicien planteamientos valientes que despierten en las personas la conciencia de la responsabilidad de todos en la construcción del bien común, de una sociedad nueva y mejor; que estimulen el esfuerzo de cada uno, la audacia y el espíritu de colaboración, tanto en el seno de las comunidades educativas como en los espacios donde han de sumarse los recursos para potenciar las iniciativas agrarias, comerciales e industriales, y aquellas que han de contribuir a una adecuada orientación del ocio, venciendo las dependencias alienantes.

Igualmente, nos preocupan las nuevas pobrezas que se dan en el mundo de la inmigración y de la marginación social, así como el sufrimiento de las mujeres y de los niños maltratados o abandonados, y las vidas –a veces muy jóvenes– destruidas por el alcohol, la prostitución o la droga. Muchos de estos dramas son fruto de la soledad y la violencia con que deja a las personas una cultura que ignora o censura la dimensión religiosa y moral del hombre.

Por eso nos duelen, como duelen a muchos andaluces, los ataques a la estabilidad del matrimonio y la familia hechos desde instancias o medios de comunicación públicos, las campañas abiertas en favor del aborto o la eutanasia, y el aliento a la promiscuidad sexual de adolescentes y jóvenes, sin tener en cuenta los criterios morales indispensables para su educación y su crecimiento como personas. Las políticas antifamiliares son políticas antisociales, que tienden a destruir la mayor riqueza de Andalucía: la familia y la juventud. En el campo educativo, también, es preciso avanzar en un reconocimiento más efectivo y cordial, por parte de la administración pública, del derecho fundamental de los padres a educar religiosa y moralmente a sus hijos, así como de la libertad de educación como un derecho propio de la sociedad, y no como una concesión de la administración pública. La atención a la Universidad y el esfuerzo porque no se deteriore la idea de Universidad es otra tarea social de fundamental importancia para el futuro de Andalucía. En efecto, la Universidad, como institución libre en la que se cultiva el amor gratuito a la verdad y la libertad para buscarla, es una de las creaciones más genuinas y ricas de la cultura cristiana europea. En ambientes más proclives al totalitarismo, la Universidad tiende a perder esa dimensión propiamente educativa de la persona, y a transformarse sutilmente en una institución al servicio de los intereses del poder.

Para que nuestra sociedad sea más humana, y el progreso no sea sólo aparente, es indispensable abrir paso cada vez más a una aplicación real del principio de subsidiariedad, en todos los ámbitos de la vida. La persona humana, en efecto, "no existe sólo como productor y consumidor de mercancías, o como objeto de la administración del Estado (...) La convivencia entre los hombres no tiene como fin ni el mercado ni el Estado, ya que posee en sí misma un valor singular a cuyo servicio deben estar el Estado y el mercado"²⁷. Una sociedad de hombres conscientes y libres, respetuosos de la conciencia y de la libertad de cada persona, y de lo que el Papa ha llamado "la subjetividad de la sociedad"²⁸ es un bien para todos, y por tanto, también para un Estado que se sabe servidor del bien común.

13. Hablamos de estas cosas por responsabilidad hacia los hombres que Cristo mismo nos ha confiado. Somos conscientes de que "el hombre es el camino de la Iglesia", porque cada hombre ha sido redimido por Cristo, y porque el misterio de Cristo revela la verdadera identidad del hombre, e ilumina el significado último de su vida y de sus acciones²⁹. Por eso sabemos también, como ha recordado Juan Pablo II, que "no existe verdadera solución para la «cuestión social» fuera del evangelio", y que "las cosas nuevas", es decir, las nuevas realidades y situaciones de la historia, "pueden hallar en el Evangelio su propio espacio de verdad y el debido planteamiento moral"³⁰.

El Jubileo del año 2000, al mismo tiempo que una celebración de gratitud por las maravillas que Dios ha hecho y hace con nosotros, es una ocasión para abrirnos de nuevo a la verdad de Cristo en su integridad, para experimentar toda la fuerza de su poder redentor, y para proponerla a los hombres ante los grandes desafíos de esta hora de la historia. Ése es el camino de la nueva evangelización. Es la fidelidad a la verdad de Cristo, y a la verdad del hombre que Cristo ha revelado, la que exige de todos los cristianos un testimonio y un compromiso decidido en favor del hombre, de la vida, del valor trascendente de la persona en todas las circunstancias. La misma verdad exige de los cristianos una implicación positiva en todas las realidades de la vida social, para trabajar en ellas junto con todos los hombres que buscan sinceramente un mundo más humano, y para aportar en ellas con sencillez y valentía la novedad de Cristo, esto es, el reconocimiento de la dignidad y el valor sagrados de la persona humana.

IV. Una comunión que invita a todos a la amistad .

14. Os anunciamos a Jesucristo "para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Y nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo"³¹. Al anunciaros a Jesucristo, os invitamos a una comunión nueva con nosotros. En primer lugar os lo anunciamos a los creyentes, hijos de la Iglesia. Creer en Jesucristo es, ante todo, acceder a esa vida nueva de la que ya hemos hablado, que puede ser descrita como vida en comunión. Decir comunión es decir don, regalo. La comunión es ese modo de vida en el que uno no busca ante todo su propio interés, sino el bien de los demás. La comunión es el modo de vida de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, en el que nos han introducido el amor del Padre, la gracia de Jesucristo y el don de su Espíritu. Nosotros somos testigos de Jesucristo porque somos testigos de esa vida nueva, que sólo nace de Dios, que es comunión con Dios, y que, precisamente porque es comunión con Dios, y participación por gracia en la vida misma de Dios, permite amar a todos los hombres y a todas las cosas como Dios los ama.

La comunión con Dios que nos ha sido regalada en Jesucristo abre el corazón al horizonte del mundo. En realidad, nuestra experiencia de lo que Dios ha hecho en nosotros nos lleva a desear apasionadamente y a trabajar porque la forma de vida de todos los hombres y de todos los pueblos sea la amistad, por encima de las barreras y de las divisiones que por el pecado tendemos siempre a crear entre nosotros, de mil formas y con mil razones. Esa amistad es una realidad posible. Es una amistad que se abre y se extiende continuamente, que reconoce la verdad y el bien de que es portadora toda persona y toda cultura, que aprecia la razón y la libertad de todos, que facilita la búsqueda libre y honesta del bien común, y la cooperación de todos a ese bien. Esa amistad es posible, lo sabemos, si todos nos acercamos al Dios de la misericordia, amigo de los hombres.

15. Por eso también deseamos, y pedimos al Señor, que nuestro anuncio pueda llegar a quienes, por una razón o por otra, han perdido la fe, o se han alejado de la vida de la Iglesia. Muchos de vosotros decís creer en Dios, o valoráis el mensaje y la persona de Jesucristo como algo sublime, pero no estáis en la comunión de la Iglesia. "No creemos en la Iglesia", decís. Tal vez porque nosotros mismos parecemos a veces dar más importancia a sus aspectos más exteriores, a costa del misterio del que la Iglesia es portadora: la compañía y el amor de Dios al hombre concreto, a cada hombre, en el camino de la vida. O tal vez porque la falta de fe, de esperanza, o de mis-

ericordia y de amor de quienes nos decimos cristianos os ha escandalizado. ¡Cuántas veces nuestra vida oculta el rostro de Cristo, en lugar de revelarlo! ¡Cuántas veces lo niega, en lugar de proclamarlo! Y, sin embargo, a pesar de todas nuestras debilidades, y a pesar de nuestra falta de comunión, Cristo está en medio de nosotros, en su Palabra y en los sacramentos, y no deja de suscitar en la Iglesia personas en las que resplandece la presencia de Dios, y su amor por los hombres. En esas personas está la esperanza del mundo.

Quisiéramos también que nuestro pregón llegase a los no cristianos, a quienes no conocen a Cristo. Con un respeto grande por vuestras respectivas tradiciones religiosas, queremos deciros que no somos enemigos vuestros, sino hermanos y amigos. Que Dios, tal y como nosotros le hemos conocido en Jesucristo, es compasivo y misericordioso. Más aún, Dios es el Amor mismo, y en eso muestra su infinita grandeza y su trascendencia sobre el mundo. "Dios es Amor, y todo el que permanece en el amor, permanece en dios y Dios en él"³². Por eso, porque Dios es Amor, "todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios"³³. Nuestra ley, por eso, tiene como núcleo el amor, a todos y a todo. El Espíritu de Dios, que ha sido derramado en nuestro corazones por la fe en Jesucristo, es quien nos hace posible vivir esa ley, esto es, vivir como "hijos de Dios"³⁴. Y aunque muchas veces nuestra vida no corresponde a ese don que nos ha sido hecho, sabemos con certeza que un mundo verdaderamente humano sólo puede construirse sobre el amor entre los hombres, que nace del reconocimiento de Dios, de la fe y la esperanza en Dios, y de los caminos de misericordia de Dios con los hombres. Un mundo verdaderamente humano lo construyen sobre todo los hombres de Dios.

Pero también nuestro testimonio se dirige a quienes no creen en Dios. Comprendemos vuestras razones, en las que nosotros mismos, los pastores de la Iglesia, y los que nos decimos cristianos, no estamos exentos de una grave responsabilidad. Sobre todo, cuando hemos comprendido la fe como si fuera una ideología, o cuando la hemos puesto al servicio del poder o de intereses humanos. Pero, asumiendo esa responsabilidad, queremos deciros que Dios no es en absoluto enemigo del progreso humano auténtico, ni de la razón ni de la libertad, sino todo lo contrario: Dios es la fuente misma de una humanidad justa y verdadera. Y la historia dolorosa de nuestro siglo lo pone claramente de manifiesto. Pues cuando se ha tratado de construir sistemáticamente una sociedad sin Dios, aun en nombre de ideales justos, el intento se ha vuelto siempre trágicamente contra el hombre, y se ha sembrado la historia de injusticias y de violencias sin cuento. Y es que sólo Dios

"es el fundamento verdadero de una ética absolutamente vinculante"³⁵, sin la cual palabras grandes como "justicia" o "solidaridad" se convierten fácilmente en palabras vacías.

16. El Gran Jubileo del año 2.000 es para todos, cristianos y no cristianos, creyentes y no creyentes, una gran ocasión de gracia. Para los cristianos, y ahora nos dirigimos específicamente a vosotros, fieles cristianos de Andalucía, pueblo cristiano de Andalucía, heredero de una tradición tan rica de mártires y de santos, el Jubileo es la ocasión de una nueva conversión a Jesucristo. Es Dios mismo quien nos llama a ello en este tiempo de gracia. En la tradición de los jubileos compostelanos, se llamaba al Año Santo "el año de la gran perdonanza". Dios quiere, en este tiempo de gracia, "enseñarnos" de nuevo "sus caminos, y que caminemos por sus senderos", para que "se transformen las espadas en arados, y las lanzas, en podaderas"³⁶. La conversión a Dios, tal y como Dios se nos ha revelado en Jesucristo y se nos ha transmitido en la fe de la Iglesia, en su tradición y en su magisterio vivos, es sin duda el bien más grande que los cristianos podemos hacer a los hombres y a la sociedad. Y es un bien que el mundo de hoy reclama de nosotros, y que tiene derecho a pedirnos. Por ello, el Jubileo es para nosotros la ocasión un nuevo descubrimiento del tesoro de la fe y de la vida cristianas, en toda su belleza y su verdad, para que pueda reflejarse y comunicarse en nosotros con más transparencia el rostro de Cristo, el Redentor del hombre. Y por ello también, el Jubileo es para todos nosotros, pastores y fieles, la ocasión de una gran misión, de retomar el testimonio y el anuncio de Jesucristo como la tarea de la vida, de modo que el mundo pueda volver a encontrar, en esta encrucijada de la historia, caminos de humanidad y de esperanza.

17. En cuanto a los no creyentes, os pedimos con humildad y respeto, más aún, con afecto, porque somos compañeros en el drama de la historia, que consideréis seriamente como una posibilidad para vuestra vida la hipótesis de la fe. Si la fe no os parece cierta, conceded que tampoco lo es la incredulidad. Y si no os sentís del todo confortables con vuestra incredulidad, comenzad a buscar. Buscad la verdad. Buscad los signos de ella, en vuestro corazón, entre los hombres, y en toda la realidad. Deseadla, que Dios no deja de escuchar ese deseo, y nunca abandona a quienes le buscan con sencillez de corazón. La filósofa Edith Stein, recientemente canonizada por Juan Pablo II, consideraba el anhelo de la verdad como una forma singular de oración³⁷. Y refiriéndose a la muerte de su maestro, el filósofo Edmund Husserl: "He estado siempre muy lejos de pensar que la misericordia de Dios se redujese

a las fronteras de la Iglesia visible. Dios es la verdad. Quien busca la verdad busca a Dios, sea de ello consciente o no"³⁸. Así pues, no neguéis de antemano esa posibilidad que atisba la razón e intuye el corazón al término de cualquier búsqueda auténticamente humana, ya que, como ha escrito un poeta contemporáneo, "todas las cosas llevan escrito: «más allá»"³⁹.
V. Llamada a los jóvenes.

18. Nuestro testimonio y nuestro anuncio, se dirigen de un modo especial a los jóvenes. Vosotros vais a configurar el mundo en los primeros pasos del próximo milenio. Vosotros tenéis en el corazón un gran ideal, un irreprimible anhelo: que la vida sea algo grande y bueno, que no defraude. Deseáis que vuestra persona, vuestra vida y vuestras inquietudes sean tomadas en serio, sean queridas por sí mismas, y no sólo por lo que podéis ganar, producir, o consumir. Deseáis que el mundo sea un lugar amable donde los hombres seamos amigos, y nos ayudemos unos a otros a recorrer el camino de la vida. Deseáis que crecer no sea sinónimo de hacerse escéptico y de tener que matar o censurar los anhelos más nobles del corazón. Todos esos deseos configuran la existencia humana, son su señal más característica. Por eso la infancia y la juventud no deberían acabar nunca, deberían permanecer siempre. Pero acaban. Y no porque pasen los años, ya que todos conocemos personas con muchos años en quienes la esperanza está intacta, sino porque el mundo que hemos hecho los hombres, la cultura que hemos construído entre todos, muchas veces no os hace fácil mantener vuestro ideal.

Con demasiada frecuencia, el mundo en que vivimos, que os da tanta información sobre tantas cosas, que os ofrece tantos sucedáneos baratos de la felicidad y de la libertad, deja sin respuesta las preguntas más importantes y urgentes. No os ayuda a reconocer el significado de la vida, ni os acompaña a entrar en la vida adulta, que consiste en afrontar la realidad de un modo que no destruya la esperanza. No os facilita el reconocimiento de vuestra dignidad como personas y de vuestra vocación. Os deja solos, porque no le interesáis vosotros, ni vuestra esperanza, ni vuestra alegría. A veces, el desinterés se da hasta en la misma familia, ese lugar que Dios ha creado para que el hombre pudiera experimentar lo que vale ser querido por uno mismo, y así adquirir la clave más decisiva para orientarse en la vida, y para reconocer a Dios. Por eso tantos de vosotros, a pesar de vuestros pocos años, vivís ya en la tristeza y en la desesperanza, o tratáis de buscar un alivio a vuestra inquietud en el alcohol o en la droga, o en el sexo irresponsable, o en la violencia, que os terminan destruyendo. Algunos de los graves prob-

lemas sociales que hemos señalado más arriba os dificultan aún más el poder acometer con gusto la tarea de vivir: la inestabilidad de la familia, sobre todo, pero también la falta de perspectivas de futuro, y la falta de trabajo.

19. A pesar de todas estas dificultades, o precisamente por ellas, os queremos decir que la vida no tiene por qué consistir en engañarse a uno mismo; que hay una alegría que no nace de evadirse de la realidad, y una esperanza que no es ilusión, y un amor que no es interés disfrazado. Que hay una verdad como una roca, sobre la que puede construirse una casa –la vida–, sin que los vendavales, las tormentas o las lluvias que inevitablemente azotan la casa con el tiempo terminen por echarla abajo⁴⁰.

Esa roca es Jesucristo. Él es "el Camino, la Verdad y la Vida"⁴¹. Él os ama a cada uno, como sois, sin condiciones ni límites. Él ha venido por cada uno de vosotros, "para que tengáis vida, y vida abundante"⁴². Él hace que todo tenga sentido, y que las cosas puedan situarse en la vida en su lugar adecuado. Hasta el mal y el pecado, y la muerte, que ya no son, gracias a Él, el destino inevitable de la vida humana. En Él se ha revelado el amor infinito de Dios por el hombre, por cada uno de los hombres, por cada uno de vosotros. En Él se ha revelado la dignidad de nuestra vida, nuestro verdadero destino, y se nos hace posible realizar ya aquí en la tierra la verdad de nuestra vocación: vocación a la verdad, al bien y a la belleza; vocación a la amistad y al amor que no pasan. Gracias a Él, es posible vivir con una razón adecuada a la realidad, a pesar de la fatiga y el esfuerzo que la vida lleva consigo. Y es posible estudiar y trabajar con gusto, y luchar con ahínco por un mundo que corresponda más a la verdad del hombre. Gracias a Él, la vida entera se convierte en una misión.

20. Queridos jóvenes, haciendonos eco de las palabras que ese gran amigo vuestro que es Juan Pablo II dijo en la Eucaristía inaugural de su pontificado, y os ha repetido después tantas veces, nosotros os decimos hoy: ¡No temáis; ¡No tengáis miedo a Cristo! Al contrario, ¡abridle vuestra vida, vuestra mente, vuestro corazón, vuestros ámbitos de estudio o de trabajo, vuestras alegrías y vuestros sufrimientos, vuestras relaciones y vuestros amigos, para que podáis experimentar el gusto por la vida que tienen los que son de Cristo! Es posible que el cristianismo os parezca a muchos una cosa aburrida y triste, o un conjunto de ritos incomprensibles o de normas extrañas y curiosas que vienen a hacer la vida más difícil de lo que ya es en sí. Os podemos asegurar que no es así, que esa imagen es una deformación terri-

ble del cristianismo. Tal vez los cristianos hemos dado esa impresión en ciertos momentos de la historia, o todavía la damos a veces hoy, pero entonces lo que veis no es el cristianismo, sino unos pobres sustitutivos moralistas o formalistas de la fe. Casi una señal cierta de una fe raquítica, débil. Quienes hemos tenido la gracia inmensa de conocer a muchos cristianos verdaderos, os podemos asegurar que Jesucristo es una fuente inagotable de gusto de vivir, de amistad y de alegría. Cuanto más unido está uno a Cristo, cuanto más vive uno de Cristo y para Cristo, más grande es el amor por la vida, la gratitud por ella y por todas las cosas buenas que hay en ella, y más indestructibles el gozo y la esperanza.

Por eso, porque deseamos vuestra esperanza y vuestra alegría, y porque "nosotros hemos visto con nuestros ojos, y hemos tocado con nuestras manos el Verbo de la Vida"⁴³, os invitamos a abrir vuestras vidas a Cristo. Y si nos preguntáis que dónde es posible encontrar a Cristo vivo hoy, como una ayuda concreta para la vida, que no sea una ilusión o una fantasía, una abstracción en forma de reglas y normas, o un mero recuerdo de alguien que vivió hace dos mil años, os aseguramos que Cristo puede ser encontrado hoy en su Cuerpo, que es la Iglesia.

Sí, esta Iglesia concreta, cuya cabeza es el Papa Juan Pablo II, y de la que nosotros somos pastores junto con él, es hoy el Cuerpo de Cristo. Como su humanidad, su "cuerpo", hacía visible "el Verbo de la Vida" durante su ministerio terreno, hace dos mil años, así la Iglesia lo hace visible hoy para los hombres de todas las razas y de todos los pueblos. Purificado por los sacramentos del bautismo y la penitencia, alimentado con la Eucaristía, vivificado por el Espíritu Santo de Dios, ese pueblo que es la Iglesia, a pesar de todas sus debilidades, es portador de Cristo, hace presente a Cristo a lo largo de la historia. En ese pueblo están, indefectiblemente, su palabra y sus sacramentos: es decir, está su gracia, su fuerza redentora. En él se da también esa inefable comunión y ese amor que cambian la vida de quien sigue la vida de la Iglesia con sencillez. Y por eso, en él no dejan de florecer innumerables hombres y mujeres que ponen de manifiesto de mil modos, en mil circunstancias diversas, cómo Jesucristo hace posible al hombre vivir plenamente la verdad de su vocación. "Yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo"⁴⁴, ésa fue la promesa del Señor. Y nosotros somos testigos de que esa promesa se cumple.

21. "Venid y veréis", les dijo Jesús a Juan y Andrés, los primeros que se acercaron a él por indicación de Juan el Bautista⁴⁵. Ellos también buscaban,

acaso sin saber muy bien lo que buscaban. Buscaban su felicidad, buscaban a Dios. Oyeron al Bautista hablar de Jesús, y llamarle "el Cordero de Dios". Y se fueron tras él. "Maestro, ¿dónde moras?", le preguntaron. "Venid y veréis", respondió Jesús. Muchos años después, el Evangelista S. Juan se acordaba todavía de la hora de aquel encuentro decisivo, el más decisivo de su vida, y el más decisivo para la historia del mundo. "Fueron, vieron dónde vivía, y se quedaron con él aquel día. Eran como las cuatro de la tarde". Al día siguiente, les contaban a sus amigos que habían encontrado al Mesías.

Lo mismo os decimos a vosotros, queridos jóvenes. "Venid y veréis". Acercaos, probad seriamente a vivir la vida de la Iglesia. En el fondo es muy sencillo. Los signos de la redención están muy cerca de vosotros. Abrid los ojos, estad atentos a las personas de fe viva y verdadera que haya en vuestro entorno. El Espíritu Santo no deja de renovar las comunidades de la Iglesia y de suscitar en su seno nuevos carismas, formas y estilos de vivir la misma fe. No temáis uniros a aquellos lugares donde el espectáculo de la fe vivida os provoque una claridad, un gusto y una alegría mayores, según vuestras circunstancias, vuestra historia y vuestro temperamento personal. Así podréis experimentar cómo Cristo cambia la vida y la llena de gozo. Como para Juan y Andrés, y como para tántos otros después, hasta nosotros, el encuentro con Cristo es a la vez lo más grande y lo más natural. Lo más decisivo y lo más inesperado. Y a la vez lo más sencillo, lo más humano.

VI. Súplica y esperanza.

22. En esta hora de la historia del mundo tenemos una gran esperanza, porque el amor de Dios al hombre ha vencido ya en Cristo al pecado y a la muerte, y esta victoria se hace patente en el cambio humano de todos aquellos que acogen mediante la fe la salvación de Cristo. La desorientación cultural y moral que tantas veces domina nuestro tiempo, así como los signos de muerte que en él se manifiestan, no pueden oscurecer esta certeza que la Iglesia presenta hoy al mundo.

El gozo de conocer a Cristo, la conciencia de las necesidades de los hombres y el propio mandato del Señor, nos apremian a la misión en este umbral del año 2.000. Y el apremio que sentimos como pastores, deseamos comunicarlo a todos los miembros del pueblo de Dios. La misión consiste en propon-

er en todos los ámbitos de nuestra sociedad la experiencia de humanidad nueva que nosotros vivimos ya en la Iglesia.

Vivamos nuestra fe al aire libre, ofreciéndola con humildad a todos, conscientes de que a través de nuestra humanidad, con toda su debilidad y su pobreza, es Dios quien se acerca a los hombres para saciar su sed y curar sus heridas. A Él nos dirigimos en esta hora, suplicándole que haga brillar su amor hacia todos los hombres a través de la fe de su Iglesia y del ímpetu de su caridad. No ignoramos la profundidad de los desafíos que se presentan a nuestra sociedad en los umbrales del siglo XXI, ni la confusión que extravía tantas conciencias, ni la malicia y el poder de algunas fuerzas que actúan en el mundo. Y, sin embargo, sabemos que en la fe vivida por los cristianos se encuentra, hoy como ayer, la prenda de la esperanza de los hombres.

23. Queremos concluir este mensaje con la mirada puesta en la Virgen María, la Madre del Redentor, a través de cuya acogida y fidelidad se ha comunicado en la historia la plenitud del don de Dios. En ella encontramos la clave de la verdadera sabuduría humana, la que reconoce al Dios de la vida y no se resiste a su abrazo. En ella reconocemos la verdadera libertad que engrandece al hombre, porque diciendo sí a la iniciativa de Dios, comprueba las maravillas que Él hace en su vida. En ella descubrimos el amor maternal, cuya fidelidad acepta la prueba de la oscuridad y el sufrimiento. Bien sabemos cuantos la invocamos en Andalucía con tantas y tan hermosas advocaciones, que también nosotros fuimos confiados por el Señor a su maternal cuidado, al pie de la cruz.

A tí, Madre del Salvador nos dirigimos, pidiéndote que hagas crecer nuestra fe, esperanza y caridad, para que al contemplarlas los hombres comprendan cuál es el gozo y la plenitud que tu Hijo ha traído para todos los hombres. Acuérdate de los enfermos, de los pobres y los marginados, de los que se hunden en el aburrimiento, la desesperanza y la falta de sentido, de los que han sido seducidos por la droga o por la violencia. Que todos ellos puedan encontrar la salvación de tu Hijo a través del abrazo de su Iglesia.

1 de noviembre de 1998, solemnidad de todos los santos.

+ Carlos Amigo Vallejo, Arzobispo de Sevilla. + Antonio Cañizares Llovera, Arzobispo de Granada. + Antonio Dorado Soto, Obispo de Málaga y Melilla. + Rafael Bellido Caro, Obispo de Jerez. + Ignacio

Noguer Carmona, Obispo de Huelva. + Santiago García Aracil, Obispo de Jaén. + Rosendo Alvarez Gastón, Obispo de Almería. + Francisco Javier Martínez Fernández, Obispo de Córdoba. + Antonio Ceballos Atienza, Obispo de Cádiz y Ceuta. + Juan García-Santacruz y Ortiz, Obispo de Guadix-Baza.

NOTAS

1 Jn 1, 18.

2 Jn 1, 18.

3 Jn 1, 14.

4 Cf. Ct 8, 6.

5 1 Jn 4, 8; 4, 16.

6 S. Efrén de Nisibe, Sermo de Domino Nostro, 48.

7 Cf. 1 Cor 12, 12-30; Ef 1, 23; Col 1, 18. 24.

8 Rm 8, 21.

9 Cf. Hch 4, 12.

10 Juan Pablo II, Encíclica Redemptor hominis, 1.

11 Col 1, 17.

12 Jn 14, 6.

13 Apo 21, 6.

14 Apo 7, 9.

15 Cf. Rm 5,5.

16 Mc 16, 15; cf. Mt 28, 18-20.

17 Misal romano, Prefacio III de Navidad.

18 Tit 3, 4.

19 1 Jn 1, 2.

20 Jn 11, 25; 14, 6.

21 Jn 3, 15; 5, 24; 6, 40.47; 10, 28; 17, 2.

22 Gn 1, 26-27.

23 Rm 8, 28-30; Ef 1, 4-6.

24 Jn 17, 3.

25 Cf. Juan Pablo II, "Discurso a los Obispos de las provincias eclesiásticas de Granada, Sevilla y Valencia, del 7 de julio de 1998, n. 7, en *Ecclesia*, n. 2902 (18.7.1998), 24.

26 Cf. en este sentido, el importante documento del Pontificio Consejo "Justicia y Paz" titulado *Para una mejor distribución de la tierra. El reto de la reforma agraria*, del 23 de noviembre de 1997.

27 Juan Pablo II, Encíclica *Centesimus annus*, n. 49. Todo este número es fundamental para comprender la trascendencia social del principio de subsidiariedad.

28 Juan Pablo II, Encíclica *Centesimus annus*, n. 49.

29 Juan Pablo II, Encíclica *Redemptor hominis*, 14; Encíclica *Centesimus annus*, 54.

30 Juan Pablo II, Encíclica *Centesimus annus*, 5.

31 1 Jn 1,3.

32 1 Jn 4,16.

33 1 Jn 4, 7.

34 Rm 8, 14-27; Ga 5, 16-26.

35 Juan Pablo II, Encíclica *Sollicitudo rei socialis*, 38. Cf. también Encíclica *Centesimus annus*, 46: "Si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia".

36 Cf. Is 2,3-4.

37 Cf. M. Teresa Renata del Espíritu Santo (Posselt), Edith Stein, una gran mujer de nuestro siglo, Ed. Monte Carmelo, Burgos, 1.998, 98.

38 Edith Stein, "Carta 249, a Sor A. Jaegerschmid, del 23 de marzo de 1938", en *Autorretrato epistolar (1916-1942)*, Ed. de Espiritualidad, 1996, 297.

39 Eugenio Montala, "La agave en el escollo", en *Huesos de sepia*, Alberto Corazón, ed., Madrid, 1975, 105

40 Cf. Mt 7, 24-27.

41 Jn 14, 6.

42 Jn 10, 10.

43 Cf. 1 Jn 1, 3.

44 Mt 28,20.

45 Cf. Jn 1, 35-39.

