

Serie Memorias

e-ISSN 2500-7661

03

# La evangelización hoy a la luz del Concilio Vaticano II

Memorias del Simposio de Teología 2013

**Catalina Bermúdez Merizalde**  
Directora académica



Universidad de  
**La Sabana**

Facultad de Filosofía  
y Ciencias Humanas

# **LA EVANGELIZACIÓN HOY A LA LUZ DEL CONCILIO VATICANO II**

# **LA EVANGELIZACIÓN HOY A LA LUZ DEL CONCILIO VATICANO II**

Memorias del Simposio de Teología 2013

Catalina Bermúdez Merizalde  
Directora académica

Curso Internacional de Actualización Teológica (2013 Septiembre 26-27: Chía, Universidad de La Sabana), autor La evangelización hoy a la luz del Concilio Vaticano II : memorias del simposio de teología 2013/directora académica Catalina Bermúdez Merizalde. — Chía: Universidad de La Sabana. Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas, 2016. 208 p.; 24 cm. [Serie Memorias]

Incluye bibliografía

e-ISSN: 2500-7661

1. Evangelización — Enseñanza — Congresos, conferencias, etc. 2. Evangelización — Historia — Congresos, conferencias, etc. 3. Matrimonio — Congresos, conferencias, etc. 4. Iglesia Católica — Evangelización — Congresos, conferencias, etc. I.

Bermúdez Merizalde, Catalina, directora académica II. Universidad de La Sabana (Colombia) III. Tít.

CDD 269.2 CO-CHULS



Universidad de  
**La Sabana**

#### **Reservados todos los derechos**

© Universidad de La Sabana, Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas

© Obdulio Velásquez Posada

© Francisco Gil Hellín

© José Ramón Villar

© Pilar Río

© Miguel Pérez de Laborda

© Pablo Andrés Quintero Vallejo

© Catalina Bermúdez Merizalde

© Alberto Ramírez Z.

© Hernán Alejandro Olano García

© Astolfo Moreno Salamanca

© Robert Tyrąła

© María Clara Obando Rojas

© Iván Garzón Vallejo

Dirección de Publicaciones

Campus del puente del Común

Km 7 Autopista Norte de Bogotá

Chía, Cundinamarca, Colombia

Teléfono: (57-1) 8615555 Ext. 40101

[www.unisabana.edu.co](http://www.unisabana.edu.co)

[publicaciones@unisabana.edu.co](mailto:publicaciones@unisabana.edu.co)

Primera edición: mayo de 2016

e-ISSN: 2500-7661

**Diseño de colección y diagramación:**

**Kilka Diseño Gráfico**

**Corrección de estilo:**

**María José Díaz Granados**

**Conversión a e-pub:**

**Kilka Diseño Gráfico**

# CONTENIDO

## Prólogo

## CONFERENCIA INAUGURAL

### El amor conyugal en el ser y en la vida del matrimonio

*Francisco Gil Hellín*

## CONFERENCIAS

### La misión en el Concilio Vaticano II: misión, misiones y “nueva evangelización”

*José Ramón Villar*

### La Evangelización hoy a la luz del Concilio Vaticano II. El protagonismo de los laicos en la nueva evangelización a la luz de la doctrina conciliar

*Pilar Río*

### Posibilidad y límites del conocimiento racional de Dios, según la Constitución pastoral *Gaudium et spes*

*Miguel Pérez de Laborda*

## COMUNICACIONES

### La misión de los obispos en la Iglesia según el Concilio Vaticano II

*Pbro. Pablo Andrés Quintero Vallejo*

### Personajes destacados y su influjo en el Concilio

*Catalina Bermúdez Merizalde*

### El Concilio Ecuménico Vaticano II: ¿continuidad o ruptura en la tradición de la Iglesia?

*Alberto Ramírez Z.*

### *Gravissimum Educationis Momentum*, sobre la educación cristiana de la juventud

*Hernán Alejandro Olano García*

### El *Catecismo de la Iglesia Católica*: fruto del Concilio Vaticano II e instrumento para la Evangelización

*Astolfo Moreno Salamanca*

## **¿La Iglesia necesita hoy una buena música?**

*Mons. Robert Tyrata*

## **Laicidad frente a laicismo. Actualidad del Vaticano II. Desafíos y compromisos**

*María Clara Obando Rojas*

## **El diálogo fe-razón en la postsecularidad**

*Iván Garzón Vallejo*

# PRÓLOGO

## La evangelización hoy a la luz del Concilio Vaticano II

**E**n el marco de las celebraciones del *Año de la Fe* proclamado para conmemorar el 50° aniversario de la convocación el Concilio Vaticano II (1962) y los 20 años de la publicación del *Catecismo de la Iglesia Católica*, el Departamento de Teología de la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad de La Sabana ha convocado la versión XXVI del Curso Internacional de Actualización Teológica, dedicado a una cuestión de especial actualidad: *La Evangelización hoy, a la luz del Concilio Vaticano II*.

Estas publicaciones pretenden profundizar en las líneas maestras propuestas por el Concilio —misión de la Iglesia en el mundo, papel de los laicos en la Iglesia, dignidad humana y progreso temporal, libertad religiosa— entre otros, como un irrenunciable fundamento para la *Nueva Evangelización* a la que nos convoca la Iglesia hoy. “El mensaje cristiano —leemos en *Gaudium et Spes*—, no aparta a los hombres de la tarea de la construcción del mundo, ni les impulsa a despreocuparse del bien de sus semejantes, sino que les obliga más a llevar a cabo esto como un deber”<sup>1</sup>.

En esta misma línea, el Papa Francisco aludía recientemente a la Iglesia y a su misión con palabras del Concilio:

¿Qué quiere decir ser Pueblo de Dios? ¿Cómo se forma parte de él? ¿Cuál es su ley, su misión, su fin? Dios no es propiedad de ningún pueblo. Más bien es Él, quien llama a todos, sin distinción, y en Él todos somos uno [...] La misión de este pueblo es llevar al mundo la esperanza y la salvación de Dios y ser signo de su amor por todos. Su fin es el

Reino de Dios, que Él ya ha comenzado en la Tierra, pero que debe dilatarse hasta su consumación, cuando se manifieste Cristo, vida nuestra<sup>2</sup>.

La reiterada convocación a emprender una nueva Evangelización, proclamada con insistencia por los últimos pontífices, nos interpela a todos y exige afrontar con compromiso renovado la tarea que a cada uno compete en el contexto de la globalización y la cultura contemporáneas.

Superada en buena parte la llamada “crisis del posconcilio”, y situados en un contexto cultural diferente, marcado por el relativismo y el pluralismo religioso, que clama, a su vez, por una espiritualidad difuminada y adaptada a las preferencias personales, el reto que se nos plantea hoy, más que nunca, es el de testimoniar públicamente cómo los contenidos esenciales de la Fe tienen necesidad de ser confirmados, comprendidos y profundizados de manera siempre nueva, con el fin de dar un testimonio coherente en condiciones históricas distintas a las del pasado<sup>3</sup>.

Sucede hoy con frecuencia —afirmaba el Santo Padre—, que los cristianos se preocupan mucho por las consecuencias sociales, culturales y políticas de su compromiso, al mismo tiempo que siguen considerando la fe como un presupuesto obvio de la vida común. De hecho, este presupuesto no solo no aparece como tal, sino que incluso con frecuencia es negado. Mientras que en el pasado era posible reconocer un tejido cultural unitario, ampliamente aceptado en su referencia al contenido de la fe y a los valores inspirados por ella, hoy no parece que sea ya así en vastos sectores de la sociedad, a causa de una profunda *crisis de fe* que afecta a muchas personas<sup>4</sup>.

Se trata de una crisis de características muy diferentes a la del siglo pasado recién terminado el Concilio. En nombre de la libertad y de los

derechos humanos, se llega hoy incluso a combatir directamente a la Iglesia y la fe de los cristianos. Resulta plenamente actual una afirmación atribuida a Chesterton: “Los hombres que inician a combatir a la Iglesia por amor a la libertad y a la humanidad, acaban por combatir también la libertad y la humanidad con tal de combatir contra la Iglesia”<sup>5</sup>.

En aquella misma Carta, el Pontífice ofrecía una indicación precisa:

... Siento más que nunca el deber de indicar el Concilio como *la gran gracia de la que la Iglesia se ha beneficiado en el siglo XX*. Con el Concilio se nos ha ofrecido una brújula segura para orientarnos en el camino del siglo que comienza [...] Yo también deseo reafirmar con fuerza lo que dije a propósito del Concilio pocos meses después de mi elección como Sucesor de Pedro: “Si lo leemos y acogemos guiados por una hermenéutica correcta, puede ser y llegar a ser cada vez más una gran fuerza para la renovación siempre necesaria de la Iglesia”<sup>6</sup>.

El horizonte evangelizador para la Iglesia del siglo XXI quedaba así trazado.

Sin embargo, no se trataba de un gesto aislado. Unos meses antes, el Papa había tomado la decisión de instituir el Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización que se hizo pública la víspera de la Solemnidad de los santos Pedro y Pablo. Durante la homilía el Santo Padre manifestó:

He decidido crear un nuevo organismo, en la forma de “Consejo pontificio”, con la tarea principal de promover una renovada evangelización en los países donde ya resonó el primer anuncio de la fe y están presentes Iglesias de antigua fundación, pero que están viviendo una progresiva secularización de la sociedad y una especie de “eclipse del sentido de Dios”, que constituyen un desafío a encontrar medios adecuados para volver a proponer la perenne verdad del Evangelio de Cristo<sup>7</sup>.

El Pontífice, con una intuición “profética”, propone mirar al futuro con grandeza de alma, para que no nos encuentre desprevenidos, indiferentes, sino capaces de una reacción libre, consecuencia de una fe

vigilante y atenta. En efecto —afirma el presidente de dicho Dicasterio—, aspira ante todo a hacer reflexionar sobre el presente de la vida de la Iglesia. El tiempo que vivimos nos exige una mirada llena de realismo para comprender la responsabilidad que cada uno tiene que asumir<sup>8</sup>.

El 13 de marzo de 2013, después de la sorprendente renuncia del Papa Benedicto XVI, tuvo lugar la elección del Papa Francisco al solio de Pedro. Muy pronto tuvimos entre manos su primera encíclica, *Lumen Fidei* (13 julio de 2013), elaborada a partir del texto iniciado por su predecesor.

En ella encontramos indicaciones particularmente valiosas para proyectar oportunamente la tarea evangelizadora, y numerosas sugerencias que están al alcance de todos. De una parte, *recuperar la conexión de la fe con la verdad*:

la pregunta por la verdad es una cuestión de memoria, de memoria profunda, pues se dirige a algo que nos precede y, de este modo, puede conseguir unirnos más allá de nuestro “yo” pequeño y limitado. Es la pregunta sobre el origen de todo, a cuya luz se puede ver la meta y, con eso, también el sentido del camino común<sup>9</sup>.

De otra, se hace imprescindible continuar buscando *la armonía y el diálogo entre fe y razón*, cuestión ya abordada en profundidad por el beato Juan Pablo II en su encíclica *Fides et Ratio* (1998).

El encuentro del mensaje evangélico con el pensamiento filosófico de la antigüedad —leemos en *Lumen Fidei*—, fue un momento decisivo para que el Evangelio llegase a todos los pueblos, y favoreció una fecunda interacción entre la fe y la razón, que se ha ido desarrollando a lo largo de los siglos hasta nuestros días<sup>10</sup>.

El diálogo que la Iglesia quiere promover con todos no es intransigente, sino que crece y se hace vivo en la convivencia que respeta al otro.

El creyente no es arrogante; al contrario, la verdad le hace humilde, sabiendo que, más que poseerla él, es ella la que le abraza y le posee. En lugar de hacernos intolerantes, la

seguridad de la fe nos pone en camino y hace posible el testimonio y el diálogo con todos<sup>11</sup>.

En el contexto de este Curso Internacional, resulta de particular interés la alusión de aquel documento pontificio a la *íntima* relación entre *Fe y teología*:

Al tratarse de una luz, la fe nos invita a adentrarnos en ella, a explorar cada vez más los horizontes que ilumina, para conocer mejor lo que amamos. De este deseo nace la teología cristiana [...] La primera consecuencia de esto es que la teología no consiste solo en un esfuerzo de la razón por escrutar y conocer, como en las ciencias experimentales. Dios no se puede reducir a un objeto. Él es Sujeto que se deja conocer y se manifiesta en la relación de persona a persona. [...] Los grandes doctores y teólogos medievales han indicado que la teología, como ciencia de la fe, es una participación en el conocimiento que Dios tiene de sí mismo. La teología, por tanto, no es solamente palabra sobre Dios, sino ante todo acogida y búsqueda de una inteligencia más profunda de esa palabra que Dios nos dirige, palabra que Dios pronuncia sobre sí mismo, porque es un diálogo eterno de comunión, y admite al hombre dentro de este diálogo<sup>12</sup>.

Con estas premisas, los estudiosos han logrado adentrado en la tarea de reflexionar y dialogar, no solo ni exclusivamente en las enseñanzas del Concilio necesarias para la actualización de la fe, sino en el gran reto de identificar y proponer hoy nuevas estrategias y un nuevo lenguaje que sepa abrir las inteligencias y los corazones de las nuevas generaciones, a Cristo y al Evangelio.

## **Materialismos y “materialismo cristiano”.**

### **Propuestas y retos en diálogo con la Teología**

La publicación de las memorias de este Simposio Internacional de Teología es motivo de gran alegría por varias razones:

En primer lugar, el contar con la presencia de una destacada nómina de ponentes de talla internacional y la presencia del Señor Nuncio Apostólico de Su Santidad en Colombia, su Excelencia Reverendísima,

Aldo Cavalli, y de nuestro queridísimo Vice Gran Canciller Monseñor Hernán Salcedo Plazas, quienes con su presencia dan lustre y señalan la importancia del evento académico al que aquí se da inicio.

En segundo lugar, porque es una acción concreta que la Universidad de La Sabana, institución civil, fundación sin ánimo de lucro, hace para reivindicar el estudio de la teología como ciencia en el ámbito universitario.

Sobre este particular quisiera detenerme algunos minutos para recordar que con ocasión de la apertura del año académico 2012 me dirigí a la comunidad universitaria, profesores y estudiantes con el propósito de resaltar un aspecto relevante en las notas propias de esta, la Universidad de La Sabana: su identidad cristiana en la tarea de la búsqueda de la Verdad.

Se ha dicho por un importante sector académico que la nota propia de la universidad contemporánea es esta: “La universidad está en crisis” y agregamos nosotros que su crisis es una crisis de identidad.

La crisis de la universidad no está en la financiación, su infraestructura o su competitividad. Me refiero a una crisis más honda y profunda, reflejo del tiempo que vivimos. La universidad contemporánea tiene una crisis en su identidad. La crisis de identidad de la institución universitaria se refleja en la Misión misma que muchas de ellas autoproclaman. Se habla de universidad para el trabajo, la universidad como factor de desarrollo económico, la universidad para las soluciones políticas, la universidad en y para el mercado, para la competitividad, etc.

Todas esas “misiones” (con minúscula y entrecomillas) que nuestro tiempo ha enfatizado de la universidad están ahogando la MISIÓN

propia a la naturaleza Universitaria: buscar, descubrir, comunicar y conservar la verdad.

La universidad contemporánea es hija de su tiempo. Una sociedad es lo que es su universidad. La pérdida del verdadero sentido y posibilidad de conocer la verdad es uno de los dramas más fuertes de nuestro tiempo. La crisis de identidad de la universidad se soluciona desde dentro de la misma. A la universidad no la salvarán las reformas legales, ni siquiera los aumentos en sus presupuestos, sino el volver a ser lo que es y para ello debe alentarse la cultura de la libertad.

Nuestra universidad da respuesta a todos estos retos con su permanente proceso de profundización en su misión e identidad. Las notas distintivas de la Universidad de La Sabana nos ponen en los estándares de alta calidad con la renovada Acreditación Institucional y la de todos sus programas acreditables y en esto no nos distinguimos de las mejores universidades de nuestro país. Estamos entre los mejores y tenemos una clara política de alta calidad académica.

Por otro lado, caracteriza nuestra universidad su identidad cristiana. Y, precisamente, la identidad cristiana de nuestra universidad la hace particularmente dotada:

para hacer frente a los retos de toda universidad: la búsqueda de la verdad, la síntesis del conocimiento, el servicio a la persona y a la sociedad. ¿Qué aporta la inspiración cristiana? Un nuevo interlocutor para la razón: la fe. Hay personas que consideran la fe cristiana y sus consecuencias morales como barreras, limitaciones, que impiden el desplegarse de la investigación y los avances científicos. Sabemos que no es así. La respuesta que cualquier cristiano informado podría dar a ese planteamiento es que no hay contradicción posible entre conocimiento científico y fe porque Dios es la Verdad de la que toda verdad procede.

Si damos un paso más podemos afirmar que la identidad cristiana ha de manifestarse en la docencia y en la producción científica de la

Universidad. No puede estar presente solo como una declaración de intenciones, tiene que encarnarse en las personas y luego en el aula, en las investigaciones y en las publicaciones.

La tarea va mucho más allá del mero asegurar que no hay nada contrario a la fe o poco ortodoxo en lo que enseñamos. Supone que la docencia que impartimos responde a una visión cristiana del mundo, de la sociedad, del hombre. Y tenemos que forjarla previamente nosotros. Esto no es una opción, es una necesidad, porque no existe la ciencia aséptica. Lógicamente, la especialización ha hecho que se desarrollen áreas de conocimiento diferentes, con sus herramientas, sus lenguajes, sus métodos. Pero si somos universitarios no podemos perder la visión global, la relación entre las ciencias, y si somos universitarios cristianos no podemos ignorar las implicaciones de nuestra fe.

En su conjunto, la universidad debe aspirar a lograr “la unidad esencial de la búsqueda del conocimiento frente a la fragmentación que surge cuando la razón se aparta de la de la verdad” (Benedicto XVI). Y así descubrimos que una universidad cristiana no solo es posible, sino que es necesaria: hay una aportación que debemos hacer, tenemos una misión. Esto cambia también radicalmente la percepción de la identidad cristiana en la universidad: no solo tenemos derecho a estar entre nuestros iguales, como uno más, sino que tenemos algo específico que aportar:

- Concretamente, la docencia debe abordar los grandes temas que son clave para cada carrera y en los que distintas ciencias y fe se encuentran. Para eso se requiere conocer su fundamentación antropológica y pensarlos desde la fe. Por referirme solo a una área: tenemos que saber qué dice y qué no dice la fe cristiana y dónde están los debates en cuestiones como la dignidad del

embrión humano, la evolución y creación, mente y cerebro, etc., con un acercamiento interdisciplinario.

- De otro lado, nuestra docencia debe abordar también las implicaciones éticas y prácticas del conocimiento. “La verdad se dirige al individuo en su totalidad, invitándonos a responder con todo nuestro ser. Verdad significa más que conocimiento: conocer la verdad nos lleva a descubrir el bien” (Benedicto XVI). La verdad compromete. Lo propio de la Universidad es formar personas comprometidas, con convicciones, que sepan emplear el conocimiento en construir un mundo más solidario, porque les hemos proporcionado conocimiento sobre qué significa un mundo más justo. Si solo les damos conocimientos técnicos, darán respuestas técnicas. Si les formamos de modo que adquieran un conocimiento bien fundamentado y coherente —no mera información—, que les capacite para comprender mejor el mundo y la sociedad, de una forma respetuosa con la persona humana eso les permitirá ser “catalizadores de cambio”, cambios que sean así, dignos del hombre, abiertos a la trascendencia.

En otras palabras: no podemos formar médicos que no se hayan preguntado por el sentido de la muerte y el sufrimiento, economistas a los que no preocupe la pobreza, periodistas que no se cuestionen la verdad, abogados que desconozcan el fundamento de los derechos humanos, psicólogos que desconozcan el alma humana, etc.

- La universidad debe proporcionar a los alumnos la oportunidad de conocer la fe cristiana o profundizar en ella. Una universidad de inspiración cristiana, que respete siempre la libertad de las conciencias, tiene que ser un lugar en el que los alumnos

encuentren a Cristo o profundicen en su mensaje si ya lo conocen, no solo por coherencia, sino como un aspecto especialmente adecuado a la formación universitaria. Es decir, no solo con la atención pastoral de capellanes, etc., sino también desde la formación intelectual, desde el estudio, recuperando el papel de la razón y su capacidad de hacerse las últimas preguntas, las que hacen referencia al sentido, las que requieren la luz adicional de la fe.

La invitación que hacemos a la comunidad académica es hacer eco de la Carta apostólica *Porta fidei*, del 11 de octubre de 2011, en la que el Santo Padre Benedicto XVI ha proclamado un Año de la fe, que comenzó el 11 de octubre de 2012, en el quincuagésimo aniversario de la apertura del Concilio Ecuménico Vaticano II, y concluyó el 24 de noviembre de 2013.

Nuestra invitación se rige por tres principios o máximas fundamentales: máxima transparencia, máxima amplitud y máxima libertad.

Máxima transparencia, porque la universidad no quiere ni puede ocultar nada. La identidad cristiana que señala nuestro Proyecto Educativo invita claramente a que nuestro profesor universitario sea capaz de hacer una síntesis personal, apropiada, de fe y razón de modo que no solo con su conocimiento, sino sobre todo con su ejemplo de maestro, sea un transformador de vidas.

Máxima apertura, porque en el diálogo de fe y razón no debe haber temas vedados. Porque la *universitas studiorum* no excluye el verdadero conocimiento ni rehúye ningún tema. Y, como lo acabamos de señalar, superando la limitación impuesta por la razón a lo que es empíricamente verificable.

Máxima libertad. S. Josemaría Escrivá, inspirador de esta universidad, decía que en el orden natural el don mayor que el Creador ha dado a la criatura humana es la libertad, y que en el orden sobrenatural es la gracia, como participación de la vida divina en nosotros. Esta verdad básica alimenta la auténtica libertad académica. La Academia es modeladora de cultura. La universidad, *Alma Mater Studiorum*, alumbra los procesos culturales. No puede, por tanto, renegar nunca de su compromiso con la libertad y con la verdad. Si lo hiciera estaría negándose a sí misma. La cultura de la libertad exige la libertad de la cultura. Y ambas se nutren del empeño sincero y continuado por descubrir la verdad.

Finalmente, quiero agradecer al Departamento de Teología de nuestra Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas por el trabajo arduo y bien hecho de la preparación de este Simposio Internacional, y en particular a la profesora doctora Catalina Bermúdez Merizalde, al Decano profesor, doctor Bogdan Piotrowsky, y a los conferencistas internacionales por haber aceptado la invitación para este evento académico, que por su actualidad y altura académica tienen asegurados prometedores frutos de difusión del Evangelio.

*Obdulio Velásquez Posada*

Rector, Universidad de La Sabana, Colombia

---

<sup>1</sup> Conc. Vaticano II, Const. Past. *Gaudium et Spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, núm. 34.

<sup>2</sup> SS Francisco, Audiencia General, miércoles 12 de junio de 2013.

<sup>3</sup> Cfr. Benedicto XVI, Carta, *Porta Fidei*, núm. 4.

<sup>4</sup> *Porta Fidei*, núm. 2.

<sup>5</sup> Gilbert Keith Chesterton, 1874-1936.

<sup>6</sup> Carta *Porta Fidei*, núm. 5.

<sup>7</sup> El nacimiento oficial del nuevo Dicasterio, con la carta Apostólica *Ubicumque et semper*, corresponde al 21 de septiembre de 2010, fiesta litúrgica de san Mateo apóstol y evangelista.

8 S.E.R. Mons. Rino Fisichella, Presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización, “Nueva evangelización y América Latina”, conferencia a los embajadores de América Latina ante la Santa Sede, Roma, 21 de junio de 2012.

9 *Lumen Fidei*, núm. 25.

10 *Ibid.*, núm. 32.

11 *Ibid.*, núm. 34.

12 *Ibid.*, núm. 36.

# CONFERENCIA INAUGURAL

# EL AMOR CONYUGAL EN EL SER Y EN LA VIDA DEL MATRIMONIO

*Francisco Gil Hellín*

Obispo de Burgos, España

## Problema urgente

“Entre las numerosas cuestiones que preocupan a todos, hay que tener presentes principalmente las siguientes: el matrimonio y la familia” (GS 46).

“El amor auténtico entre marido y mujer, por ser un acto auténticamente humano —ya que va de persona a persona con el afecto de la voluntad—, abarca el bien de toda la persona y, por tanto, enriquece y avalora con una dignidad especial las manifestaciones del cuerpo y del espíritu, y las ennoblece como elementos y señales específicas de la amistad conyugal” (GS 49).

## Antecedentes clásicos

San Agustín es el primero de los pensadores cristianos que pone las bases doctrinales de la bondad del matrimonio: bienes esenciales del matrimonio.

Santo Tomás acoge la fundamentación de san Agustín y la consolida: bienes, fines; institución natural, amor conyugal y el sacramento.

Otros autores dan primacía de los fines del matrimonio y el amor conyugal.

## La doctrina del Concilio sobre el matrimonio

El amor conyugal y el fin de la procreación. ¿Hay un fin principal? ¿Un fin secundario?

Corrientes enfrentadas sobre la primacía: procreación y amor conyugal.  
Importancia primordial del fin de la procreación.

“El matrimonio y el amor conyugal están ordenados por su propia naturaleza a la procreación y la educación de los hijos. [...] Por tanto, el auténtico ejercicio del amor conyugal y toda la estructura de la vida familiar, que nace de aquel, sin dejar de lado los demás fines del matrimonio, tienden a capacitar a los esposos para cooperar valerosamente con el amor del Creador y Salvador, quien por medio de ellos aumenta y enriquece su propia familia” (GS 50).

Radical exigencia del amor conyugal en el ser del matrimonio.

“La íntima comunidad conyugal de vida y amor está establecida sobre la alianza de los cónyuges, es decir, sobre su consentimiento personal e irrevocable. Así, del acto humano por el cual los esposos se dan y se reciben mutuamente nace, ante la sociedad, una institución confirmada por la ley divina” (GS 48).

Obligada presencia del amor conyugal en la vida matrimonial.

“En consecuencia, los actos con los que los esposos se unen íntima y castamente entre sí son honestos y dignos y, ejecutados de manera verdaderamente humana, significan y favorecen el don recíproco” (GS 49).

La definición del matrimonio: la institución del amor conyugal (el amor conyugal institucionalizado).

“La dignidad de *esta institución* no brilla en todas partes con el mismo esplendor, puesto que está oscurecida por la poligamia, la epidemia del divorcio, el llamado amor libre y otras deformaciones; es más, el *amor*

*matrimonial* queda frecuentemente profanado por el egoísmo, el hedonismo y los usos ilícitos contra la generación” (GS 47).

El matrimonio es pues la alianza esponsal, la alianza de amor esponsal.

## **Moralidad de la vida íntima conyugal**

Pueden existir circunstancias en que se deba limitar la procreación. “El Concilio sabe que los esposos, en la armónica organización de la vida conyugal, con frecuencia se encuentran implicados en algunas circunstancias actuales, y que pueden encontrarse en situaciones en que el número de los hijos, al menos provisionalmente, no se puede aumentar” (GS 51).

El ejercicio del amor conyugal debe respetar siempre la estructura de la mutua entrega conyugal: mutua entrega abierta a la transmisión de la vida.

“Al tratar de conjugar el amor conyugal con la responsable transmisión de la vida, la índole moral de la conducta

- no depende ( )
- sino (depende) de criterios objetivos tomados de la naturaleza de la persona y de sus actos, que guardan íntegro el sentido de la mutua entrega y de la humana procreación.
- entretejidos con el verdadero amor” (GS 51).

no depende solamente —decía— de la sincera intención y apreciación de los motivos, sino de criterios objetivos...

## **Santidad matrimonial y gloria de Dios**

Vivir en comunión con Cristo por la fuerza de su Espíritu la misión esponsal.

“Los esposos cristianos, para cumplir dignamente su deber de estado, están fortificados y como consagrados por un sacramento especial; en virtud de él, cumpliendo su misión conyugal y familiar, imbuidos del espíritu de Cristo, con el que toda su vida queda empapada en fe, esperanza y caridad, llegan cada vez más a su pleno desarrollo personal y a su mutua santificación y, por tanto, conjuntamente, a la glorificación de Dios” (GS 48).

# CONFERENCIAS

# LA MISIÓN EN EL CONCILIO VATICANO II: MISIÓN, MISIONES Y “NUEVA EVANGELIZACIÓN”

*José Ramón Villar*

Facultad de Teología

Universidad de Navarra

[Pamplona, España]

jrvillar@unav.es

## Introducción

**E**l Concilio Vaticano trató reiteradamente de la Misión de la Iglesia. Basta mencionar el Decreto *Ad Gentes* sobre su actividad misionera, la Declaración *Nostra aetate* sobre las religiones no cristianas, la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* sobre la misión de la Iglesia en el mundo actual, la Declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa y el Decreto *Apostolicam actuositatem* sobre el apostolado de los laicos. Todos estos son textos directamente relacionados con la Misión de la Iglesia, bajo un aspecto u otro. También los demás documentos conciliares, en la medida en que abordaron la renovación personal, pastoral e institucional en la Iglesia, estaban sostenidos por el deseo de presentar a la comunidad cristiana como un signo elocuente de la actuación de Dios en el mundo, y de ese modo evangelizar con mayor incidencia.

No obstante, el Vaticano II no solo habló de la Misión, sino que la celebración misma del Concilio fue un acontecimiento misionero. Así lo señaló Juan XXIII cuando convocó el Concilio en la Constitución apostólica *Humanae salutis*, el 25 de diciembre de 1961:

... La Iglesia asiste en nuestros días a una grave crisis de la humanidad, que traerá consigo profundas mutaciones. Un orden nuevo se está gestando, y la Iglesia tiene ante sí tareas inmensas como en las épocas más dramáticas de la historia. Porque lo que se le pide ahora es que infunda en las venas de la humanidad actual la fuerza perenne, vivificante y divina del Evangelio (núm. 2).

Es sabido que Juan XXIII habló también del Concilio como un nuevo Pentecostés que suscitate testigos de Dios en el mundo. La aspiración del Concilio era la que siempre debe animar a la Iglesia, a saber, poner en contacto la vitalidad del Evangelio con la humanidad entera.

El Concilio, con su celebración misma, nos ha hecho comprender que el impulso misionero debe estar vigente en todas las épocas, también en la nuestra; y, en este sentido, sostiene el impulso de la “nueva evangelización” que nos ocupa en la actualidad. La nueva evangelización es la puesta en práctica de la invitación del Concilio a discernir desde la fe los “signos de los tiempos”<sup>1</sup>, unos signos que son positivos y otros negativos o ambiguos. De ese modo, la Iglesia percibe las urgencias de la Misión en cada época. Es cierto que las circunstancias históricas no varían el contenido esencial de la Misión. “Lo que una vez se obró para todos en orden a la salvación —enseña el Concilio— ha de alcanzar su efecto en todos a través de los tiempos”<sup>2</sup>. Pero este contenido, inmutable en sus elementos esenciales, debe tener en cuenta las circunstancias de tiempo, lugar, sociedad y cultura, que condicionan la transmisión de la fe en cada momento.

## **El contenido de la misión**

El Concilio dice que la Misión tiene origen en el designio del Padre mediante el doble envío del Hijo y del Espíritu Santo. La Misión es el despliegue dinámico del misterio de la presencia y de la acción de Cristo

y de su Espíritu en la Iglesia. Por eso, “la Iglesia peregrinante es misionera por su propia naturaleza”<sup>3</sup>.

¿Cuál es el contenido esencial de la Misión? La Iglesia en la Tierra, mientras camina hacia el Reino consumado, busca la gloria de Dios y la salvación de los hombres. Bajo este segundo aspecto,

... la misión de la Iglesia —afirma el Concilio—, tiende a la salvación de los hombres, que se alcanza mediante la fe en Cristo y por su gracia. Por tanto, el apostolado de la Iglesia y de todos sus miembros se dirige ante todo a manifestar al mundo con palabras y obras el mensaje de Cristo y a comunicarle su gracia<sup>4</sup>.

La Misión es, pues, la oferta del Evangelio de salvación dirigida a la humanidad<sup>5</sup>. La Misión se lleva a cabo de tres formas: el anuncio y testimonio del Evangelio (*kerygma-martyria*), la celebración sacramental de la salvación (*leiturgia*), y el servicio de la caridad (*diakonia*). La Iglesia *anuncia* el Evangelio a todas las naciones, *bautizando* en el nombre de la Trinidad a los que se *convierten* a Cristo, y *enseñándoles a vivir* según sus enseñanzas. El anuncio de la Palabra es la primera de esas tareas, pues el anuncio hace posible la fe y, con ella, la conversión y la justificación<sup>6</sup>. La celebración de los sacramentos comunica la gracia anunciada, otorga la nueva vida en Cristo y sostiene la Iglesia como comunidad de santificados<sup>7</sup>. La fe y la gracia fructifican en el testimonio y vida de los bautizados, que es la forma principal de transformación del mundo con el espíritu cristiano<sup>8</sup>.

Las tres tareas mencionadas —anuncio, celebración y vida— resumen el contenido esencial de la Misión. Mediante ellas la Iglesia hace presente a Cristo que sigue atrayendo a todos los hombres hasta hacerlos participar de su vida gloriosa<sup>9</sup>. Las tres son el ejercicio del Sacerdocio profético y regio de Cristo, actualizado en la Iglesia y en cada cristiano, según las vocaciones y los dones de cada uno. Las tres son comunes a la

Iglesia entera, y cada uno de sus miembros las realiza según su vocación eclesial. Hay en la Iglesia “diversidad de ministerios, pero unidad de misión”<sup>10</sup>.

Debemos añadir que la Misión —anuncio, celebración y vida— se lleva a cabo en dos direcciones, “hacia afuera de la Iglesia” (*ad extra Ecclesiae*), y “hacia adentro de la Iglesia” (*ad intra Ecclesiae*). La Misión se orienta a *generar* la Iglesia donde todavía no está presente; y se orienta, allí donde está presente, a su *crecimiento* como Iglesia.

### **La dimensión “ad extra Ecclesiae” de la Misión**

Desde Jerusalén la Iglesia se extendió mediante el anuncio del Evangelio a quienes no creían en Cristo. Cuando la Iglesia se dirige a las *naciones*, a las *gentes* en sentido bíblico, realiza lo más originario del Evangelio. Es el primer anuncio del Evangelio a los no cristianos y la invitación a la conversión a Cristo.

Esta actividad *ad gentes* tiene por objeto, dice el Concilio, “la evangelización y la plantación de la Iglesia en los pueblos o grupos humanos en los cuales no ha arraigado todavía”<sup>11</sup>. Con la aceptación del Evangelio por la fe y el bautismo, comienza la iniciación cristiana, y se inicia la *génesis* de una Iglesia local, que luego crece y se desarrolla con los medios suficientes para sostener la vida y la misión de la Iglesia. Se constituyen Iglesias dotadas de vida propia, a fin de que en todo lugar de la tierra, en todo pueblo, en toda civilización, se haga presente de manera visible la Iglesia católica<sup>12</sup>.

Tan esencial es esta actividad en la Iglesia que habitualmente la Misión se ha identificado sin más con las “misiones” (en plural), es decir, con el anuncio del Evangelio a los pueblos que profesan otras creencias en los llamados “territorios de misión”. La actividad *ad gentes* ha de tener en cuenta a las

religiones no cristianas. Así lo hizo el Concilio en la Declaración *Nostra aetate*. Ahora bien, las *gentes* también son los “grupos humanos” que se encuentran en lugares de tradición cristiana y son creyentes de otras religiones<sup>13</sup>, o bien se caracterizan por la no creencia en general. La Const. past. *Gaudium et spes* prestó atención a la no creencia en sus variadas formas (indiferentismo, agnosticismo, ateísmo, etc.).

### **La dimensión *ad intra Ecclesiae* de la Misión**

La Misión no se agota en la actividad *ad gentes*. La Misión terminará solo cuando la Iglesia haya concluido su estado de peregrinación, y siendo entonces Dios todo en todas las cosas, reine la perfecta unidad de los hijos de Dios. Por eso, la Iglesia se encuentra en un perenne “estado de misión” en relación con sus propios miembros. El Evangelio es una llamada permanente al crecimiento en la fe y en la comunión con Dios, ya que “no se salva aunque esté incorporado a la Iglesia quien, no perseverando en la caridad, permanece en el seno de la Iglesia ‘en cuerpo’, pero no ‘en corazón’”<sup>14</sup>. Esta “permanente evangelización” se realiza en el seno de la Iglesia mediante la catequesis, la predicación, la celebración de los sacramentos, el ejercicio de la caridad, etc. Esta actividad *ad intra* de la Iglesia, a diferencia de la tarea *ad gentes*, suele llamarse *pastoral*, aunque tiene como sujeto a la Iglesia entera, no solo a los pastores.

Un aspecto de esta tarea es la promoción de la unidad cristiana. La Iglesia tiene una responsabilidad hacia quienes, incorporados por el bautismo a Cristo, se honran con el nombre de cristianos, y a quienes los católicos reconocen como hermanos. La actividad *ecuménica* es la forma que adquiere la actividad *ad intra* de la Iglesia ante las divisiones cristianas. La ruptura de la unidad es consecuencia de la condición

humana herida por el pecado, y es contraria al designio divino de unidad (cfr. Jn 17, 11); por tanto, la división es algo que debemos superar. Pero mientras persiste forma parte de la Misión de la Iglesia la responsabilidad de promover la unidad visible de todos los cristianos.

En resumen, las dos formas principales de la Misión son la actividad *ad gentes*, que es el anuncio del Evangelio a los no cristianos en orden a la génesis de la Iglesia donde no está implantada; y la actividad *pastoral y ecuménica*, que tiene como objeto la edificación y el crecimiento interno de la Iglesia y la *unitatis redintegratio* de los cristianos. Estas distinciones no proceden del contenido de la Misión, que es siempre permanente, sino de las circunstancias variables de sus destinatarios. Como decíamos al inicio, la manera de llevar a cabo la Misión varía según el lugar y el momento histórico. En este contexto surge la Nueva Evangelización, que es “nueva” en virtud de las “nuevas” situaciones que encuentra la Misión.

## **La nueva evangelización**

Bajo cierto aspecto, la Nueva Evangelización no constituye en rigor una nueva tarea que se suma a las ya mencionadas. En un primer momento Juan Pablo II la describió más bien como una nueva manera de llevar a cabo la evangelización: una forma “nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión”<sup>15</sup>. En este sentido, la novedad afecta a las comunidades cristianas y a los evangelizadores:

... Hacen falta heraldos del Evangelio expertos en humanidad, que conozcan a fondo el corazón del hombre, que tomen parte en sus alegrías y esperanzas, en sus angustias y tristezas, y sean al mismo tiempo contemplativos enamorados de Dios. Por eso hacen falta nuevos santos. [...] Debemos pedir al Señor que aumente el espíritu de santidad de la Iglesia y nos envíe nuevos santos para evangelizar el mundo de hoy<sup>16</sup>.

Bajo otro aspecto, en cambio, la novedad se refiere no tanto a los evangelizadores, sino a los destinatarios de la Misión. La evangelización es “nueva” porque sucede en circunstancias hasta ahora desconocidas, principalmente la pérdida de los referentes cristianos en lugares donde la Iglesia está presente desde siglos. En 1975 Pablo VI, en la Exhortación *Evangelii nuntiandi*, se había referido a los países de vieja tradición cristiana, donde era necesario proponer de nuevo el primer anuncio a los bautizados no practicantes que viven al margen de la fe<sup>17</sup>. Según Juan Pablo II, estos “nuevos” destinatarios —cuantitativamente numerosos— hacen que la nueva evangelización sea:

... una situación intermedia [entre la actividad *ad gentes* y la actividad *pastoral*] que se da en países de antigua cristiandad, pero a veces también en las Iglesias más jóvenes, donde grupos enteros de bautizados han perdido el sentido vivo de la fe o incluso no se reconocen ya como miembros de la Iglesia, llevando una existencia alejada de Cristo y de su Evangelio. En este caso es necesaria una “nueva evangelización” o “reevangelización”<sup>18</sup>.

Esta nueva situación hace superar las fronteras tradicionales de la Misión. Durante siglos las “misiones”, entendidas como “territorios de misión”, eran el lugar exclusivo de la actividad *ad gentes*. En la actualidad, debido a los intercambios globales, en muchos lugares del mundo conviven católicos, católicos no practicantes, alejados de la fe, cristianos no católicos, miembros de otras religiones y no pocos increyentes. Por eso Juan Pablo II afirmaba que:

... no es fácil definir los confines entre atención pastoral a los fieles, nueva evangelización y actividad misionera específica, y no es pensable crear entre ellas barreras o recintos estancados, [pues] hay una real y creciente interdependencia entre las diversas actividades salvíficas de la Iglesia: cada una influye en la otra, la estimula y la ayuda<sup>19</sup>.

La nueva evangelización se asemeja en parte a la tradicional tarea misionera, pues se trata de llevar el primer anuncio o un nuevo anuncio en el seno de las Iglesias de antigua cristiandad, en las que “grupos enteros de bautizados —decía Juan Pablo II— han perdido el sentido vivo de la fe, o no se reconocen ya como miembros de la Iglesia [...], necesitan una ‘nueva evangelización’”<sup>20</sup>. De otra parte, la nueva evangelización es algo singular, porque tales personas están afectadas por un ambiente social y cultural de *rechazo* de la fe, que es novedoso por su extensión, y requiere una tarea específica también de índole cultural y social<sup>21</sup>. Por esta razón, observaba Juan Pablo II, no es posible

... equiparar la situación de un pueblo que no ha conocido nunca a Jesucristo con la de otro que lo ha conocido, lo ha aceptado y después lo ha rechazado, aunque haya seguido viviendo en una cultura que ha asimilado en gran parte los principios y valores evangélicos. Con respecto a la fe, son dos situaciones sustancialmente distintas<sup>22</sup>.

Ese rechazo de la fe plantea llevar a cabo la Misión en contextos que algunos han llamado poscristianos.

## Una situación poscristiana

Precisamente, el Consejo Pontificio para la Promoción de la Nueva Evangelización es la respuesta a esta nueva situación. En el documento fundacional del Consejo, decía Benedicto XVI:

En nuestro tiempo, uno de sus rasgos singulares ha sido afrontar el fenómeno del *alejamiento de la fe*, que se ha ido manifestando progresivamente en sociedades y culturas que desde hace siglos estaban impregnadas del Evangelio [...] se ha verificado una pérdida preocupante del *sentido de lo sagrado*, que incluso ha llegado a poner en tela de juicio los fundamentos que parecían indiscutibles, como la fe en un Dios creador y providente, la revelación de Jesucristo único salvador y la comprensión común de las experiencias fundamentales del hombre como nacer, morir, vivir en una familia, y la referencia a una ley moral natural<sup>23</sup>.

El Papa prolonga su descripción mencionando el “gran número de personas que recibieron el bautismo, pero viven al margen de toda vida cristiana”, que “se han alejado de la fe” en “países y naciones, en los que en un tiempo la religión y la vida cristiana fueron florecientes y capaces de dar origen a comunidades de fe viva y operativa”, pero entre las cuales sucede un “continuo difundirse del indiferentismo, del laicismo y del ateísmo”<sup>24</sup>.

En consecuencia, nos encontramos hoy en una situación ambigua. De una parte, las raíces cristianas siguen operativas en muchos lugares, y hay elementos positivos y manifestaciones de gran vitalidad de la Iglesia (movimientos de renovación espiritual, de piedad popular, de obras de caridad, de responsabilidad social, etc.). A la vez, en no pocas naciones tradicionalmente cristianas esas raíces se encuentran debilitadas, se ha roto la cadena tradicional de transmisión de la fe en la familia, la educación y la sociedad. La secularización se expande y aparece una increencia cerrada al sentido religioso, unida al rechazo de un Evangelio aceptado durante siglos. El abandono de la fe, que siempre ha sucedido en alguna medida, viene acompañado de un rechazo social y cultural novedoso por su extensión e intensidad.

A mi juicio, estamos ante un “signo de los tiempos” que reclama, siguiendo el impulso del Concilio, un serio esfuerzo de renovación primeramente de los propios cristianos.

## **La Nueva Evangelización y la renovación de la vida cristiana**

En efecto, al erigir el Consejo Pontificio para la Promoción de la Nueva Evangelización Benedicto XVI afirmaba “que lo que necesitan todas las Iglesias que viven en territorios tradicionalmente cristianos es un

renovado impulso misionero”. Este renovado impulso misionero requiere comunidades evangelizadoras, lo cual —seguía diciendo el Papa—

... presupone, primero que todo, una constante renovación en su seno, un continuo pasar, por decirlo así, de evangelizada a evangelizadora [...]. Ciertamente urge en todas partes rehacer el entramado cristiano de la sociedad humana. Pero la condición es *que se rehaga la trabazón cristiana de las mismas comunidades eclesiales* que viven en estos países o naciones<sup>25</sup>.

La nueva evangelización supone, en primer lugar, una llamada a cada comunidad y a cada uno de sus miembros para “evangelizarse” y renovarse a fondo. A continuación mencionamos solo algunos aspectos de esta renovación.

### Una renovación espiritual y formativa

Rehacer la “trabazón cristiana de las comunidades eclesiales” requiere una renovación espiritual con el fin de recuperar la convicción de que el estado habitual de un cristiano ha de ser el “estado de misión”, en virtud de una auténtica adhesión personal a la fe. Lo cual presupone un serio proceso formativo para conocer y proponer explícitamente la fe en Jesucristo. El Catecismo de la Iglesia Católica, por ejemplo, ofrece un valioso instrumento para renovar el vigor evangelizador, pues es necesaria una sólida fundamentación de la fe. No es posible evangelizar si decae o se debilita la convicción sobre la verdad y la bondad del Evangelio.

A este respecto, habría que tener en cuenta si “desde hace mucho tiempo se ha ido creando una situación en la cual, para muchos fieles, no está clara la razón de ser de la evangelización”<sup>26</sup>. Es evidente que todo lo que desactive el

fundamento de la evangelización hiere el corazón de la existencia y la misión de la Iglesia. Resulta urgente, por tanto, consolidar la inteligencia creyente. El pluralismo relativista lleva a no pocos cristianos al abandono del anuncio del Evangelio, con la idea de que todos los caminos humanos — religiosos o no— son igualmente válidos en la medida en que promuevan la justicia, la paz, la libertad, la solidaridad. En un mundo lleno de cosmovisiones que relativizan toda pretensión de verdad, la fe cristiana se ve reducida a una opinión entre otras. De manera que crece el malestar o el temor de presentar la fe con pretensiones de verdad. Habría que interrogarse hasta qué punto ha calado la idea de que anunciar el Evangelio y a Cristo como Camino, Verdad y Vida supone una arrogancia intolerante en el contexto pluralista actual. Si existen perplejidades o vacilaciones de que la revelación de Dios en Cristo es el camino ofrecido a la humanidad para alcanzar la plenitud de la verdad religiosa, entonces no tendría sentido empeñarse en el anuncio evangelizador: “¿para qué anunciar el Evangelio, ya que todo hombre se salva por la rectitud del corazón?”, se preguntaba Pablo VI haciéndose eco de esas dudas e incertidumbres<sup>27</sup>.

#### Formar en la específica experiencia cristiana

Ante ese riesgo real, hay que clarificar la “pretensión de verdad” de la fe cristiana. Es necesaria una apología de la fe que preste seguridad y certeza a los creyentes<sup>28</sup>. El anuncio del Evangelio no es una oferta cualquiera ante la cual se pueda permanecer indiferente, sino que nos sitúa ante la grave cuestión de la verdad que salva. La verdad del cristianismo significa que en Cristo se ha dado la manifestación definitiva e insuperable de Dios, universalmente válida para todos los tiempos. Jesús es el Hijo de Dios, único mediador entre Dios y

los hombres. En Él se han cumplido las promesas de salvación hechas en el Antiguo Testamento a la humanidad. En Cristo hemos recibido la revelación definitiva de Dios que responde a las aspiraciones profundas del hombre. Todos los legítimos esfuerzos humanos en la búsqueda de la verdad se incluyen y alcanzan su plenitud en Cristo. Por ello, la experiencia cristiana no es intercambiable con cualquier otra. La salvación cristiana es cualitativamente distinta de toda experiencia humana o religiosa, porque la Iglesia es portadora para la humanidad del encuentro histórico con Jesús Resucitado, que no se da en otras experiencias religiosas. La Iglesia hace inmediata y actual a cada generación la nueva forma de existencia configurada a la de Jesús, la comunión con el Hijo resucitado, la comunión con el Dios de la vida.

Evangelizar es la consecuencia de quien cree que Jesús en persona es el gran don que Dios nos ha regalado en su Hijo a la humanidad. Es un don entrar en la amistad de Jesucristo, vivir la comunión con el Hijo resucitado. Un don que, por su propia naturaleza, no se impone, sino que se recibe agradecidamente en libertad<sup>29</sup>. Es cierto que “en las sociedades occidentales —observa Benedicto XVI— se hace cada vez más difícil hablar de manera sensata de ‘salvación’. Sin embargo, la salvación —la liberación de la realidad del mal y el don de una vida nueva y libre en Cristo— está en el corazón mismo del Evangelio”<sup>30</sup>. Por eso, “el anuncio y el testimonio del Evangelio son —continúa Benedicto XVI— el primer servicio que los cristianos pueden dar a cada persona y a todo el género humano, por estar llamados a comunicar el amor de Dios, que se manifestó plenamente en el único Redentor del mundo, Jesucristo”<sup>31</sup>. “Si damos a los hombres —concluye el Pontífice— solo conocimientos, habilidades, capacidades técnicas e

instrumentos, les damos demasiado poco”<sup>32</sup>. Por ello, “toda persona tiene derecho a escuchar la ‘Buena Nueva’ de Dios que se revela y se da en Cristo, para realizar en plenitud la propia vocación”<sup>33</sup>.

# Bibliografía

- Benedicto XVI, *Discurso a los participantes en el Congreso organizado por la Congregación para la Evangelización de los Pueblos*, con motivo del 40º aniversario del Decreto conciliar “Ad Gentes” (11-III-2006): AAS 98 (2006), 334.
- Benedicto XVI, *Homilía durante la Santa Misa en la explanada de la Nueva Feria de Munich* (10-IX-2006): AAS 98 (2006), 710.
- Clavell, L., *La crisi della verità e l’anuncio della fede*, en *Aquinas* 49 (1998), 583-595.
- Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal acerca de algunos aspectos de la evangelización* (3-XII-2007), núm. 10.
- Const. dogm. *Lumen Gentium*.
- Const. pastoral *Gaudium et Spes*.
- Cottier, G., *Il cammino verso la fede: la praeparatio evangelica e i praeambula fidei*, en *Aquinas* 49 (1998), 597-605.
- Decr. Ad Gentes.
- Decr. Apostolicam actuositatem.
- Documentos del Concilio Vaticano II, en [www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican.../index\\_sp.htm](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican.../index_sp.htm)
- Juan Pablo II, *Discurso a la XIX Asamblea ordinaria del Celam*, Puerto-Príncipe (Haití), 9-III-1983, [w2.vatican.va/...ii/.../1983/.../hf\\_jp-ii\\_spe\\_19830309\\_assemblea-celam.h...](http://w2.vatican.va/...ii/.../1983/.../hf_jp-ii_spe_19830309_assemblea-celam.h...)
- Juan Pablo II, *Discurso al Simposio del Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa*, 11-X-1985.
- Pablo VI, Enc. *Evangelii nuntiandi*, 8-XII-1975, n. 80.

---

<sup>1</sup> Cfr. Const. pastoral *Gaudium et Spes*, núms. 4, 11, 44.

<sup>2</sup> Decr. *Apostolicam actuositatem*, núm. 3.

<sup>3</sup> Decr. *Ad Gentes*, núm. 2.

<sup>4</sup> Decr. *Apostolicam actuositatem*, núm. 6.

<sup>5</sup> Cfr. Decr. *Ad Gentes*, núm. 7; cfr. Const. dogm. *Lumen Gentium*, núms. 13,15-17.

<sup>6</sup> Cfr. Const. dogm. *Lumen Gentium*, núms. 9-48; Decr. *Apostolicam actuositatem*, núm. 6.

<sup>7</sup> Cfr. Const. dogm. *Lumen Gentium*, núms. 10-11.

<sup>8</sup> Cfr. Const. pastoral *Gaudium et Spes*, núms. 40-42; Decr. *Apostolicam actuositatem*, núms. 6 y 7.

<sup>9</sup> Cfr. Const. dogm. *Lumen Gentium*, núm. 48; Decr. *Ad Gentes*, núm. 9.

<sup>10</sup> Decr. *Apostolicam actuositatem*, núm. 2; cfr. Const. dogm. *Lumen Gentium*, núm. 32.

- 11 Decr. *Ad Gentes*, núm. 6.
- 12 Cfr. Decr. *Ad Gentes*, núm. 9; Const. dogm. *Lumen Gentium*, núm. 8.
- 13 Cfr. Decr. *Ad Gentes*, núm. 6.
- 14 Const. dogm. *Lumen Gentium*, núm. 14.
- 15 Juan Pablo II, *Discurso a la XIX Asamblea ordinaria del Celam*, Puerto-Príncipe (Haití), 9-III-1983, con referencia a la celebración del quinto centenario de la evangelización de América.
- 16 Juan Pablo II, *Discurso al Simposio del Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa*, 11-X-1985.
- 17 Cfr. Pablo VI, en la Exhortación *Evangelii nuntiandi*, 1975, nn. 52 y 56.
- 18 Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, n. 33.
- 19 Juan Pablo II, Encíclica. *Redemptoris missio*, n. 34.
- 20 Encíclica. *Redemptoris missio*, n. 33.
- 21 *Ibid.*, n. 30-34 y 85.
- 22 *Ibid.*, n. 37.
- 23 Benedicto XVI, Carta apost. en forma de “*motu proprio*” *Ubicumque et semper*, cit., prólogo (énfasis agregado).
- 24 *Ibid.*
- 25 *Ibid.*
- 26 Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal acerca de algunos aspectos de la evangelización* (3-XII-2007), n. 10.
- 27 Pablo VI, Encíclica, *Evangelii nuntiandi* (1976), n. 80.
- 28 Cfr. L. Clavell, La crisi della verità e l’annuncio della fede, en “*Aquinas*”, 49 (1998), pp. 583-595; G. Cottier, Il cammino verso la fede: la praeparatio evangelica e i praeambula fidei, en *ibid.*, pp. 597-605.
- 29 La verdad “no se impone de otra manera, sino por la fuerza de la misma verdad” (Decl. *Dignitatis humanæ*, n. 3). “La Iglesia prohíbe severamente que a nadie se obligue, o se induzca o se atraiga por medios indiscretos a abrazar la fe” (Decr. *Ad Gentes*, n. 13).
- 30 Así respondía el Papa a una de las preguntas planteadas en el encuentro con los obispos de Estados Unidos el 17-IV-2008, durante su viaje a ese país.
- 31 Benedicto XVI, *Discurso a los participantes en el Congreso organizado por la Congregación para la Evangelización de los Pueblos*, con motivo del 40º aniversario del Decreto conciliar “*Ad Gentes*” (11-III-2006): AAS 98 (2006), 334.
- 32 Benedicto XVI, *Homilía durante la Santa Misa en la explanada de la Nueva Feria de Munich* (10-IX-2006): AAS 98 (2006), 710.
- 33 Juan Pablo II, Encíclica *Redemptoris missio*, 7-XII-1990, n. 46, en [w2.vatican.va/...paul.../hf\\_jp-ii\\_enc\\_07121990\\_redemptoris-missio.html](http://w2.vatican.va/...paul.../hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html)

# LA EVANGELIZACIÓN HOY A LA LUZ DEL CONCILIO VATICANO II. EL PROTAGONISMO DE LOS LAICOS EN LA NUEVA EVANGELIZACIÓN A LA LUZ DE LA DOCTRINA CONCILIAR

*Pilar Río*

Facultad de Teología

Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma

## La nueva evangelización llama en causa a los laicos

Al reflexionar sobre la perspectiva desde la cual afrontar mi exposición, inmediatamente me vinieron a la memoria las consideraciones de una conocida escritora italiana.

Corría el mes de agosto de 2010, y en pleno *ferragosto* romano, cuando los periódicos —quizá por falta de novedades— acogen servicios que probablemente no publicarían en otros momentos del año, Susanna Tamaro comentaba con sorpresa la decisión de Benedicto XVI destinada a crear un nuevo organismo de la Curia romana: el Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización. El dicasterio, había explicado el Papa emérito hacía pocas semanas, sería erigido “con la tarea principal de promover una renovada evangelización en los países donde ya resonó el primer anuncio de la fe y están presentes Iglesias de antigua fundación, pero que están viviendo una progresiva secularización de la sociedad y una especie de ‘eclipse del sentido de Dios’”<sup>1</sup>. Actualmente, había hecho ver el Pontífice,

...hay regiones del mundo que aún esperan una primera evangelización; otras, que la recibieron, necesitan un trabajo más profundo; y hay otras en las que el Evangelio ha echado raíces durante mucho tiempo, dando lugar a una verdadera tradición cristiana, pero en las que en los últimos siglos —con dinámicas complejas— el proceso de secularización ha producido una grave crisis del sentido de la fe cristiana y de la pertenencia a la Iglesia<sup>2</sup>.

Benedicto XVI venía a decir que su decisión no respondía a motivaciones circunstanciales o estratégicas, sino a la misma naturaleza de la misión salvífica de la Iglesia que, siendo única —por su origen y finalidad—, adquiere formas diversas de actuación de acuerdo con las condiciones, situaciones o circunstancias en las que se realiza. La medida respondía, pues, al hecho de que esta diversificación operativa está asistiendo a una clara ampliación y complejidad de horizontes. En el seno de la única misión emerge una urgente tarea de frontera, que exige una acción, en parte misionera y en parte pastoral<sup>3</sup>, cuya delicada intervención tiene como destinatarios principales a “grupos enteros de bautizados [que] han perdido el sentido vivo de la fe o incluso no se reconocen ya como miembros de la Iglesia, llevando una existencia alejada de Cristo y de su Evangelio”<sup>4</sup>. De hecho, dos meses más tarde el Papa confiaba el impulso de esta empresa al Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización, si bien —explicó— su realización recae sobre la Iglesia en su conjunto<sup>5</sup>.

Las reacciones que levantó la decisión y que recogieron rápidamente los medios de comunicación no se hicieron esperar: más o menos positivas, de menor o mayor oportunidad, calado y espesor... pero también, alguna particularmente reflexiva y provocadora. En efecto, en un artículo publicado en la edición dominical de un periódico laico de gran difusión en Italia, la mencionada escritora se preguntaba: “¿De qué, de quién depende esta ‘grave crisis del sentido de la fe cristiana y

de la pertenencia a la Iglesia' de la que habla Benedicto XVI y a la que este dicasterio querría poner remedio?"<sup>6</sup>. Dejando de lado los elementos opinables de su respuesta, la escritora advertía que la situación en la que se encuentran tantos bautizados alejados de la fe y de la Iglesia, y también otros que deciden volver a la práctica religiosa, requiere cristianos que sean para las almas sedientas de nuestro tiempo,

...padres y madres espirituales, personas creíbles, que hayan recorrido un camino, que conozcan la complejidad y lo contradictorio de la vida y que, con humildad y paciencia, sepan acompañar a las personas a lo largo de esta senda, sin juzgar y sin pedir resultados. En el padre o en la madre espiritual no hay nada de nuevo, sino algo extraordinariamente antiguo: la sed de un alma que encuentra a otra que está en condiciones de ayudarla y de buscar el agua<sup>7</sup>.

La Tamaro no solo retrataba la novedad del horizonte que ha de afrontar la nueva evangelización, sino que también señalaba con acierto el camino —no simplemente estratégico— que debería seguir: la tarea interpela directamente a los fieles laicos y, por tanto, han de ser estos sus principales —aunque no exclusivos— protagonistas. Con otras palabras, los laicos han de pasar a primera fila. En efecto, como señaló repetidamente Juan Pablo II, la nueva evangelización requiere hombres y mujeres expertos en humanidad, creyentes de una pieza, auténticos testigos del Evangelio, dotados de un vivo sentido de pertenencia eclesial que hagan cercana la presencia materna de la Iglesia, invitando y acompañando a sus iguales a plantearse o a replantearse su adhesión a Cristo en la fe y su *sequela* en la comunidad cristiana<sup>8</sup>.

Ahora bien, conviene prestar particular atención al último rasgo. La crisis de pertenencia eclesial que caracteriza a los nuevos destinatarios de la acción evangelizadora de la Iglesia comporta no solo el enfriamiento o el distanciamiento respecto a la institución eclesial, sino la contestación o el abierto rechazo. De ahí que el anuncio de la fe a

estos cristianos refractarios se juega decididamente en un nuevo campo. No ya en el terreno propio de la jerarquía ni en el de las estructuras eclesíásticas —como pudo ser frecuente en épocas pasadas—, sino en el del encuentro personal y de amistad con los mismos cristianos. Son los fieles laicos quienes han de ser hoy “Evangelio vivo” para sus iguales y “la misma Iglesia” que vive entre las casas de los hombres<sup>9</sup>.

Resultan así extraordinariamente actuales, iluminantes y orientadoras estas palabras con las que el Concilio Vaticano II, punto de referencia fundamental de la nueva evangelización<sup>10</sup>, quiso recordar su condición eclesial y su responsabilidad en la misión:

Los laicos están especialmente llamados a hacer presente y operante a la Iglesia en aquellos lugares y circunstancias en que solo puede llegar a ser sal de la tierra a través de ellos. Así, todo laico, en virtud de los dones que le han sido otorgados, se convierte en testigo y simultáneamente en vivo instrumento de la misión de la misma Iglesia “en la medida del don de Cristo”<sup>11</sup>.

Es indudable que los lugares y las circunstancias a los que se refiere la Constitución *Lumen gentium* resultan hoy más cercanos y familiares que nunca. ¿Cómo no identificarlos con los variados ámbitos y situaciones en los que se desarrolla la existencia de los laicos y, por tanto —como el mismo Concilio afirmó—, con el lugar donde Dios los llama con vocación y misión divinas, siendo ahí testigos e instrumentos vivos de la acción salvífica de la Iglesia? El reconocimiento conciliar de la condición y de la misión eclesial de los laicos constituye, pues, una referencia irrenunciable y una brújula segura en la reflexión sobre la nueva evangelización y en la empresa de llevarla a cabo.

A esta importante contribución de la eclesiología conciliar dedicaremos, pues, el núcleo de nuestra exposición.

## **El reconocimiento conciliar de los laicos como**

## **presencia viva y operante de la Iglesia, Sacramento universal de salvación, en la entraña del mundo**

La convicción de que todos los cristianos —también los laicos— “son Iglesia”, que había ido progresivamente reafirmando en la vida y en la teología de la Iglesia del siglo XX, encontró acogida y solemne reconocimiento en los documentos conciliares; de modo particular en la Constitución dogmática *Lumen gentium* y en el Decreto *Apostolicam actuositatem*. Una lectura unitaria de ambos textos permite ver, efectivamente, que el Concilio Vaticano II mira a los laicos de un modo nuevo: como Iglesia viva que opera la salvación en la misma entraña del mundo. Esta visión, expuesta de modo solemne por vez primera en las enseñanzas de la Iglesia, encuentra asidero y expresión doctrinal en dos elementos: en el reconocimiento de la vocación cristiana de los laicos y del sacerdocio bautismal, y en la indicación de la índole secular como elemento caracterizador de su ser y de su misión eclesial.

### **Los laicos son Iglesia**

En el marco de la eclesiología conciliar los laicos “son Iglesia” —Iglesia misionera—, en virtud de su identidad cristiana y de su participación en el Sacerdocio regio y profético de Cristo, por los sacramentos del Bautismo y de la Confirmación. Este importante reconocimiento de su ser y de su misión, inseparablemente cristiana y eclesial, encuentra expresión en los capítulos I y II de la Constitución *Lumen gentium*, dedicada al Pueblo de Dios, y en su natural prolongación, que es el V, sobre la llamada universal a la santidad. Tanto el título del segundo

capítulo, el lugar que ocupa en la arquitectura del documento, como su mismo contenido, son decisivos.

Como es bien sabido, tras las objeciones presentadas al primitivo proyecto de la Constitución dogmática sobre la Iglesia (1962), la Comisión doctrinal del Concilio elaboró un segundo esquema (1963), dividido en un prólogo y cuatro capítulos, dedicados respectivamente al Misterio de la Iglesia (I), la Constitución jerárquica y en especial el episcopado (II); el Pueblo de Dios y en especial los laicos (III), y la vocación a la santidad en la Iglesia (IV). El boceto fue enviado a los padres conciliares acompañado de la propuesta de desmembrar en dos el tercer capítulo: uno quedaría dedicado al Pueblo de Dios en general y se situaría a continuación del primero, sobre el Misterio de la Iglesia; otro se concentraría en los laicos y seguiría al de la constitución jerárquica. La propuesta comprendía, por tanto, la operación de adelantar el capítulo sobre el Pueblo de Dios al de la Jerarquía, entre otras razones, con la clara intención de comenzar la presentación del Misterio de la Iglesia por los elementos comunes y no por los específicos, y de considerar estos desde la unidad de los primeros. La propuesta fue acogida por la asamblea y el capítulo sobre el Pueblo de Dios en general, aprobado unánimemente, encontró así su definitiva y significativa colocación en la *Lumen gentium*<sup>12</sup>.

La mencionada operación constituyó lo que muchos han llamado la “revolución copernicana” de la eclesiología conciliar. De un planteamiento que comenzaba por lo específico, como eran las diversas categorías de fieles —comenzando por la jerarquía y siguiendo por los laicos y los religiosos—, se pasó a otro que privilegiaba lo común: el Pueblo de Dios que abarca a todos —ministros sagrados, religiosos y laicos—, pues todos comparten la misma condición y dignidad

cristianas derivadas del Bautismo. Solo desde este sustrato fundamental común se podía considerar la diversidad de vocaciones y de funciones en la Iglesia en orden a la única misión. De hecho, la mayoría de los comentaristas subrayó que el capítulo II de la Constitución dogmática iba en la línea de la acentuación y de la precedencia de lo común en este Pueblo: o sea, la cualidad de discípulos de Cristo y la participación en su Sacerdocio (sacerdocio común) mediante el Bautismo y la Confirmación, la igual dignidad inherente a la existencia cristiana, la universal vocación a la santidad y al apostolado<sup>13</sup>. Como señalaba Ratzinger, el lugar del capítulo hacía ver que “en este Pueblo se dan diversos ministerios, pero fundamentalmente una sola vocación”<sup>14</sup>: la vocación cristiana *in Ecclesia*.

Pero la génesis y la ubicación del capítulo son inseparables de su contenido. En el conjunto del documento, este refleja la conciencia de la Iglesia acerca de la identidad y de la misión eclesial de todos los fieles cristianos y, por tanto, también de los laicos. De ahí el comentario de Congar:

La adquisición eclesiológica más nueva del Concilio reside en el capítulo 2 de la constitución *Lumen gentium*: “El pueblo de Dios”. Todos los fieles, radicalmente iguales en el plano de la cualidad y de las responsabilidades de la vida cristiana, participan de las tres funciones mesiánicas de Cristo sacerdote, rey y profeta. Por tanto, ya no existe un monopolio clerical<sup>15</sup>.

El teólogo francés venía a decir que la gran novedad era la de partir de una ontología de la gracia basada en la regeneración bautismal y de afirmar, desde ella, la igualdad de todos los cristianos en el plano fundamental: es decir, la condición de *christifidelis*. En virtud de la consagración bautismal que configura con Cristo Sacerdote, hace partícipes de su triple oficio e incorpora a su cuerpo —que es la Iglesia—, todos los fieles cristianos comparten la misma condición (identidad cristiana y eclesial), la misma dignidad (filial) y la misma llamada a

vivirlas en plenitud (santidad y misión). Por consiguiente, son ontológica y dinámicamente “Iglesia”; si bien, no son “toda” la Iglesia.

Así, el ámbito eclesiológico en el que el Concilio recupera y sitúa a los laicos es el del Pueblo de Dios, el de la comunidad cristiana en su conjunto. Estos, por tanto, ya no están “frente” a la Iglesia, sino “dentro” de ella; es más, “son Iglesia”. Una Iglesia vista en su unidad en el Espíritu (común vocación cristiana) y también en su diversidad, porque diversas son las vocaciones, los carismas, las gracias, las funciones y los ministerios que el mismo Espíritu suscita. De ahí que, al inicio del capítulo IV dedicado a los laicos, *Lumen gentium* afirme: “Todo lo que se ha dicho sobre el Pueblo de Dios se refiere sin distinción a los laicos, religiosos y clérigos”<sup>16</sup>, y que la descripción tipológica que se recoge en el número siguiente se efectúe precisamente a partir del Bautismo y de la condición de *christifidelis*: “Por laicos se entiende aquí a todos los cristianos, excepto los miembros del orden sagrado y del estado religioso. Son, pues, los cristianos que están incorporados a Cristo por el Bautismo, que forman el Pueblo de Dios y que participan de las funciones de Cristo: Sacerdote, Profeta y Rey”<sup>17</sup>.

Resulta así claro el solemne reconocimiento que la eclesiología conciliar otorga a la identidad y a la misión eclesial de los laicos por razón de su ontología bautismal, que designa con el término *christifidelis*, y de su inseparable dinamismo misionero, que denomina sacerdocio común. En consecuencia, los fieles laicos —en cuanto cristianos que son— no deben sentirse menos Iglesia que los pastores, los religiosos y consagrados, ya que en virtud del sacramento de la regeneración que los incorpora al Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo, y los unge para continuar la misión sacerdotal que el Padre confió a su Hijo Jesucristo, se puede decir que no solo pertenecen a la Iglesia sino

que “son” la misma Iglesia; una Iglesia que, a través de su presencia y acción visibles, anuncia y realiza con palabras y obras la salvación en Cristo.

De esta forma, las conocidas palabras que Pío XII pronunciara en 1946, encuentran en la doctrina conciliar plena confirmación y acabamiento: “ellos [los laicos] deben tener conciencia, cada vez más clara, no solo de que pertenecen a la Iglesia, sino de que son la Iglesia”<sup>18</sup>.

## **Los laicos “son Iglesia en medio del mundo”**

Según la eclesiología del Vaticano II, sin embargo, los laicos no son simplemente fieles cristianos, sino, precisamente, fieles laicos. Por consiguiente, el Concilio no se limita a reconocer que “son Iglesia” — Iglesia dotada de dinamismo misionero—, como todo miembro del Pueblo de Dios, sino que lo son según una modalidad propia y peculiar, que denomina “índole secular”. De hecho, *Lumen gentium* completa la descripción tipológica del laico incluyendo este elemento:

El carácter secular (*indoles saecularis*) es lo propio y peculiar de los laicos. [...] Los laicos tienen como vocación propia el buscar el Reino de Dios ocupándose de las realidades temporales y ordenándolas según Dios. Viven en el mundo, en todas y cada una de las profesiones y actividades del mundo y en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, que forman como el tejido de su existencia. Es ahí donde Dios los llama a realizar su función propia, dejándose guiar por el Evangelio para que, desde dentro, como el fermento, contribuyan a la santificación del mundo, y de esta manera irradiando fe, esperanza y amor, sobre todo con el testimonio de su vida, muestren a Cristo a los demás. A ellos de manera especial les corresponde iluminar y ordenar todas las realidades temporales, a las que están estrechamente unidos, de tal manera que estas lleguen a ser según Cristo, se desarrollen y sean para alabanza del Creador y redentor<sup>19</sup>.

Como se ve, el texto declina la común condición cristiana según el *proprium* (índole secular) de la fisonomía teológica y eclesial de los laicos. Como dirá Juan Pablo II, reafirmando la doctrina conciliar

relativa a este punto: “la *condición eclesial* de los fieles laicos se encuentra radicalmente definida por su *novedad cristiana* y caracterizada por su índole secular”<sup>20</sup>. Esta, como indica el tenor de los textos conciliares y el recurso al sustantivo “índole”, cualifica profunda e intrínsecamente al fiel cristiano como laico. El carácter secular, como también reafirmó el mismo Papa en la línea de este párrafo, no designa una mera situación sociológica o una simple presencia en el mundo carente de significado y valor cristiano, sino que constituye una nota positiva y propiamente teológica que modaliza la condición cristiana del laico<sup>21</sup>. La razón, como señala el Concilio, se debe a que esta índole deriva de una específica vocación divina: la llamada a “buscar el Reino de Dios ocupándose de las realidades temporales y ordenándolas según Dios”<sup>22</sup>. Esta vocación, que dice un modo concreto de relación cristiana al mundo —diversa del de los ministros y religiosos, como también precisará Juan Pablo II en *Christifideles laici*<sup>23</sup>—, es lo que determina su peculiar condición y misión eclesial.

Refiriéndose a la radicación carismática de la peculiar eclesialidad de los laicos reconocida por el Concilio, Villar explica que:

...por vocación divina su situación mundanal se constituye en verdadera vocación cristiana por la donación del Espíritu, que asigna a ese cristiano, con finalidad escatológica —para buscar el reino de Dios—, el lugar que ya tenía en el orden de la creación. “Allí son llamados por Dios para contribuir, desde dentro, a modo de fermento, a la santificación del mundo” (LG 31). [...] De esta manera, la vocación divina transforma en llamamiento carismático una situación humana, de modo que a ese cristiano el carisma del Espíritu le “devuelve” su lugar en el mundo en términos de misión. La secularidad, por tanto, no es adyacente al laico, no se superpone a su condición cristiana como fruto de su situación sociológica en el mundo. La “índole secular” cristiana de los laicos consiste en esa donación salvífico-escatológica que el Espíritu hace al sujeto cristiano de las *mismas* tareas del mundo en cuanto mundo, tareas en las que ya se encuentra inserto. Cuando eso sucede, en esa situación humana hay

donación de Dios, y el cristiano puede encontrarse en ella como vocación y mandato para la entrega y el servicio. Todavía más, crea en el cristiano laico esa peculiar vocación-misión y con ello determina su posición teológica en la Iglesia. El laico opera *desde dentro*, es decir, desde su inserción nativa y mantenida en la dinámica del mundo; y desde ella surge su peculiar posición *en la Iglesia*. El Señor otorga al fiel bautizado como tarea propia *in Ecclesia* la santificación *ab intra* de la situación y de la dinámica *in mundo* en la que se encuentra inserto<sup>24</sup>.

Consecuentemente, por tanto, la Constitución dogmática afirma que la “participación de los laicos en la misión salvífica de la Iglesia misma”<sup>25</sup> asume esta modalidad secular de actuación y de función, que es propia y peculiar de ellos. Por eso, su cooperación orgánica en la misión se ejerce tratando y ordenando según Dios los asuntos temporales *desde dentro* del mundo: es decir, allí donde Dios los ha llamado<sup>26</sup>. De ahí que el documento concluya:

Los laicos están especialmente llamados a hacer presente y operante a la Iglesia en aquellos lugares y circunstancias en que solo puede llegar a ser sal de la tierra a través de ellos. Así, todo laico, en virtud de los dones que le han sido otorgados, se convierte en testigo y simultáneamente en vivo instrumento de la misión de la misma Iglesia “en la medida del don de Cristo”<sup>27</sup>.

Aludiendo al sentido y al alcance de estas palabras, el teólogo belga G. Philips —autorizado comentador de la *Lumen gentium*— precisa:

...esta participación activa en la misión misma de la Iglesia no es simplemente ocasional o supletoria, de tal suerte que los seculares sean movilizados solo cuando el clero sea escaso o falto de posibilidades. La misión de los seculares que aquí se describe es su tarea normal y universal, puesto que en su calidad de miembros ellos “son” la Iglesia. Esta expresión de Pío XII les llena probablemente de satisfacción, pero les impone una tarea más pesada de lo que generalmente piensan.

Y añade, sacando interesantes consecuencias para el momento presente:

La conciencia vivida de esta vocación alcanza en nuestros días [...] una intensidad insospechada. La consideración se aplica en particular a la *característica específica* que califica a todos los seglares: les incumbe hacer efectiva, allí donde están, la presencia de la Iglesia, allí donde, sin ellos, la Iglesia no hallaría medio de cumplir su misión<sup>28</sup>.

Y concluye:

No hay, pues, lugar a duda: el seglar, como la Iglesia en su conjunto, actúa como un testigo e instrumento vivo, es decir, como un sacramento de salvación. La Iglesia cuenta con su palabra y con su gesto según la medida del don de Cristo otorgado a cada uno (Ef 4,7)<sup>29</sup>.

Como apuntábamos, estas consideraciones resultan particularmente válidas y actuales en este tiempo de nueva evangelización. Porque, en efecto, el Concilio afirma que los laicos han de actuar como parte viva del sacramento universal de salvación, que es la Iglesia, y que han de hacerlo —al igual que los ministros sagrados y los religiosos— según su propio don. Están llamados, pues, a realizar la misión salvífica en la diversidad de situaciones y circunstancias de sus contemporáneos —es decir, como misión *ad gentes*, tarea pastoral y ecuménica, y nueva evangelización—, precisamente de acuerdo con su “índole secular”. Este carácter, según hemos visto, connota intrínsecamente su modo propio y peculiar de ser *in Ecclesia* y de participar en la misión y, por tanto, su modo de llevar a cabo la oferta del Evangelio de la salvación a todos los hombres<sup>30</sup>, mediante el anuncio y el testimonio del Evangelio (*kerigma-martyria*), la celebración de los sacramentos (*leiturgia*) y el servicio de la caridad (*diakonia*). Por tanto, han de desplegar estas tres acciones —que constituyen el contenido esencial de la misión— allí donde Dios los llama y envía: en la misma entraña del mundo, donde la fuerza renovadora del Evangelio solo puede hacerse presente a través de ellos.

En esta línea, resultan altamente orientadoras estas palabras del Decreto *Apostolicam actuositatem*:

La misión de la Iglesia tiene como fin la salvación de los hombres, la cual hay que conseguir con la fe en Cristo y con su gracia. Por tanto, el apostolado de la Iglesia y de todos sus miembros se ordena en primer lugar a manifestar al mundo con palabras y obras el mensaje de Cristo y a comunicar su gracia. Todo esto se lleva a cabo principalmente por el ministerio de la palabra y de los sacramentos, encomendado de forma especial al clero, y en el que los seglares tienen que desempeñar también un papel de gran importancia para ser cooperadores de la verdad (3 Jn 8). En este orden se complementan mutuamente el apostolado seglar y el ministerio pastoral.

Y, a continuación, añade una afirmación de enorme interés en la tarea de la nueva evangelización:

Son innumerables las ocasiones que tienen los seglares para ejercitar el apostolado de la evangelización y de la santificación. El mismo testimonio de la vida cristiana y de las buenas obras realizadas con espíritu sobrenatural tiene eficacia para atraer a los hombres hacia la fe y hacia Dios. [...] Este apostolado, sin embargo, no consiste solo en el testimonio de vida. El verdadero apóstol busca ocasiones para anunciar a Cristo con la palabra, ya a los no creyentes, para llevarlos a la fe; ya a los fieles, para instruirlos, confirmarlos y estimularlos a mayor fervor de vida<sup>21</sup>.

Y, podríamos añadir: ya a los cristianos alejados de la fe y de la comunidad cristiana, para renovar en ellos el don recibido e invitarlos a recomponer los lazos familiares con la Iglesia.

## **Conclusión**

Los signos de los tiempos interpelan a la Iglesia en su conjunto y —nos atreveríamos a decir—, de modo particular, a los laicos. El rápido avance del proceso de secularización que ha llevado a la grave crisis del sentido de la fe cristiana y de la pertenencia a la Iglesia en tantos bautizados los apremia a tomar conciencia de su ser Iglesia misionera en la entraña del mundo, testigos e instrumentos vivos del sacramento universal de

salvación allí donde solo ellos pueden hacerla presente y operante: es decir, en aquellos ámbitos y tareas del mundo que constituyen los escenarios de la nueva evangelización.

Los laicos pueden y deben estar en la línea más avanzada de esta apasionante misión, acercando la presencia materna de la Iglesia a sus parientes, colegas y amigos, y, a través de esa presencia, el encuentro con Cristo. Sin embargo, no han de olvidar que, para hacerlo, requieren una profunda toma de conciencia de la llamada a la plenitud de la santidad y al apostolado según su propia vocación, el trato constante con el Pan y la Palabra, una sólida formación en la fe, competencia profesional y unidad de vida.

De este modo, enseña san Josemaría —en plena sintonía con la doctrina conciliar—, el laico

...sabrà hacer de su vida diaria un testimonio de fe, de esperanza y de caridad; testimonio sencillo, normal, sin necesidad de manifestaciones aparatosas, poniendo de relieve —con la coherencia de su vida— la constante presencia de la Iglesia en el mundo, ya que todos los católicos son ellos mismos Iglesia, pues son miembros con pleno derecho del único Pueblo de Dios<sup>32</sup>.

# Bibliografía

- Antón, A., “El capítulo del pueblo de Dios en la eclesiología de la comunidad”, en *Estudios Eclesiásticos*, 42 (1967), 155-181.
- Benedicto XVI, Carta ap. en forma de Motu proprio *Ubicumque et semper*, 21-IX-2010.
- Benedicto XVI, *Homilía en las Primera Vísperas de la Solemnidad de los Apóstoles san Pedro y san Pablo*, 28-VI-2010.
- Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium* (LG), núm. 33.
- Congar, Y., “La Iglesia como pueblo de Dios”, en *Concilium*, 1 (1965), 10-11.
- Congar, Y., *A mis hermanos*, Salamanca, 1969.
- Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio* (RM), núm. 33.
- Juan Pablo II, *Homilía en el Santuario de Santa Cruz de Mogila* (Polonia), 8-VI-1979. Juan Pablo II, *Discurso a la asamblea del Celam* (Port-au-Prince, Haití), 9-III-1983.
- Philips, G., *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la constitución “Lumen gentium”*, II, Barcelona, 1969.
- Pío XII, *Discurso a los nuevos cardenales*, en AAS 38 (1946), 149.
- Ratzinger, J., *Vorgeschichte und Absicht der Konstitution*, en *Konstitution über die Kirche*, Munster, 1965.
- San Josemaría Escrivá, *Es Cristo que pasa*, núm. 53.
- Tamaro, Susanna, *Se la Chiesa non ha più padri*, en *Il Corriere della Sera*, 2-VIII-2010.
- Villar, J. R., “Las posiciones personales en la estructura de la Iglesia”, en R. Pellitero (dir.), *Los laicos en la eclesiología del Concilio Vaticano II. Santificar el mundo desde dentro*, Madrid, 2006.

---

<sup>1</sup> Benedicto XVI, *Homilía en las Primera Vísperas de la Solemnidad de los Apóstoles San Pedro y San Pablo*, 28-VI-2010.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Cfr. Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio* [RM], núm. 33.

<sup>4</sup> RM, 33.

<sup>5</sup> Cfr. Benedicto XVI, Carta ap. en forma de Motu proprio *Ubicumque et semper*, 21-IX-2010.

<sup>6</sup> Susanna Tamaro, *Se la Chiesa non ha più padri*, en *Il Corriere della Sera*, 2-VIII-2010, 29.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Emblemáticas son estas conocidas palabras del discurso que Juan Pablo II dirigió al Simposio del Consejo de las Conferencias episcopales de la “vieja Europa”, el 11 de octubre de 1983: “Hacen falta heraldos del

Evangelio expertos en humanidad que conozcan a fondo el corazón del hombre, que tomen parte en sus alegrías y esperanzas, en sus angustias y tristezas, y sean al mismo tiempo contemplativos enamorados de Dios. Por eso hacen falta nuevos santos. Los grandes evangelizadores de Europa fueron santos. Debemos pedir al Señor que aumente el espíritu de santidad de la Iglesia y nos envíe nuevos santos para evangelizar el mundo de hoy”.

9 Parafraseamos la hermosa expresión que Juan Pablo II utiliza para referirse a la parroquia. Cfr. Exh. Ap. Christifideles Laici (ChL), 26 y 27.

10 Así lo señaló Juan Pablo II, desde el mismo inicio de su pontificado, cuando comenzó a hablar sobre la necesidad de emprender una nueva evangelización. Cfr., por ejemplo: *Homilía en el Santuario de Santa Cruz de Mogila* (Polonia), 8-VI-1979; *Discurso a la asamblea del Celam* (Port-au-Prince, Haití), 9-III-1983.

11 Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium* (LG), núm. 33.

12 Sobre la génesis del c. II de *Lumen gentium* puede verse A. Antón, “El capítulo del pueblo de Dios en la eclesiología de la comunidad”, en *Estudios Eclesiásticos*, 42 (1967), 155-181.

13 Cfr. Y. Congar, “La Iglesia como pueblo de Dios”, en *Concilium*, 1 (1965), 10-11; A. Antón, “El capítulo del pueblo de Dios en la eclesiología de la comunidad”, *op. cit.*, p. 181.

14 J. Ratzinger, *Vorgeschichte und Absicht der Konstitution*, en *Konstitution über die Kirche*, Munster, 1965, p. 12, cit. en *ibid.*

15 Y. Congar, *A mis hermanos*, Salamanca, 1969, p. 191.

16 LG, 30.

17 *Ibid.*, p. 31.

18 Pío XII, *Discurso a los nuevos cardenales*, 20-II-1946, en AAS 38 (1946), 149.

19 LG, 31.

20 ChL, 15, donde remite a LG, 31 [las cursivas son del texto].

21 *Ibid.*

22 LG, 31.

23 Cfr. ChL, 15.

24 J. R. Villar, Las posiciones personales en la estructura de la Iglesia, en R. Pellitero (dir.), *Los laicos en la eclesiología del Concilio Vaticano II. Santificar el mundo desde dentro*, Madrid, 2006, pp. 20-21.

25 LG 33.

26 Cfr. LG 31.

27 LG 33.

28 G. Philips, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la constitución “Lumen gentium”*, II, Barcelona, 1969, pp. 33-34.

29 Philips, *op. cit.*, pp. 33-34.

30 Cfr. AA 2, 5 y 6.

31 AA, 6.

32 San Josemaría Escrivá, *Es Cristo que pasa*, núm. 53.

# POSIBILIDAD Y LÍMITES DEL CONOCIMIENTO RACIONAL DE DIOS, SEGÚN LA CONSTITUCIÓN PASTORAL *GAUDIUM ET SPES*

Miguel Pérez de Laborda

Facultad de Filosofía

Universidad Pontificia de la Santa Cruz

## Del Vaticano I al Vaticano II

Para comprender en su contexto lo que el Concilio Vaticano II ha dicho acerca del ateísmo es necesario tener presente cómo fue tratada esta cuestión en el Vaticano I.

En torno a la posibilidad de conocer racionalmente a Dios, el primer Concilio Vaticano tiene una doble preocupación, que se corresponde con dos posiciones extremas, íntimamente conectadas: el ateísmo y el fideísmo. Como es sabido, ambas posiciones tienen en común no aceptar que la razón humana (por sí sola, añadirá el fideísmo) pueda llegar a conocer a Dios.

En el primer canon del Vaticano I (“Sobre Dios creador de todas las cosas”) se condena muy explícitamente toda forma de ateísmo: “Si alguno negare al único Dios verdadero, creador y señor de las cosas visibles e invisibles: sea anatema”. A continuación, se condenan también diversos modos de pensar que se consideran formas más o menos claras de ateísmo: naturalismo, materialismo, deísmo, panteísmo, etc.

Pero se condena también toda posición *fideísta*, que niegue que Dios puede ser *racionalmente* conocido: “La misma Santa Madre Iglesia

sostiene y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza a partir de las cosas creadas con la luz natural de la razón humana". El texto del Concilio cita a continuación este conocido versículo de san Pablo, que ha estado siempre presente en todo desarrollo de la doctrina cristiana en torno a la posibilidad de conocer a Dios: "Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de lo creado" (Rom 1, 20).

En su magnífico libro sobre el ateísmo, *Drama del hombre y misterio de Dios*, Cornelio Fabro ha señalado con claridad qué cambio de perspectiva se había dado en el casi un siglo transcurrido entre los dos concilios vaticanos: "El Concilio Vaticano I puede considerarse como el diálogo de la Iglesia consigo misma y una enérgica llamada a sus hijos para evitar los errores y defenderse de las sollicitaciones del pensamiento moderno y de las *angustiae temporum*". Al contrario, el Vaticano II no es un diálogo interior a la propia Iglesia, sino que "quiere dirigirse al mundo", hablando sobre el ateísmo tanto a los cristianos como a los propios ateos: el concilio "pretende iluminar a los fieles sobre la situación del ateísmo, considerado ya como tipo y trasfondo de una civilización y cultura que a todos circunda y asedia"<sup>1</sup>, y, al mismo tiempo, "se dirige con un especial sentido de comprensión a los ateos, quienes suelen ser víctimas de situaciones particulares y difíciles de las que no les es siempre fácil liberarse"<sup>2</sup>.

## **La cuestión del ateísmo en el Concilio Vaticano II**

El problema del ateísmo estuvo muy presente en la mente de Pablo VI, ya desde el inicio de su pontificado. En su primera encíclica, *Ecclesiam suam* (6 de agosto de 1964) llega incluso a sostener que el ateísmo "es el fenómeno más grave de nuestro tiempo", afirmando después que

precisamente por ello se hace necesario abrir un diálogo con él. En su discurso final (7 diciembre 1965) el Papa nos da también una importante indicación acerca de lo que el Concilio ha intentado hacer, hablando del ateísmo: según Pablo VI, el Concilio no ha buscado la lucha, el combate, no ha lanzado anatemas, sino que, como el Buen Samaritano, no ha rehusado venir al encuentro del *humanismo laico* (ateo), y lo ha hecho presentando una nueva forma de humanismo: un humanismo cristiano, que es el que mejor sale en defensa de lo que es el hombre.

Esto es, en efecto, lo que se ve reflejado en los textos en los que el Concilio habla del ateísmo, especialmente los números 19 a 21 de la *Gaudiam et spes*. En ellos se hace un gran esfuerzo por examinar cuáles fueron las causas de la extensión de la mentalidad atea, se distinguen los diversos tipos de ateísmo y se reconoce la responsabilidad que los propios cristianos han tenido en la difusión de la mentalidad antiteísta. Pero el concilio pretende sobre todo enviar este mensaje positivo: que es el cristianismo el que verdaderamente defiende al hombre, de modo que para afirmar al hombre no es necesario negar a Dios. Veamos brevemente cada una de estas dimensiones.

En primer lugar, el documento conciliar constata la extensión del ateísmo:

Muchedumbres cada vez más numerosas se alejan prácticamente de la religión. La negación de Dios o de la religión no constituye, como en épocas pasadas, un hecho insólito e individual; hoy día, en efecto, se presenta no rara vez como exigencia del progreso científico y de un cierto humanismo nuevo. En muchas regiones esa negación se encuentra expresada no solo en niveles filosóficos, sino que inspira ampliamente la literatura, el arte, la interpretación de las ciencias humanas y de la historia y la misma legislación civil (GS 7).

Aunque el número de los ateos sigue siendo una minoría, es verdad que, como dice el Concilio, el ateísmo está muy difundido tanto en los

ambientes científicos como en los culturales e intelectuales. Hasta el siglo XIX, el ateísmo había sido un fenómeno más bien marginal, presente solo en algunas personas cultas. En los últimos dos siglos, en cambio, se ha extendido en ambientes cada vez más vastos, hasta el punto que muchos piensan que se ha convertido en un fenómeno de masas. En realidad, no es así. En un sondeo de julio del 2008, hecho por la conocida agencia Gallup<sup>3</sup>, se informa que el 78 % de los estadounidenses creen en la existencia de Dios, y otro 15 % en la existencia de un espíritu universal (que no es otra cosa que un tipo de divinidad, pensada en contraposición con el Dios de la tradición judeocristiana). Solo un 6 % de los habitantes de ese país no admite la existencia de ningún tipo de divinidad. En otros países occidentales (especialmente en Chequia) y orientales (Corea del Sur, Japón), el número de los ateos es mayor, pero hay otros muchos países en los que es menor.

En cualquier caso, hay que reconocer que el porcentaje de ateos y agnósticos entre los científicos es mucho más alto que la media. En un conocido sondeo del 1996<sup>4</sup>, Larson y Witham han vuelto a proponer la pregunta que ya en 1914 James H. Leuba había hecho a un grupo suficientemente representativo de científicos. Los resultados han sido muy semejantes: en los dos casos, los que se declaraban ateos o agnósticos giraban en torno al 60 % (muy por encima de la media entre no científicos). En un sondeo más reciente<sup>5</sup>, los mismos autores han comprobado que, en el caso de científicos especialmente influyentes (en concreto, los miembros de la National Academy of Sciences), los ateos o agnósticos eran un 93 %.

El Concilio, como he dicho, tiene muy presente estos datos, y busca comprender los motivos por los que tantas personas, sobre todo

científicos e intelectuales, se han alejado de Dios hasta el punto de negarlo:

La Iglesia, fiel a Dios y fiel a los hombres, no puede dejar de reprobar con dolor, pero con firmeza, como hasta ahora ha reprobado, esas perniciosas doctrinas y conductas, que son contrarias a la razón y a la experiencia humana universal y privan al hombre de su innata grandeza. Quiere, sin embargo, conocer las causas de la negación de Dios que se esconden en la mente del hombre ateo. Consciente de la gravedad de los problemas planteados por el ateísmo y movida por el amor que siente a todos los hombres, la Iglesia juzga que los motivos del ateísmo deben ser objeto de serio y más profundo examen (GS 21).

Para comprender este fenómeno, los padres conciliares hacen en primer lugar un análisis de los diversos tipos de ateísmo, necesario para comprender por separado los motivos que están al origen de cada una de esas formas de no aceptar la existencia de Dios.

En *Gaudium et spes* 19 se mencionan estos diversos tipos:

1. El pseudo-ateísmo, propio de “quienes imaginan un Dios por ellos rechazado, que nada tiene que ver con el Dios del Evangelio”.
2. El ateísmo que nace “como violenta protesta contra la existencia del mal en el mundo”.
3. El ateísmo que deriva de una “adjudicación indebida del carácter absoluto a ciertos bienes humanos que son considerados prácticamente como sucedáneos de Dios”. En este caso, se adoran falsos dioses que en realidad son creaciones nuestras. Esta situación es particularmente fácil que se dé en nuestra cultura, de modo que “la misma civilización actual, no en sí misma, pero sí por su sobrecarga de apego a la tierra, puede dificultar en grado notable el acceso del hombre a Dios”.

4. En otros casos, lo que se da es una simple indiferencia hacia la cuestión religiosa: "Otros ni siquiera se plantean la cuestión de la existencia de Dios, porque, al parecer, no sienten inquietud religiosa alguna y no perciben el motivo de preocuparse por el hecho religioso".
5. El concilio distingue, finalmente, entre el agnosticismo, propio de quienes "afirman que nada puede decirse acerca de Dios" (ni que existe, ni que no existe) y el ateísmo, presente en quienes "niegan a Dios expresamente".

Ciertamente, los motivos que llevan a estas diversas personas a alejarse de Dios son muy distintos. Pero el Concilio no quiere dejar de reconocer la responsabilidad de los propios creyentes por la extensión de la mentalidad atea. En el mismo número 19, se señalan tres modos en los que los creyentes, en ocasiones, "han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión": el descuido de la educación religiosa, la exposición inadecuada de la doctrina, y los defectos de la vida religiosa, moral y social de los cristianos. En efecto, el descuido de la educación religiosa ha sido muchas veces causa del indiferentismo. A su vez, una defectuosa presentación de la doctrina cristiana puede dificultar que algunas personas resuelvan sus dudas cuando son afectadas por el escándalo ante la existencia del mal físico o moral, y facilita la existencia de esos pseudo ateos que no pueden aceptar al Dios que se les predica (que poco tiene que ver con el Dios que se ha revelado). Por último, la incoherencia de vida de muchos creyentes, también de algunos que por su cargo o posición debían ser especialmente ejemplares, han sido causa de que algunas personas se alejen de la Iglesia o incluso de Dios.

Ante estos hechos, el Concilio pretende proponer un concreto camino para ayudar a muchos a volver a Dios y a la Iglesia:

El remedio del ateísmo hay que buscarlo en la exposición adecuada de la doctrina y en la integridad de vida de la Iglesia y de sus miembros. A la Iglesia toca hacer presentes y como visibles a Dios Padre y a su Hijo encarnado con la continua renovación y purificación propias bajo la guía del Espíritu Santo. Esto se logra principalmente con el testimonio de una fe viva y adulta, educada para poder percibir con lucidez las dificultades y poderlas vencer. Numerosos mártires dieron y dan preclaro testimonio de esta fe, la cual debe manifestar su fecundidad imbuyendo toda la vida, incluso la profana, de los creyentes, e impulsándolos a la justicia y al amor, sobre todo respecto del necesitado (GS 21).

Como se ve, el Concilio tiene muy presente lo que se suele llamar el argumento de autoridad, una de las pruebas de la existencia de Dios que, aunque sea indirecta, resulta más convincente. En efecto, el heroísmo de la vida de algunas personas religiosas parece a veces *más que humano* y, por tanto, inexplicable si no hay un Dios que sostenga de algún modo esos comportamientos.

## **Las razones del ateísmo**

Después de haber hecho este breve análisis de la extensión y las diversas formas de ateísmo, la *Gaudium et spes* se detiene a examinar y a responder a las principales argumentaciones a favor del ateísmo. Como era lógico, presenta la problemática desde las dos perspectivas principales a partir de las que a lo largo del último siglo la cuestión había sido abordada: el científicismo y el humanismo ateo.

1. El científicismo, con su pretensión de que las ciencias empíricas son las únicas formas aceptables de conocimiento, elimina de raíz cualquier pretensión de conocimiento verdadero en el ámbito teológico: “Los hay que someten la cuestión teológica a un

análisis metodológico tal, que reputa como inútil el propio planteamiento de la cuestión. Muchos, rebasando indebidamente los límites sobre esta base puramente científica” (GS 19). Como es bien sabido, esta pretensión científicista no puede ser racionalmente justificada. Quien la mantiene, lo hace por motivos pragmáticos o ideológicos.

2. Desde que Feuerbach sostuvo que para afirmar al hombre hay que negar a Dios, el llamado *humanismo ateo* ha sostenido su ateísmo como una necesidad para defender la grandeza y autonomía del hombre. De ello habla el Concilio cuando afirma que “hay quienes exaltan tanto al hombre, que dejan sin contenido la fe en Dios, ya que les interesa más, a lo que parece, la afirmación del hombre que la negación de Dios” (GS 19). Este planteamiento del humanismo ateo ha estado muy relacionado con una interpretación de la libertad como total autonomía.

En ocasiones, se piensa que el único modo de respetar la libertad personal es la ausencia de un Dios del que toda norma moral dependa:

Los que profesan este ateísmo afirman que la esencia de la libertad consiste en que el hombre es el fin de sí mismo, el único artífice y creador de su propia historia. Lo cual no puede conciliarse, según ellos, con el reconocimiento del Señor, autor y fin de todo, o por lo menos tal afirmación de Dios es completamente superflua (GS 20).

Como es sabido, Jean-Paul Sartre es el más conocido defensor de esta necesidad de negar a Dios para poder aceptar la libertad y responsabilidad de los hombres. Según él, no hay una naturaleza humana, sino que el hombre es solo lo que hace, lo que quiere ser:

“El hombre no es nada más que su proyecto, no existe más que en la medida en que se realiza”<sup>6</sup>. Sartre está convencido, de todos modos, de que el hombre, por ser libre, tiene una dignidad más alta que las cosas

del mundo. La libertad sería, de hecho, el único contenido universal de la moral. Ahora bien, esta libertad, según Sartre, es incompatible con la existencia de Dios. En su obra autobiográfica *Las palabras* expresa esta idea diciendo que la mirada de Dios sería una *indiscreción insoportable*<sup>7</sup>.

En otras ocasiones, la defensa de la libertad se hace más bien desde una perspectiva social y colectiva:

Entre las formas del ateísmo moderno debe mencionarse la que pone la liberación del hombre principalmente en su liberación económica y social. Pretende este ateísmo que la religión, por su propia naturaleza, es un obstáculo para esta liberación porque, al orientar el espíritu humano hacia una vida futura ilusoria, apartaría al hombre del esfuerzo por levantar la ciudad temporal (GS 20).

Según los defensores de esta posición, la religión daría una consolación en el sufrimiento, sería una hija de la desilusión, que impulsaría a crear un mundo imaginario para huir del mundo real. Es este el sentido en el que Marx afirma que la religión es el *opio del pueblo*. Cuando años más tarde Lenin usara esta expresión, pretendía decir algo más radical: no es el propio pueblo el que crea la religión, sino que ha sido creada por los capitalistas para usarla como un narcótico para que el pueblo esté sometido.

Este documento del Concilio no se detiene a examinar en detalle la primera de las cuestiones señaladas: el científicismo, que por motivos metodológicos rechaza todo tipo de conocimiento teológico. Sí hace en cambio profundas observaciones, aunque breves, en torno a si la afirmación del hombre es incompatible con la existencia de Dios. La tesis que la *Gaudium et spes* defiende es que, al contrario, solo Dios puede fundar la grandeza del hombre.

En primer lugar, el Concilio llama la atención sobre la tentación de pensar que “nuestros derechos personales solamente son salvados en su plenitud cuando nos vemos libres de toda norma divina. Por ese

camino, la dignidad humana no se salva; por el contrario, parece” (GS 41). El motivo por el que “el reconocimiento de Dios no se opone en modo alguno a la dignidad humana” es “que esta dignidad tiene en el mismo Dios su fundamento y perfección” (GS 21). En efecto, ¿cómo podríamos reconocer el valor de la inteligencia humana si no hubiese una Inteligencia divina de la que proviniese? ¿No quedaría reducida a una forma de conocer distinta solo en grado del conocimiento propio de los animales? Al mismo tiempo, ¿se puede fundar nuestra libertad si todo lo que existe es simplemente material? ¿No quedarían reducidas nuestras elecciones a pura apariencia de elección, siendo en el fondo impulsados necesariamente por exigencias internas y externas? En tal caso, la libertad sería solo una *condena* (como sostiene el propio Sartre)<sup>8</sup>, pues estaríamos obligados a elegir sin que hubiese motivos para decidir cuál de las alternativas escoger.

El Concilio es consciente de que el único modo de afirmar verdaderamente al hombre es defender el valor de su inteligencia: “Tiene razón el hombre, participante de la luz de la inteligencia divina, cuando afirma que por virtud de su inteligencia es superior al universo material” (GS 15). Se trata de una idea que durante mucho tiempo se sostuvo pacíficamente, hasta el punto de que san Anselmo no tenía miedo de herir alguna sensibilidad cuando escribió que “el que duda de que el caballo no es por su naturaleza superior a la madera, y el hombre al caballo, no sería digno de ser llamado hombre”<sup>9</sup>. Tenemos que reconocer que hoy en día esta superioridad no es tan comúnmente admitida, pues son muchos los que piensan que la inteligencia puede ser reducida a la materialidad. Ciertamente, no es que nieguen que exista una cierta diferencia entre el hombre y otros animales, pero se piensa que esta distinción es más cuantitativa que cualitativa.

Estoy convencido de que esta mentalidad es consecuencia de la cultura de la muerte de Dios. Se ha querido negar a Dios para afirmar al hombre, y lo que se ha conseguido es deshumanizar al hombre. Por ello, pienso que una de las tareas que nos quedan pendientes es hacer ver con claridad, usando todo tipo de medios: sociológicos, históricos, filosóficos, psicológicos, etc., que solo la relación con Dios permite al hombre ser verdaderamente humano. Para afirmar al hombre hay que afirmar a Dios.

# Bibliografía

- Fabro, Cornelio, *Drama del hombre y misterio de Dios*, trads. J. Redo Llopart y V. Peral Domínguez, Madrid, Rialp, 1977.
- Larson, E. J. y Witham, L., "Scientists Are Still Keeping the Faith", *Nature* 386, 1997.
- Larson, E. J. y Witham, L., "Leading Scientists Still Reject God", *Nature* 394, 1998.
- San Anselmo, *Monologion*, en J. Alameda (ed.), *Obras completas*, Madrid, Editorial Católica, 1952.
- Sartre, J.-P., *El existencialismo es un humanismo*, trad V. Prati de Fernández, Barcelona, Edhasa, 2009.
- Sartre, J.-P., *Les mots*, Paris, Gallimard, 1964.
- 

<sup>1</sup> Cornelio Fabro, *Drama del hombre y misterio de Dios*, trads. J. Redo Llopart y V. Peral Domínguez, Madrid, Rialp, 1977, p. 109.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>3</sup> Cfr. <http://www.gallup.com/poll/109108/Belief-God-Far-Lower-Western-US.aspx>.

<sup>4</sup> Cfr. E. J. Larson y L. Witham, "Scientists Are Still Keeping the Faith", *Nature* 386, 1997, pp. 435-436.

<sup>5</sup> Cfr. Larson y Witham, *op.cit.*, p. 313.

<sup>6</sup> J.-P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, trad V. Prati de Fernández, Barcelona, Edhasa, 2009, p. 56.

<sup>7</sup> Cfr. J.-P. Sartre, *Les mots*, Paris, Gallimard, 1964, p. 83.

<sup>8</sup> Cfr. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, *op. cit.*, p. 43.

<sup>9</sup> San Anselmo, *Monologion*, en J. Alameda (ed.), *Obras completas*, Madrid, Editorial Católica, 1952, cap. 4.

# COMUNICACIONES

# LA MISIÓN DE LOS OBISPOS EN LA IGLESIA SEGÚN EL CONCILIO VATICANO II

*Pbro. Pablo Andrés Quintero Vallejo*

Universidad de La Sabana, Colombia

## Introducción

Al repasar un poco la historia del episcopado en la Iglesia, me ha llamado la atención que la consagración episcopal no se haya considerado siempre la plenitud del Sacramento del Orden, cumbre del ministerio sagrado, como la ha definido el Concilio Vaticano II en la Constitución dogmática *Lumen gentium*. En diversas ocasiones, el uso de los mismos términos, “orden” y “sacramento”, no ha sido claro; tampoco lo ha sido la distinción entre “obispos” y “presbíteros”. ¿Qué se entendía con el término “Orden Sagrado” antes del Vaticano II? Por citar un teólogo del Medioevo muy estudiado, Pedro Lombardo,

...el orden es una “marca”, es decir algo sagrado mediante lo cual se confiere al ordenado un poder espiritual y un oficio. Por lo cual es llamado orden o grado el carácter espiritual que implica la consecución del poder. Los órdenes, en consecuencia, son llamados sacramentos porque en su recepción se confiere una realidad sagrada, es decir la gracia, prefigurada por aquello que en el momento se cumple<sup>1</sup>.

Pareciera que lo determinante en el orden sagrado, y en la distinción de sus grados, es el poder espiritual y no la gracia en sí misma.

Veamos qué dice Santo Tomás al respecto. Partiendo de la definición de Pedro Lombardo, el de Aquino precisa los dos elementos esenciales del orden: uno genérico, o sea una *potestas spiritualis*, y uno específico, la *potestas spiritualis con respecto a la Eucaristía*. El poder del orden, entendido como tal, tiene el objetivo de consagrar la Eucaristía o de

realizar alguna función ordenada a esa, porque *ordinis sacramentum ad sacramentum Eucharistiae ordenatur*<sup>2</sup>. En el primer caso, se tiene el orden de los *sacerdotes*: “He aquí por qué cuando estos son ordenados reciben el cáliz con el vino y la patena con el pan, recibiendo el poder de consagrar el cuerpo y la sangre de Cristo”<sup>3</sup>; después vienen los demás órdenes sagrados. Además de la autoridad de Pedro Lombardo, influye en Santo Tomás el hecho de que los teólogos después del siglo XII comiencen a considerar como rito esencial del orden no la imposición de las manos, sino la entrega de los instrumentos (*traditio instrumentorum*); esto sin lugar a dudas significa de una forma más adecuada la transmisión de un poder que la asignación de una gracia<sup>4</sup>. A pesar de estar dividido en siete grados, el orden permanece como un único sacramento, en el cual la plenitud total se alcanza en un solo orden, el sacerdocio. El Aquinate terminará su estudio sobre el orden afirmando que el episcopado no es un orden distinto del presbiterato ni un sacramento, ya que —como se mencionó anteriormente— no transmite, según él, un poder espiritual (carácter), ni la gracia, si bien admite que el episcopado designa un oficio (*officium*). Para la mayoría de los escolásticos, lo que caracteriza el orden sagrado es la relación con el Cuerpo de Cristo, con la Eucaristía; por esta razón, aparentemente Santo Tomás se ve inducido, en un primer momento, a acoger la tradicional equiparación entre presbiterato y episcopado.

Pasando al tema que nos ocupa, la misión de los obispos en la Iglesia, según el Concilio Vaticano II, quisiera utilizar como marco el Evangelio del viernes de la 25<sup>a</sup> semana del tiempo ordinario, relato tomado de San Lucas:

Una vez que Jesús estaba orando solo, en presencia de sus discípulos, les preguntó:  
—“¿Quién dice la gente que soy yo?” Ellos contestaron: —“Unos que Juan el Bautista, otros que Elías, otros dicen que ha vuelto a la vida uno de los antiguos profetas”. Él les

preguntó: —“Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?” Pedro tomó la palabra y dijo: —“El Mesías de Dios”. Él les prohibió terminantemente decírselo a nadie. Y añadió: —“El Hijo del hombre tiene que padecer mucho, ser desechado por los ancianos, sumos sacerdotes y escribas, ser ejecutado y resucitar al tercer día” (Lucas 9,18-22).

El evangelista san Lucas presenta el pasaje después del envío y posterior regreso de los apóstoles de la misión evangelizadora y la multiplicación de los panes en Betsaida —que sería la primera en los otros dos sinópticos—. Junto a Marcos y a Mateo, coincide en relatar después del pasaje el anuncio de la Pasión, la escena de la Transfiguración y el inicio del viaje hacia Jerusalén.

San Lucas comienza la narración diciéndonos que Jesús estaba orando solo; este detalle nos recuerda la elección de los doce apóstoles, en la cual “subió Jesús a la montaña a orar, y pasó la noche orando a Dios. Cuando se hizo de día llamó a sus discípulos, escogió a doce de ellos, y los nombró apóstoles” (Lc 6, 12s). Jesús sube al “monte”, explica el papa Benedicto XVI en su libro *Jesús de Nazaret*,

...que indica el lugar de su comunión con Dios: un lugar en lo alto, por encima del ajetreo y la actividad cotidianos. [...] La elección de los discípulos es un acontecimiento de oración; ellos son, por así decirlo, engendrados en la oración, en la familiaridad con el Padre. Así, *la llamada de los Doce tiene, muy por encima de cualquier otro aspecto funcional, un profundo sentido teológico: su elección nace del diálogo del Hijo con el Padre y está anclada en él*<sup>5</sup>.

En seguida san Lucas —y los otros evangelistas— recuerdan la pregunta que el Señor dirige “¿Quién dice la gente que soy yo?”; después de las distintas opiniones que dieron como contestación, Jesús les dirige la pregunta a ellos.

Esta doble pregunta sobre la opinión de la gente y la convicción de los discípulos presupone que existe, por un lado, un conocimiento exterior de Jesús que no es necesariamente equivocado aunque resulta ciertamente insuficiente, y por otro lado,

frente a él, un conocimiento más profundo vinculado al discipulado, al acompañar en el camino, y que solo puede crecer en él<sup>6</sup>.

Los Doce han acompañado al Señor en su predicación, han sido testigos de los milagros y acciones del Maestro. Jesús instituye aquel grupo de discípulos “para que estuvieran con Él y para enviarlos” (Mc. 3): tienen que estar con Él para conocerlo, para tener ese conocimiento de Él que los demás no podían alcanzar, para conocer a Jesús en su ser uno con el Padre y así poder ser testigos de su misterio; de esta manera, pueden pasar de la comunión exterior con Jesús a la interior<sup>7</sup>. Esto se verifica con la confesión de fe de Pedro a la que añade san Mateo: “Y Jesús, respondiendo, le dijo: Bienaventurado eres, Simón, hijo de Jonás, porque esto no te lo reveló carne ni sangre, sino mi Padre que está en los cielos” (16, 17). De esta manera, el sentido teológico de llamada de los apóstoles se robustece aún más. *No se puede hacerse discípulo por sí mismo, sino que es el resultado de una elección, una decisión de la voluntad del Señor basada, a su vez, en su unidad de voluntad con el Padre*<sup>8</sup>.

Quisiera terminar con una última idea sobre el pasaje del Evangelio del día, fijando la atención en cómo Lucas enlaza la confesión de fe con la misión de los apóstoles; escribe al comienzo del c. 9: “Habiendo reunido a sus doce discípulos, les dio poder y autoridad sobre todos los demonios, y para sanar enfermedades. Y los envió a predicar el reino de Dios, y a sanar a los enfermos. [...] Y saliendo, pasaban por todas las aldeas, anunciando el evangelio y sanando por todas partes”. Los Doce no son enviados solo a Israel, sino a todos y a todas partes; los apóstoles son elegidos por Dios para llevar a cabo esta tarea.

Están ahí para ser los enviados de Jesús —“apóstoles”, precisamente—, los que llevan su mensaje al mundo, primero a las ovejas descarriadas de la casa de Israel, pero luego “hasta los confines de la tierra”. Estar con Jesús y ser enviados parecen a primera vista excluirse recíprocamente, pero ambos aspectos están íntimamente unidos<sup>9</sup>.

Estas consideraciones me parecen oportunas para entender adecuadamente la doctrina conciliar sobre la misión episcopal. Para llevar a cabo el análisis de los documentos del Concilio Vaticano II que se refieren al tema, dedicaremos una primera sección a la descripción de las coordenadas eclesiológicas del Concilio; posteriormente, realizaremos el estudio de los temas centrales del capítulo III de la Const. *Lumen gentium* que exponen la doctrina sobre el episcopado. Finalizaremos con la exposición de algunos textos que nos ayudarán a enfocar el análisis realizado hacia la Nueva Evangelización.

## **Las coordenadas eclesiológicas del Vaticano II**

Un día después de su renuncia al ministerio petrino, Benedicto XVI se reunió con el clero de Roma. En ese agradable encuentro el Papa sacó a relucir algunos recuerdos del evento conciliar; hablando de la eclesiología del Vaticano II, recordaba que el Concilio Vaticano I había definido solo “un fragmento”, la doctrina sobre el primado,

...un elemento en una eclesiología más vasta, prevista, preparada. Así que había quedado solo el fragmento. Y se podía decir: si el fragmento permanece tal como está, tendemos a una unilateralidad: la Iglesia sería solo el primado. Por tanto ya desde el principio existía esta intención de completar la eclesiología del Vaticano I, en una fecha que había que encontrar, para una eclesiología completa. También aquí las condiciones parecían muy buenas porque, tras la Primera Guerra Mundial, había renacido el sentido de la Iglesia en un modo nuevo. Romano Guardini dijo: “En las almas empieza a despertarse la Iglesia”, y un obispo protestante hablaba del “siglo de la Iglesia”. Se redescubría sobre todo el concepto, previsto también por el Vaticano I, del Cuerpo Místico de Cristo. [...] En este sentido, Pío XII había escrito la Encíclica *Mystici Corporis Christi* como un paso para completar la eclesiología del Vaticano I<sup>10</sup>.

Este preámbulo describe muy bien la situación teológica anterior al Concilio. La renovación de los estudios bíblicos y patrísticos, junto con el movimiento litúrgico y otros factores internos contribuyeron a una

reflexión profunda en torno a la misma Iglesia, expresado a través de una serie de imágenes y de nociones ricas en contenido, como la de “Cuerpo místico”<sup>11</sup>. De esta manera, en la comprensión del misterio de la Iglesia se unieron el aspecto invisible-sobrenatural con el aspecto visible-jerárquico, esenciales a la estructura de la Iglesia como ha sido querida por Cristo, formando una síntesis más equilibrada<sup>12</sup>.

En dicha reflexión se pudo esclarecer, por fin, la doctrina sobre el episcopado. Como recuerda Benedicto XVI,

...la primera idea era completar la eclesiología de manera teológica, pero prosiguiendo también de modo estructural, es decir, junto a la sucesión de Pedro, a su función única, definir mejor también la función de los obispos, del Cuerpo episcopal. Y para hacer esto se encontró la palabra “colegialidad”, muy discutida, con debates enconados, y diría también, un poco exagerados. Pero era la palabra —tal vez hubiera otra, pero esta valía— para expresar que los obispos, juntos, son la continuación de los Doce, del cuerpo de los apóstoles. Hemos dicho: solo un obispo, el de Roma, es sucesor de un determinado apóstol, de Pedro. Todos los demás se convierten en sucesores de los apóstoles entrando en el Cuerpo que continúa el cuerpo de los apóstoles. Así, precisamente el cuerpo de los obispos, el colegio, es la continuación del Cuerpo de los Doce, y de este modo se hace necesario, tiene su función, sus derechos y deberes. A muchos les parecía una lucha por el poder, y tal vez alguno pensaba incluso en su poder, pero no se trataba sustancialmente de poder, sino de la complementariedad de los factores y de la integridad completa del Cuerpo de la Iglesia con los obispos, sucesores de los apóstoles, como elementos sustentadores; y cada uno de ellos es el elemento sustentador de la Iglesia, junto a este gran Cuerpo<sup>13</sup>.

Antes de abordar la cuestión del episcopado, profundicemos un poco en un concepto que sirvió de fundamento para completar la eclesiología de manera teológica, a saber, el de *communio*. Si bien este término no ocupó un lugar central en las discusiones conciliares, correctamente interpretado puede servir como síntesis de los elementos esenciales de la eclesiología<sup>14</sup>.

## La eclesiología de Comunión

El término *communio* implica siempre una doble dimensión: una *vertical*, para significar la comunión de vida del hombre con Dios mediante Cristo y su Espíritu, y otra *horizontal*, o sea, comunión de los hombres entre sí<sup>15</sup>. La comunión expresa, entonces, tanto la naturaleza sacramental de la Iglesia como la peculiar unidad que hace a los fieles ser miembros de un mismo Cuerpo, el Cuerpo místico de Cristo. En efecto, la Iglesia es una comunidad orgánicamente estructurada, “un pueblo reunido por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo” (*Lumen gentium*, núm. 4), la *universa ecclesia*, dotada también de los medios adecuados para la unión visible y social<sup>16</sup>.

En este contexto se inserta el concepto de *misión*. El Decreto *Ad Gentes* refleja de una manera clara esta idea, cuando en el núm. 2 afirma:

La Iglesia peregrinante es misionera por su naturaleza, puesto que toma su origen de la misión del Hijo y del Espíritu Santo, según el designio de Dios Padre. Pero este designio dimana del “amor fontal” o de la caridad de Dios Padre, que, siendo Principio sin principio, engendra al Hijo, y a través del Hijo procede el Espíritu Santo, por su excesiva y misericordiosa benignidad, creándonos libremente y llamándonos además sin interés alguno a participar con Él en la vida y en la gloria, difundió con liberalidad la bondad divina y no cesa de difundirla, de forma que el que es Creador del universo, se haga por fin “todo en todas las cosas” (1 Cor, 15,28), procurando a un tiempo su gloria y nuestra felicidad. Pero plugo a Dios llamar a los hombres a la participación de su vida no solo en particular, excluido cualquier género de conexión mutua, sino constituirlos en pueblo, en el que sus hijos que estaban dispersos se congreguen en unidad (Cf. Jn, 11,52).

Utilizando un enfoque trinitario, la Iglesia se entiende como el término del diseño creador y salvífico del Padre, de la obra redentora del Hijo y de la comunicación del Espíritu, que reúne consigo el pueblo de los creyentes. Dios Padre envía a su Hijo para realizar el plan salvífico que termina con el envío del Espíritu Santo; de esta forma, convoca a los

hombres en la Iglesia para hacerles partícipes de la vida divina y de su misión.

La comunicación de esa vida sobrenatural tiene una impronta netamente sacramental. El Bautismo nos abre la puerta a la comunicación de esa vida, que se fortalece con la Confirmación, y se celebra en la Eucaristía. Con respecto al sacramento de la Fracción del Pan, ciertos autores coinciden en señalar que la eclesiología de comunión es desde su interior *eclesiología eucarística*: la Eucaristía se celebra en lugares concretos y, sin embargo, es siempre universal porque solo hay un Cristo y un cuerpo de Cristo<sup>17</sup>. La *Lumen gentium* parte precisamente de la consideración de la Iglesia en esta dimensión más universal, espacial y temporal, en cuanto abraza a todos los llamados por Dios a participar de los bienes de la redención de Cristo — en especial del memorial de la Pascua del Señor— y de los dones del Espíritu, si bien la *comunión eclesial* tiene diversas formas de realización<sup>18</sup>.

### **Visión de conjunto del capítulo III de la *Lumen gentium***

Desde el punto de vista estructural, el Concilio pone en primer lugar la condición de fiel cristiano y después, en un segundo momento, concentra su atención en la jerarquía. La Iglesia —con su diversidad de miembros— está unida por el Espíritu “en comunión y ministerio” (*Lumen gentium*, núm. 4); el Divino Paráclito distribuye los diversos dones en la Iglesia “para utilidad o bien de la Iglesia, según sus riquezas y la diversidad de ministerios” (*Lumen gentium*, núm. 7). De ahí que el Hijo, en la realización del plan salvador, haya instituido ministerios en orden al bien de todos y, por tanto, se deba respetar una cierta jerarquía<sup>19</sup>. En este sentido, explica Löhrer, en la Iglesia no hay ningún

oficio con carácter meramente individual —“particular”—, pues los diversos ministerios tienden a la edificación de toda la comunidad eclesial<sup>20</sup>. La estructura jerárquica es, pues, una manifestación de la visibilidad de la Iglesia y, por tanto, esencial a esta; de ahí que la Iglesia deba ser considerada bajo este doble elemento, divino y humano<sup>21</sup>.

La exposición sobre el episcopado se realiza en diversos documentos, principalmente en la *Lumen gentium*. Los números 18 a 27 del capítulo III de esta Constitución Dogmática reflejan de una manera precisa y completa la visión eclesiológica apenas delineada, en un conjunto coherente.

El núm. 18 (proemio) se ocupa de ubicar el capítulo en el cuadro eclesiológico conciliar; al mismo tiempo, se especifica la finalidad del capítulo: continuar la obra doctrinal interrumpida por el Vaticano I, exponiendo la doctrina del episcopado. Según Philips, en esta introducción se considera que la institución jerárquica ha sido instituida en vista de la redención universal y, por tanto, los ministros disponen de un verdadero poder (*potestas*) que los constituye en servidores de sus hermanos<sup>22</sup>. De ahí que la imagen de la Iglesia como Cuerpo de Cristo valga igualmente para la jerarquía, en cuanto los oficios eclesiales se dirigen precisamente al bien de los demás, es decir, del entero organismo<sup>23</sup>.

El texto conciliar hace uso de otras imágenes bíblicas que reflejan mejor lo específico del servicio ministerial, a saber, la del *pastor* y del *apacentar*, en cuanto expresan tanto la misión y la autoridad ministeriales, como la forma en que estas deben ejercerse<sup>24</sup>. En efecto, la autoridad y toda potestad jerárquica en la Iglesia es participación de la potestad de Cristo, con miras a la redención y al bien de las almas<sup>25</sup>.

Los números restantes suelen agruparse en tres secciones<sup>26</sup>:

- a. La primera sección (núms. 19-21) describe en el núm. 19 la vocación y misión de los Doce apóstoles reunidos como *colegio estable*. Consiguientemente, en el núm. 20, se refiere cómo se lleva a cabo la prolongación histórica de este Colegio, junto con la misión universal y los poderes sagrados, en el Colegio de los obispos —unidos a su Cabeza— a través de la sucesión apostólica; por esta razón, el Colegio episcopal es un elemento constitutivo de la Iglesia. En el núm. 21, partiendo del estudio de la relación sobrenatural entre Cristo y los obispos, se define la sacramentalidad de la consagración episcopal y las consecuencias que, en el ámbito de los oficios episcopales, se derivan de esta.
- b. La segunda sección (núms. 22-23) expone la doctrina relativa al Colegio episcopal, considerado como una realidad de institución divina.
- c. Finalmente, en la tercera sección (núms. 24-27) se estudian las tareas o funciones episcopales de magisterio, santificación y gobierno, ya sea en su conjunto (núm. 24) o, particularmente, en una perspectiva teológica y pastoral.

No fue sencillo llegar a este *corpus* doctrinal; fueron muchos los obstáculos que se tuvieron que sortear. Ya en el segundo proyecto del esquema *De Ecclesia* se comenzó a vislumbrar el horizonte cuando se reconecta expresamente el origen histórico del episcopado a la voluntad del Señor, saliendo a flote la sucesión apostólica<sup>27</sup>. Con este nuevo orden pasa el aspecto colectivo a un primer plano; además, la descripción de la estructura y la actividad del Colegio episcopal antecede a la de las funciones de los miembros separadamente, lo cual hace

pensar que exista una prioridad del aspecto colegial, fundada en la comprensión de la Iglesia como *universa ecclesia*<sup>28</sup>.

Por lo demás, se puede comprobar que la idea dominante en el capítulo es la naturaleza mística y sacramental de la jerarquía, consecuencia de la naturaleza de la Iglesia: el Señor está presente en medio de su pueblo a través de los obispos; como en un tiempo él prolongaba su acción mediante los apóstoles, así continúa ahora a hacerlo por medio de sus sucesores<sup>29</sup>. Esta transmisión del ministerio apostólico a los obispos se realiza gracias a la consagración episcopal, que confiere la totalidad de funciones y de poderes relativos; por tanto, la sacramentalidad ilumina plenamente el enfoque cristológico, de modo que los obispos aparecen, sobre todo, como ministros de Cristo<sup>30</sup>.

## **Apostolado y episcopado**

La primera sección de la LG, decíamos anteriormente, inicia con el núm. 19, cuyos temas centrales son la institución divina del Colegio apostólico como grupo estable y la misión confiada por Cristo a los apóstoles. En el núm. 20 se explica el modo como se realiza la transmisión de esta misión a los obispos, su contenido y la participación de los obispos en tal misión.

### **La misión apostólica transmitida a todos los obispos**

“El Señor Jesús, después de haber hecho oración al Padre, llamando a sí a los que Él quiso, eligió a los doce para que viviesen con Él y enviarlos a predicar el Reino de Dios (cf. Mc. 3,13-19; Mt. 10,1-42): a estos apóstoles (cf. Lc. 6,13) los fundó a modo de colegio, es decir, de grupo estable (*ad modum collegii seu coetus stabilis instituit*), y puso al frente de ellos, sacándolo de en medio de los mismos, a Pedro (cf. Jn. 21,15-17)”

(*Lumen gentium*, núm. 19/1). El texto, que surgió de la redacción del esquema II *De Ecclesia* llevada a cabo por Philips, manifiesta explícitamente la Voluntad del Señor de confiar una misión a un grupo determinado de personas que Él mismo escogería.

Los relatos evangélicos a los que remite el texto, lo resaltábamos en la introducción, presentan la elección de los apóstoles como un evento de particular solemnidad; el Señor pasa toda la noche en oración al Padre y, al día siguiente, llamó a los que Él quiso —sin dar otro motivo que su libre elección— y los envió a anunciar con autoridad la venida del Reino de Dios<sup>31</sup>. El número y posterior denominación, se entienden en el contexto de la salvación prometida a Israel; la constitución de los Doce representa, en efecto, un gesto profético que simboliza la pretensión de Jesús de restablecer Israel.

En el núm. 5 del Decreto *Ad Gentes* se hace eco a esta exposición con la siguiente declaración:

El Señor Jesús, ya desde el principio “llamó a sí a los que Él quiso, y designó a doce para que lo acompañaran y para enviarlos a predicar” (Mc., 3,13; Cf. Mt., 10,1-42). De esta forma los apóstoles fueron los gérmenes del nuevo Israel y al mismo tiempo origen de la sagrada Jerarquía. Después el Señor, una vez que hubo completado en sí mismo con su muerte y resurrección los misterios de nuestra salvación y de la renovación de todas las cosas, recibió todo poder en el cielo y en la tierra (Cf. Mt., 28,18), antes de subir al cielo (Cf. Act., 1,4-8), fundó su Iglesia como sacramento de salvación, y envió a los apóstoles a todo el mundo, como Él había sido enviado por el Padre (Cf. Jn., 20,21), ordenándoles: “Id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo: enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado” (Mt., 28,19s).

La Declaración *Christus Dominus* afirma en el núm. 1:

Cristo Señor, Hijo de Dios vivo, que vino a salvar del pecado a su pueblo y a santificar a todos los hombres, como Él fue enviado por el Padre, así también envió a sus apóstoles, a quienes santificó, comunicándoles el Espíritu Santo, para que también ellos glorificaran

al Padre sobre la tierra y salvaran a los hombres “para la edificación del Cuerpo de Cristo” (Ef., 4,12), que es la Iglesia.

En esta afirmación se subraya mejor la continuidad entre la misión de Cristo y la misión confiada a los apóstoles en orden a la *edificación de la Iglesia*.

Siguiendo con el texto de LG núm. 19, se declara formalmente que el Señor hace de los apóstoles un *colegio*, es decir, un grupo permanente. A este respecto, durante las votaciones del esquema III *De Ecclesia*, se amplió la fórmula acerca de la institución de los apóstoles por Cristo a “ad modum collegii seu coetus stabilis instituit”, para explicar que no se trata de una pluralidad de iguales. A ello se refiere la Nota Explicativa cuando aclara que no se usa la palabra *colegio* en su connotación exclusivamente jurídica, sino que indica que los apóstoles fueron instituidos por Cristo como entidad inseparable, polarizada en torno a Pedro, cabeza de los otros e igualmente apóstol como los demás<sup>32</sup>.

En el texto se distingue un principio de organización: la misión permanente de predicar el Evangelio:

...primero a los hijos de Israel, luego a todas las gentes (cf. Rom. 1, 16), para que con la potestad que les entregaba, hiciesen discípulos suyos a todos los pueblos, los santificasen y gobernasen (cf. Mt. 28, 16-20; Mc. 16, 15; Lc. 24, 45-48; Jn. 20, 21-23) y así dilatasen la Iglesia y la apacentasen, sirviéndola, bajo la dirección del Señor, todos los días hasta la consumación de los siglos (cf. Mt. 28, 20).

Por lo visto, explica Philips, la Constitución quiere limitarse a lo esencial, sin multiplicar los argumentos para demostrar que los Doce se distinguen netamente de los otros discípulos, y que ellos hacen valer sobre todo su autoridad doctrinal<sup>33</sup>.

El mandato recibido por los apóstoles es absolutamente permanente, como resulta de las palabras de Jesús, quien después de su Pasión, Muerte y Resurrección, confirma a los apóstoles confiándoles la misión

con un mandato preciso, y los hace partícipes de su poder<sup>34</sup>. De la misma forma que Él recibe el mandato del Padre, asimismo los apóstoles son enviados por Cristo para que den inicio a la aplicación de la redención a todos los hombres. Dicho poder tiene una amplitud universal, es decir, está dirigido a todas las gentes, precisamente porque su origen es Cristo. Participando del poder de Cristo, ellos cumplirán la misión de hacer de todos los pueblos sus discípulos, de santificarles y de gobernarles<sup>35</sup>. Con este acto, inicia la participación de los apóstoles en la consagración y en la misión de Jesús: se trata de una verdadera llamada al ministerio<sup>36</sup>. Los apóstoles tienen una misión que debe continuar en la Iglesia en cuanto pastores de la Iglesia; por esta razón se encuentran al origen del episcopado, si bien poseían prerrogativas intransmisibles consecuencia de su condición de testigos del Resucitado<sup>37</sup>.

Con esta fórmula, el Concilio propone la consideración del oficio episcopal a partir de una perspectiva más intensamente pastoral y misional, comenzando con la definición del oficio apostólico, cuyo cometido consiste en extender la Iglesia y apacentarla en servicio bajo la dirección del Señor, todos los días, hasta el fin del mundo. El oficio apostólico y, de modo implícito, el episcopal, aparecen aquí primeramente en su ligazón cristológica<sup>38</sup>, a la vez que se entrevé la sucesión, de la que se hablará en el núm. 20. A los Doce se les confía la misión única de continuar la misión del Cristo Resucitado, ya que recibieron directamente del mismo Jesús su oficio, después de haberlos escogido, enviado y confirmado finalmente con el don del Espíritu Santo.

A esta acción del Espíritu Santo se refiere a continuación el texto, cuando afirma que “en esta misión fueron confirmados plenamente el día de Pentecostés [...]. Los apóstoles, pues, predicando en todas partes

el Evangelio (cfr. Mc. 16, 20), que los oyentes recibían por influjo del Espíritu Santo, reúnen (*congregant*) la Iglesia universal”. Pasando del tiempo perfecto al presente, el texto pone en resalto que el ministerio apostólico se ejercita de continuo en la Iglesia. Existe una necesidad constante de la *gratia Apostolorum*, la cual —como enseña el Concilio— predomina entre los dones que el Espíritu Santo distribuye para la utilidad de la Iglesia<sup>39</sup>.

## La sucesión apostólica

Posteriormente, el Concilio afronta la cuestión de la sucesión apostólica, a través de la cual la misión y el oficio apostólico pasan de los Doce a los obispos, que permanecen como elemento esencial de la Iglesia<sup>40</sup>. El principio de la sucesión apostólica se introduce con una afirmación positiva: “la misión confiada por Cristo a los apóstoles (*a Christo concredita*) ha de durar hasta el fin de los siglos (cf. Mt. 28,20), puesto que el Evangelio que ellos deben transmitir en todo tiempo es el principio de la vida (*totius vitae principium*) para la Iglesia” (*Lumen gentium*, núm. 20). Siendo la misión apostólica necesaria para la existencia de la Iglesia, puesto que el Evangelio que ellos deben transmitir en todo tiempo es el principio de su vida, “los apóstoles en esta sociedad jerárquicamente organizada (*hierarchice ordinata*) tuvieron cuidado de establecer sucesores (*instituentis successoribus curam egerunt*)”.

El texto no entra en la discusión terminológica de la que se ocuparon diversos estudios antes del Concilio; en ellos se analizaba la distinción obispos-presbíteros en los primeros siglos, resaltando que el uso de tales términos en el *Nuevo Testamento* suscita una serie de interrogantes. A modo de resumen, se puede afirmar que a partir del estudio de los

textos sagrados del *Nuevo Testamento* se observa una distinción poco clara todavía entre los hoy llamados obispos y presbíteros, muy ligada a la existencia de funciones que solo los apóstoles, sus colaboradores y sucesores ejercen en el seno de la Iglesia, funciones que no se limitaban a ser cabeza de una iglesia local. Para el Concilio, los sucesores de los apóstoles son los obispos.

El pasaje reproduce en gran parte la redacción del esquema II *De Ecclesia*, tomando como punto de partida la institución de funciones y ministerios para la edificación de la Iglesia, desde una perspectiva que tiene presente a todos los obispos<sup>41</sup>. Con relación al tipo de redacción finalmente adoptado, por sugerencia de la Subcomisión bíblica se buscó no hacer prevalecer la construcción teológica sobre la descripción histórica, refiriendo testimonios objetivos, a la vez que solo se hace explícita la permanencia de la función de los apóstoles de pastorear la Iglesia, sin hacer mención de la distinción entre las prerrogativas personales de los Doce<sup>42</sup>: “este Sagrado Sínodo enseña que los obispos han sucedido por institución divina en el lugar de los apóstoles como pastores de la Iglesia” (*Lumen gentium*, núm. 20).

### La continuación en el ministerio apostólico

Para llegar a una conclusión, el Concilio sigue un orden expositivo de carácter cronológico:

En efecto, no solo tuvieron diversos colaboradores en el ministerio (*adiutores in ministerio*), sino que a fin de que la misión a ellos confiada se continuase después de su muerte, los apóstoles, a modo de testamento, confiaron a sus cooperadores inmediatos (*cooperatoribus suis immediatis*) el encargo de acabar y consolidar la obra por ellos comenzada (*munus perficiendi et confirmandi opus ab ipsis inceptum*), encomendándoles que atendieran a toda la grey en medio de la cual el Espíritu Santo, los había puesto para apacentar la Iglesia de Dios (cf. Act. 20, 28). Entre los varios ministerios que ya desde los primeros tiempos se ejercitan en la Iglesia, según testimonio de la tradición, ocupa el

primer lugar el oficio de aquellos que, constituidos en el episcopado, por una sucesión que surge desde el principio, conservan la sucesión de la semilla apostólica primera. Así, según atestigua san Ireneo, por medio de aquellos que fueron establecidos por los apóstoles como obispos y como sucesores suyos hasta nosotros, se pregona y se conserva la tradición apostólica en el mundo entero (*Lumen gentium*, núm. 20).

Evitando detallar el proceso histórico de la configuración del episcopado, el texto señala que los apóstoles tuvieron cuidado de constituir para sí colaboradores (*adiutores, cooperatores*), de entre los cuales confiaron a unos más inmediatos la continuación de la obra iniciada, sin determinar sus oficios con toda precisión<sup>43</sup>; en este comportamiento está incluida la norma de la sucesión ministerial. Entre estos colaboradores existían algunos que ejercían funciones o tareas como perfeccionar la organización de las iglesias locales, y asegurar la duración con la institución de ministros dignos, probados por Dios y fieles, de modo que su ministerio se caracterizaba por ser fundamentalmente itinerante, como el de los apóstoles<sup>44</sup>.

Al mismo tiempo, se hace referencia al pasaje de Act. 20, 28 en el cual san Pablo llama a algunos de estos colaboradores “vigilantes”, señalando su deber de pastorear (*poimainein*) la Iglesia de Dios y de custodiarla. Esta cita se encuentra dentro del llamado “testamento de Mileto” (Act. 20, 17-35), dirigido a los “presbíteros” de Éfeso, es decir, a los que presidían una comunidad local. Si estas personas responden a los obispos y sacerdotes respectivamente, el Vaticano II no toma posición al respecto, y se contenta con ver en estos ministros de Act. 20, 28 a los colaboradores inmediatos de los apóstoles<sup>45</sup>, a los cuales les ha sido confiado el encargo de acabar y consolidar la obra apostólica.

Para apoyar esta idea, el texto conciliar cita el testimonio de las epístolas pastorales (2 Tm. 4, 6; 1 Tm. 5, 22; 2 Tm. 2, 2; Tt. 1, 5), ya que precisamente se componen en el contexto de una época

“posapostólica”. Tito y Timoteo, colaboradores más inmediatos del Apóstol, son instituidos con el gesto sagrado de la imposición de las manos, recibiendo un carisma para una función evangelizadora, con autoridad para afirmar la doctrina y para imponer las manos a otros ministros (1 Tim. 5, 22) que establece como “presbíteros”.

La *carta de san Clemente Romano a los Corintios* hace aparecer progresivamente a estos colaboradores como continuadores de su función, y finalmente como sus *sucesores*<sup>46</sup>. *Lumen gentium* alude a un pasaje de la carta en el cual se afirma que los apóstoles, enviados por Cristo, evangelizaron ciudades y regiones, establecieron obispos y diáconos a favor de los que iban a creer, y dispusieron a continuación que después de su muerte sucedieran en su ministerio otros varones probados<sup>47</sup>.

Con relación a nuestra temática, nos interesa resaltar la *continuación en el ministerio apostólico*, transmitido a los colaboradores más inmediatos a lo largo de los siglos. De este modo se describe una sucesión *en la misma misión confiada a los apóstoles*, sobre la base del principio de la necesaria identidad entre la Iglesia primitiva y la Iglesia de cada época<sup>48</sup>. Lo decisivo es reconocer la continuidad *ex divina institutione* del ministerio apostólico en su plenitud, con independencia de que sucedieran a los colaboradores más inmediatos o a los obispos-presbíteros de las comunidades locales.

### **El contenido del ministerio apostólico transmitido a todos los obispos**

Posteriormente, el texto hace explícito el contenido del oficio episcopal afirmando que “los obispos, junto con los presbíteros y diáconos, recibieron el ministerio de la comunidad (*communitatis ministerium*) para presidir sobre la grey en nombre de Dios (*loco Dei praesidentes gregi*) de

la que son pastores, como maestros de doctrina, sacerdotes del culto sagrado y ministros dotados de autoridad” (*Lumen gentium*, núm. 20).

El Concilio ratifica una doctrina comúnmente aceptada en la Iglesia, afirmando que los obispos suceden a los apóstoles en la misión que han recibido de Cristo, con base en la doctrina anteriormente expuesta acerca de la continuación del ministerio apostólico. Para ello, el Concilio hace referencia a que los obispos recibieron el *communitatis ministerium loco Dei praesidentes gregi*. Si bien cuando se introdujo esta frase en el esquema III *De Ecclesia*, la correspondiente relación no clarificaba si la doctrina se restringía solo a los obispos que tienen la cura pastoral de una porción del Pueblo de Dios<sup>49</sup>, es de suponer que concierne a todos, ya que como obispos pueden ejercer una tarea pastoral. El pasaje citado remite a las cartas de san Ignacio, donde se describe el *contenido* del ministerio episcopal, y no la forma como este ministerio se ha dado históricamente<sup>50</sup>.

Tal como hemos presentado la doctrina acerca de la continuación en el ministerio apostólico, la sucesión apostólica no se presenta ligada a una comunidad particular, sino como una tarea que se ha de realizar *en común*. Precisamente, el mismo núm. 20 hace referencia a esta realidad cuando afirma que “como permanece el oficio concedido por Dios singularmente a Pedro como a primero entre los apóstoles, y se transmite a sus sucesores, así también permanece el oficio de los apóstoles de apacentar la Iglesia que permanentemente ejercita el orden sacro de los obispos”. Y sucesores de los apóstoles son todos los obispos —residenciales o no—, como se afirmaba sin dificultad ya en el esquema II, a diferencia del texto que en un principio se redactó bajo el título *de Episcopis residentialibus*<sup>51</sup>.

Los principales aspectos de esta tarea u oficio, tal como vienen enunciados en el texto citado del núm. 20, son la enseñanza, el culto y el gobierno. Esta enumeración se hace según la triple función de Cristo, derivada de su autoridad. Como aparece enunciado por el mismo Concilio, el contenido de la autoridad (*exousia*) de Cristo hace referencia a estos tres aspectos: “Dios envió a su Hijo al mundo y lo constituyó heredero de todas las cosas, para que fuera Maestro, Sacerdote y Rey nuestro, Cabeza del nuevo y universal pueblo de los hijos de Dios” (*Lumen gentium*, núm. 13)<sup>52</sup>. Ser pastor de la comunidad consiste, por tanto, en desempeñar como los apóstoles la función sacerdotal, profética y de gobierno<sup>53</sup>. La comunicación de estas funciones, expresada en el núm. 21 de la *Lumen gentium*, así como su ejercicio serán objeto de estudio más adelante; esto nos permitirá determinar mejor la naturaleza y las condiciones para el ejercicio del ministerio episcopal.

Por lo demás, el estar al frente de una Iglesia particular no restringe la universalidad de la función pastoral de un obispo, puesto que desarrollando de este modo su ministerio, la misión universal se proyecta sobre el plano de una comunidad concreta<sup>54</sup>. De ahí que el texto conciliar utilice la fórmula “permanece el oficio de los apóstoles de apacentar la Iglesia”, justamente para resaltar el carácter universal de la misión que reciben.

Durante las sesiones conciliares no fue fácil discernir el parecer de los padres sobre si se debe decir que los sucesores de los apóstoles son los obispos colegialmente considerados o, en cambio, que cada obispo sucede a un obispo en particular<sup>55</sup>. La redacción final expresa el principio de la sucesión colegial a través del paralelismo existente entre la perpetuidad de la función de Pedro y la de los apóstoles fundándola en la ley divina de la sucesión. La intención del Concilio era justamente

la de afirmar que el oficio pastoral de Pedro y de los apóstoles es un hecho permanente en la Iglesia, que viene transmitido a través de la sucesión apostólica; de este modo se deja claro que, tanto en el caso de Pedro como en el de los apóstoles, la perennidad comprende su función u oficio (*munus*) pastoral y no otras prerrogativas<sup>56</sup>. Si, por una parte, se dice que a Pedro se le ha transmitido un oficio como cabeza de los apóstoles, oficio que se transmite a sus sucesores, por otra se dice que el oficio de los apóstoles de apacentar la Iglesia debe ser ejercitado por el orden sacro de los obispos. De ahí que dicho orden, con el Papa a la cabeza, sea el que sucede al Colegio apostólico —no que cada obispo suceda a un apóstol en concreto —y se pueda llamar colegio precisamente por tener al sucesor de Pedro a la cabeza<sup>57</sup>.

Esto nos lleva a plantearnos un interrogante: ¿se puede afirmar que el ministerio apostólico transmitido a los obispos no se limita a presidir una comunidad particular? Dada la amplitud de miras que caracterizaba la misión de los apóstoles y de sus colaboradores, y las consideraciones hechas acerca del *communitatis ministerium*, nos parece que la respuesta debería ser afirmativa. En efecto, si bien los apóstoles se concentraron al inicio en una comunidad concreta —Jerusalén— para el cumplimiento de la misión, la obra evangelizadora los conduce de un lugar a otro: su misión es itinerante<sup>58</sup>. Del mismo modo se presenta el ministerio de los colaboradores más inmediatos de los apóstoles, es decir, no vinculado a una comunidad determinada.

Otra de las fuentes patrísticas que nos ofrece el Concilio en el núm. 20 de la *Lumen gentium* es la carta de san Clemente a los corintios (*Ad Cor.*, 42, 3-4; 44, 3-4; 57, 1-2), utilizada para caracterizar a los obispos “como maestros de doctrina, sacerdotes del culto sagrado y ministros dotados de autoridad”. El testimonio de este padre de la Iglesia nos ofrece un

punto importante en relación con el contenido del ministerio episcopal: la función episcopal es de institución divina y viene comunicada a los ministros de la Iglesia a través del rito de imposición de las manos, llevado a cabo por los apóstoles y después por sus sucesores<sup>59</sup>. Esto explica que no sea la comunidad, sino Dios, la fuente misma de la cual derivan al obispo los poderes anejos a su condición de *pastor*, puesto que reciben un don espiritual, una gracia del Espíritu Santo<sup>60</sup>.

Pasamos ahora al estudio de la sacramentalidad del episcopado. El número donde se define esta doctrina está como en el centro del capítulo de la *Lumen gentium*, no solo material sino también estructuralmente<sup>61</sup>, pues se encuentra entre la descripción de la institución de los Doce junto con el principio de la sucesión y la colegialidad.

## **La sacramentalidad de la consagración de los obispos en vista de la misión**

“Este Santo Sínodo enseña que con la consagración episcopal se confiere la plenitud del sacramento del Orden, que por esto se llama en la liturgia de la Iglesia y en el testimonio de los Santos Padres ‘supremo sacerdocio’ o ‘cumbre del ministerio sagrado’” (*Lumen gentium*, núm. 21). Con esta afirmación, el Concilio ha confirmado la doctrina de la sacramentalidad de la consagración episcopal, objeto de varios estudios en el periodo preconciliar, y pacíficamente aceptada por la mayoría de estudiosos y padres conciliares. Como sintetiza un autor, el obispo recibe en la consagración la máxima comunicabilidad posible para un hombre del sacerdocio de Cristo<sup>62</sup>.

El pensamiento conciliar sobre la sacramentalidad se concentra en una línea vertical, en la que el episcopado es considerado como la *plenitud*

del sacerdocio —en su dimensión fundamentalmente cristológica<sup>63</sup>, y no simplemente un grado más del Orden al cual se accede por el sacerdocio. Como se afirma al inicio del número: “Así, pues, en los obispos, a quienes asisten los presbíteros, Jesucristo nuestro Señor está presente en medio de los fieles como Pontífice Supremo”. Al mismo tiempo que se afirma la presencia activa y misteriosa de Cristo glorioso en los obispos, se manifiesta su dependencia total y absoluta de Cristo Pastor y Obispo supremo<sup>64</sup>, dada su condición de sucesores de los apóstoles.

Más adelante se afirma: “para realizar estos oficios tan altos, fueron los apóstoles enriquecidos por Cristo con la efusión especial del Espíritu Santo (cf. Act. 1, 8; 2, 4; Jn. 20, 22-23), y ellos, a su vez, por la imposición de las manos transmitieron a sus colaboradores el don del Espíritu (cf. 1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6-7), que ha llegado hasta nosotros en la consagración episcopal” (*Lumen gentium*, núm. 21). Sin entrar en el análisis de los textos neotestamentarios que nos propone el pasaje, nos interesa subrayar que el Concilio deja claro que el ministerio apostólico permanece unitario en la sucesión apostólica a través de la ordenación episcopal<sup>65</sup>, por la cual se comunica una gracia especial del Espíritu Santo propia del sacramento. Dicha efusión especial puede ser llamada *gracia pastoral o del pastor*, que le enriquece interiormente con miras a cumplir la función episcopal para la cual se confiere el sacramento<sup>66</sup>.

Por este motivo, las acciones del obispo están en relación directa con la gracia conferida por la consagración<sup>67</sup>, por lo cual, el ministerio episcopal no puede ser entendido teológicamente sino a partir del sacramento del Orden que le ha sido conferido en su plenitud. El texto conciliar aclara, además, que esta efusión especial del Espíritu Santo se realiza a través del rito de la imposición de las manos, utilizado por san

Pablo para instituir a sus colaboradores más inmediatos<sup>68</sup>, y ha llegado hasta nosotros en la consagración episcopal.

## **El origen sacramental de las funciones episcopales**

Conjuntamente con la sacramentalidad del episcopado, la Const. *Lumen gentium* fija otro punto doctrinal, aprobando la tesis según la cual la consagración episcopal confiere la triple función sagrada, comunicada por Cristo a la jerarquía en orden a la santificación, a la instrucción y al gobierno del Pueblo de Dios:

Ahora bien, la consagración episcopal, junto con el oficio de santificar (cum munere sanctificandi), confiere también el oficio de enseñar y regir (munera quoque confert docendi et regendi), los cuales, sin embargo, por su naturaleza (natura sua), no pueden ejercitarse sino en comunión jerárquica con la Cabeza y miembros del Colegio (nonnisi in hierarchica communionem cum Collegii Capite et membris exerceri possunt) (*Lumen gentium*, núm. 21).

El Concilio enseña expresamente que la consagración confiere a todos los obispos no solo el oficio (*munus*) de santificar, que equivaldría a la *potestas ordinis*, sino también los de magisterio y gobierno, porque son una participación misteriosa a los poderes profético y real de Cristo. Según Philips, no se trata de una innovación doctrinal, sino de una doctrina antigua, confirmada por varios Papas<sup>69</sup>. Es bien conocido que durante el periodo medioeval, la diferencia “esencial” entre obispos y presbíteros estaría solo en la *potestas iurisdictionis* que reciben los obispos; en el plano sacramental no habría distinción, pues tanto obispos como presbíteros reciben el poder de consagrar la Eucaristía. Incluso se habla del episcopado no como un *ordo* —usando la terminología de la época— distinto del presbiterado, sino simplemente como una *dignitas*.

El Concilio, si bien no entra a definir el fundamento de la distinción entre los oficios y la naturaleza de sus relaciones recíprocas, ciertamente afirma que los oficios episcopales, aun siendo diversos, no son extraños entre sí ni separables uno del otro, sino que son aspectos diversos del único poder sagrado: como única es la misión de salvación que pasa de los apóstoles a los obispos<sup>70</sup>. La unidad y el orden interno de las funciones parece corresponder a su íntima naturaleza, es decir, a la misión recibida de Cristo: en ella el poder de gobierno está subordinado al ministerio de los sacramentos y de la palabra. Se puede decir que la función episcopal por excelencia es la celebración de los sacramentos — es especial de la Eucaristía—, de la cual proviene el anuncio del Evangelio con la autoridad apostólica, y conduce al gobierno pastoral, en orden a la edificación de la Iglesia<sup>71</sup>.

La unidad de estas funciones debe manifestarse visiblemente, según Lécuyer, por la unidad entre los pastores establecidos por Cristo<sup>72</sup>. Dicha unidad existe, sin duda, por la unidad del Sacramento, mediante el cual participan de la misma gracia y poderes episcopales; sin embargo, es necesario que el ejercicio de estos poderes se realice en la unidad visible del cuerpo apostólico continuado en el episcopado<sup>73</sup>. Es necesaria, pues, una comunión jerárquica, es decir, que manifieste la aceptación de la coordinación querida por Cristo entre los miembros del Cuerpo Episcopal, con el sucesor de Pedro a la cabeza.

Esta doctrina se diferencia de la posición sostenida por algunos padres conciliares, que seguían manteniendo la distinción entre la *potestas iurisdictionis*, derivada de Dios solo a través del Romano Pontífice, y la *potestas ordinis*, que se comunicaría con la consagración. También parece rechazar la visión de otros que llegaban a admitir que de la consagración procede no el poder en sí mismo, sino una *disposición*, capacidad o

actitud para tenerlo y ejercerlo<sup>74</sup>. Tal dicotomía entre las *potestates* se manifestaba en diversos aspectos: en la separación entre Sacramento y misión, entre obispos titulares y obispos residenciales, entre sacramental y estructura jurídica externa de la jerarquía, y hasta en la negación misma de la sacramentalidad.

Con el fin de clarificar esta terminología, algunos padres pedían usar la palabra *munus*, y no el término *potestas*, para designar los diversos aspectos del único ministerio apostólico-episcopal<sup>75</sup>. A este respecto, la Nota Explicativa señala que “intencionadamente se emplea la palabra ministerios (*munera*) y no la palabra potestades (*potestates*) porque esta última podría entenderse como potestad expedita para el ejercicio”<sup>76</sup>.

El texto distingue, entonces, entre la comunicación y el ejercicio de los poderes —de la potestad—, subrayando la necesidad de la *comunió jerárquica*, por su misma naturaleza, como *conditio sine qua non*<sup>77</sup>. Con el adjetivo “jerárquica”, que se añadió en la redacción final<sup>78</sup>, se pretendió dejar claro que la comunió no puede ser entendida como un vago afecto, sino como una realidad orgánica, que exige una forma jurídica y al mismo tiempo está animada por la caridad<sup>79</sup>.

Por lo demás, la doctrina apenas expuesta no se contrapone con los documentos pontificios a los que hacían referencia algunos padres conciliares para sostener que el poder de jurisdicción vendría comunicado a los obispos a través del Papa, ya que conciernen a la *potestas iurisdictionis* no en lo que respecta a la *sustancia*, sino en su delimitación concreta<sup>80</sup>. De la misma manera, muchos autores han mantenido esta doctrina en diversas épocas, afirmando además que el ejercicio del poder ontológico dado por la consagración (sea presidiendo una Iglesia particular o no), se concreta por el mandato de la autoridad y no por una sucesión de personas.

## La colegialidad episcopal

En continuidad con la exposición realizada acerca de la institución de los Doce como colegio o *grupo estable*, y con la doctrina de la sacramentalidad, el Concilio pasa ahora a exponer la doctrina de la colegialidad episcopal. Tal como fue expresada, la colegialidad no presentaba mayores dificultades para los padres conciliares. La dificultad verdadera que estos tuvieron, consistía en la conciliación de cuanto se quería afirmar sobre los obispos con las intangibles exigencias dogmáticas de las prerrogativas pontificias definidas por el Vaticano I<sup>81</sup>.

## La sucesión apostólica colegial

Así como, por disposición del Señor, san Pedro y los demás apóstoles forman un solo Colegio apostólico, de igual modo (*pari razione*) se unen entre sí el Romano Pontífice, sucesor de Pedro, y los obispos sucesores de los apóstoles. Ya la más antigua disciplina, conforme a la cual los obispos establecidos por todo el mundo comunicaban entre sí y con el Obispo de Roma por el vínculo de la unidad, de la caridad y de la paz, como también los concilios convocados, para resolver en común las cosas más importantes después de haber considerado el parecer de muchos, manifiestan la naturaleza y forma colegial propia del orden episcopal (*Lumen gentium*, núm. 22).

Sobre la base del principio de la sucesión apostólica, el Concilio afirma que esta se lleva a cabo colegialmente, es decir, que es el Colegio episcopal el que sucede al Colegio apostólico y no que cada obispo sucede a cada apóstol. A este respecto, la Nota Explicativa señala que el paralelismo entre Pedro y los demás apóstoles, por una parte, y el Sumo Pontífice y los obispos, por otra, no implica la transmisión de la potestad extraordinaria de los apóstoles a sus sucesores, ni, como es evidente, la igualdad entre la Cabeza y los miembros del Colegio, sino solamente proporcionalidad entre la primera relación (Pedro-apóstoles) y la

segunda (Papa-obispos)<sup>82</sup>. Por este motivo se dice *pari ratione*, en vez de *eadem ratione*.

En líneas generales, el texto asume como problema central la reflexión acerca de la índole sacramental del *ordo episcoporum*. En dicha consideración, la colegialidad encuentra una expresión mística y sacramental en la unión del *ordo*, por la participación de los mismos carismas y funciones sagradas conferidas a todos a través de la consagración<sup>83</sup>. Con el fin de armonizar el binomio colegialidad/primado, siempre en el horizonte de la Iglesia universal, la Constitución parte de la sacramentalidad de la consagración episcopal que confiere la *sacra potestas*; esto permite presentar los ministerios jerárquicos como un *ordo*, un cuerpo o colegio de obispos, del cual el Romano Pontífice es la cabeza. En cambio, si se pusiera el acento sobre la “sucesión individual”, de tal forma que la capitalidad de una iglesia local es la que da fundamento a los poderes del obispo, se tendría que concluir que la potestad del Colegio episcopal estaría constituida por la suma de los poderes de los obispos individuales sobre sus Iglesias particulares, posición que claramente el Concilio no ha querido adoptar<sup>84</sup>.

La primera parte de la afirmación realiza el paralelismo entre la institución de los apóstoles como Colegio o grupo estable con Pedro a la cabeza y los obispos, sobre la base del origen histórico del episcopado desarrollado en los números anteriores. Es evidente, señala Iturrioz, que tratándose de una colegialidad institucional, la colegialidad episcopal toda se funda en la apostólica<sup>85</sup>, siendo a su vez su continuación en las funciones que Cristo instituyó para que perduraran en la Iglesia por siempre.

Para comprender la colegialidad se debe acudir a un aspecto central en la realidad de la Iglesia delineada por el Concilio: la “comunidad”. En virtud de este principio, el obispo está más íntimamente obligado a la misión universal de la Iglesia y, por tanto, más estrechamente ligado en unidad con los demás obispos<sup>86</sup>. Por otra parte, la solidaridad del episcopado, que no se expresa necesariamente en actos de jurisdicción universal, manifiesta la Voluntad de Cristo de que el oficio de pastorear la Iglesia continúe a través del orden de los obispos<sup>87</sup>.

## **Raíces de la colegialidad**

El Concilio continúa la exposición enseñando que “uno es constituido miembro del cuerpo episcopal (*membrum Corporis episcopalis*) en virtud de la consagración sacramental (*vi sacramentalis consecrationis*) y por la comunión jerárquica (*et hierarchica communione*) con la Cabeza y miembros del Colegio” (*Lumen gentium*, núm. 22). Esta fórmula confirma la inclinación de los padres conciliares a favor de la sucesión colegial. Se puede comprender el Colegio episcopal, cabeza y miembros, como una realidad que precede a la función específica de cada uno de ellos en la vida de la Iglesia<sup>88</sup>.

Tal enunciado está íntimamente relacionado con el del origen sacramental de las funciones episcopales; se llega a ser miembro del colegio *en virtud* de la consagración sacramental (*vi consecrationis*) y mediante la comunión jerárquica (*et communione*, en ablativo). El segundo elemento se presenta más bien como condición que como causa eficiente<sup>89</sup>. Como consecuencia de esto, en fuerza de esta consagración, el obispo es hecho partícipe de las funciones sacerdotales, reales y magisteriales de Cristo, entra a hacer parte del Cuerpo episcopal, y se convierte así en copartícipe de los poderes plenos y

supremos sobre la Iglesia entera y corresponsable en la misión universal de evangelización del mundo<sup>90</sup>. De esta forma, se conecta la doctrina de la sacramentalidad —junto con la comunicación de los poderes— y la doctrina de la colegialidad, *en vista de la misión*.

En efecto, ser constituido obispo mediante la consagración quiere decir ser constituido miembro del colegio de los sucesores de los apóstoles y, por tanto, todos los obispos son miembros de este Colegio, puesto que es Cristo quien obra la formación del Colegio mediante la acción sacramental. La colegialidad, explica Congar, es la forma misma de la sucesión apostólica, de la cual la consagración episcopal es como el sacramento<sup>91</sup>. Por tanto, las relaciones al interior del colegio se deben ver sobre la base sacramental común, que une a todos los obispos en la responsabilidad de la única misión<sup>92</sup>. De ahí que la primera consecuencia que emerge de la colegialidad episcopal, entendida de este modo, no sea el ejercicio de un poder, sino la *asunción de una común responsabilidad en la misión de evangelización y en la guía de la Iglesia*<sup>93</sup>.

Todos y cada uno de los obispos son, en el mismo grado, miembros del Colegio *antes* de que reciban funciones eclesiásticas particulares. Esto explica que, desde el momento de la consagración, cada obispo unido al sucesor de Pedro está ordenado a la Iglesia universal, precisamente en cuanto miembro del colegio.

Algunos autores utilizan la expresión “prioridad ontológica” para ilustrar la anterioridad del Colegio episcopal jerárquicamente estructurado con respecto al ministerio particular que recibe cada obispo<sup>94</sup>. Todo obispo entra a formar parte del Colegio episcopal por medio de la consagración y no por el oficio particular —principalmente la capitalidad de una Iglesia particular—; al mismo tiempo, ejerce ese oficio *porque* es miembro del colegio episcopal.

Por otro lado, se añade la comunión jerárquica como requisito de la incorporación. Si la consagración tiene valor de causa eficiente (en fuerza de) para entrar a formar parte del Colegio y, en consecuencia, no puede faltar jamás, para ser miembro del Colegio es indispensable también la comunión jerárquica, pero bajo un aspecto distinto, como indica la misma formulación verbal: no *en virtud*, sino *mediante*<sup>25</sup>.

Estas dos componentes de la colegialidad apenas enunciadas forman una inseparable unidad en el texto conciliar: la sacramental en la consagración misma del obispo que es, según su esencia, *incorporación a un todo*; la comunión jerárquica que es como el desarrollo de su esencia, en la cual logra su sentido pleno<sup>26</sup>. Estas dos “raíces” están ya presentes en los Padres de la Iglesia: el oficio episcopal está colegialmente edificado, y debe estarlo, porque su misma esencia representa el servicio a la unidad de la Iglesia, la cual es, por su parte, una comunidad horizontal de los que juntamente creen y juntamente comulgan. De esta forma, el sacramento aparece verdaderamente como *incorporación y establecimiento en un ordo*<sup>27</sup>.

## **El ministerio episcopal de los obispos**

Esta última etapa del recorrido trazado por el texto conciliar nos lleva a analizar el núm. 24, dedicado al ministerio episcopal en su conjunto.

### **El oficio pastoral de los obispos como “verdadero servicio”**

“Los obispos, en su calidad de sucesores de los apóstoles, reciben del Señor a quien se ha dado toda potestad en el cielo y en la tierra, la misión de enseñar a todas las gentes y de predicar el Evangelio a toda criatura, a fin de que todos los hombres logren la salvación por medio

de la fe, el bautismo y el cumplimiento de los mandamientos” (*Lumen gentium*, núm. 24). El texto comienza tratando sobre la misión que todos los obispos reciben del Señor en su calidad de sucesores de los apóstoles, a saber, la misión de enseñar a toda la gente y de predicar el Evangelio a toda criatura, a fin de que todos los hombres logren la salvación. Esta misión, por su naturaleza, no tiene límites de ningún género, ya que se deriva de Cristo mediante el sacramento de la sucesión apostólica.

Después de describir el contenido de la misión divina del obispo, el Concilio subraya la dimensión pneumatológica del ministerio episcopal:

Para el desempeño de esta misión, Cristo Señor prometió a sus apóstoles el Espíritu Santo, a quien envió de hecho el día de Pentecostés desde el cielo para que, confortados con su virtud, fuesen sus testigos hasta los confines de la tierra ante las gentes, pueblos y reyes (cf. Act. 1, 8; 2, 1ss.; 9, 15). Este encargo que el Señor confió a los pastores de su pueblo es un verdadero servicio, y en la Sagrada Escritura se llama muy significativamente “*diakonía*”, o sea ministerio (cf. Act. 1, 17.25; 21, 19; Rom. 11, 13; 1 Tim. 1, 12) (*Lumen gentium*, núm. 24).

La afirmación se hace en adhesión a los datos bíblicos, según los cuales existe una única misión divina que nace del diseño salvífico de la Trinidad, que pasa a los apóstoles y se perpetúa en el curso de la historia de la Iglesia a través del rito de consagración, que es el medio para recibir al Espíritu Santo<sup>98</sup>.

A primera vista, el texto apenas citado habla solo del oficio de enseñar, pero en realidad se pueden identificar claramente los oficios de santificar y gobernar, ya que el Evangelio no está hecho de palabras, sino de todas las realidades ordenadas a la salvación<sup>99</sup>; es decir, los *tria munera* están *implícitamente* contenidos en la fe, el bautismo y los mandamientos, al servicio de los cuales están los obispos, por su condición de sucesores de los apóstoles. Por esta razón, son verdaderos

*pastores del pueblo de Dios* y ejercen un servicio, una “*diakonía*”, un ministerio.

El Decreto *Christus Dominus* es más explícito al destacar la función sacerdotal de los obispos, como dice en el *Proemio*:

Cristo Señor, Hijo de Dios vivo, que vino a salvar del pecado a su pueblo y a santificar a todos los hombres, como Él fue enviado por el Padre, así también envió a sus apóstoles, a quienes santificó, comunicándoles el Espíritu Santo, para que también ellos glorificaran al Padre sobre la tierra y salvaran a los hombres “para la edificación del Cuerpo de Cristo” (Ef., 4,12), que es la Iglesia.

El núm. 24 de la LG sugiere la distinción entre la *potestas* de Cristo y el *ministerium* de la Iglesia. El *Nuevo Testamento* habla de una autoridad que Cristo posee por derecho de herencia y de adquisición, y que confiere a los apóstoles en vista de su misión universal de salvación; tal autoridad se coloca sobre el plano sobrenatural, participando del misterio de Cristo y de la Iglesia<sup>100</sup>. Asimismo, se desprende que en el pueblo de Dios cada miembro está llamado a desenvolver una función de servicio a los otros miembros; Cristo ha querido en su Iglesia fieles revestidos de autoridad que regularan el recto y ordenado desenvolvimiento de todos los otros servicios, y además en vista del ministerio de la palabra y de los sacramentos que no puede ser suplido por otras formas de servicio<sup>101</sup>.

## **La determinación particular del oficio pastoral de los obispos a través de la misión canónica**

Sobre la base de la misión confiada a los obispos, el texto continúa:

La misión canónica de los obispos puede hacerse ya sea por las legítimas costumbres que no hayan sido revocadas por la potestad suprema y universal de la Iglesia, ya sea por las leyes dictadas o reconocidas por la misma autoridad, ya sea también directamente por el mismo sucesor de Pedro: y ningún obispo puede ser elevado a tal oficio contra la

voluntad de este, o sea cuando él niega la comunión apostólica (*Lumen gentium*, núm. 24).

Este nuevo párrafo, que fue separado intencionalmente del precedente, señala que si bien el ministerio episcopal comporta la existencia de los poderes recibidos en la consagración, para el ejercicio efectivo de tales poderes es necesaria la *misión canónica*, que consiste en la designación del obispo para un determinado oficio, en la asignación de súbditos o en la Iglesia particular en la cual está llamado a cumplir la misión divina recibida<sup>102</sup>.

La misión canónica se distingue, pues, de la misión que recibe todo obispo por ser consagrado —de ahí que estén en distintos párrafos—<sup>103</sup>; es una concretización de la misión universal recibida, como afirmaban algunos padres conciliares<sup>104</sup>. Pero se trata de una limitación que no viene desde fuera, sino de un requerimiento del mismo sacramento, que crea una comunión orgánica que debe ser vivida y se expresa en forma eclesial<sup>105</sup>. En efecto, para que el ejercicio de las funciones episcopales sea ordenado y se dirija al bien del entero organismo eclesiástico, debe darse —por su naturaleza, es decir, por querer de Cristo— según la determinación jurídica y las formas canónicas que incumben a la autoridad legítima, es decir, a la cabeza del Colegio<sup>106</sup>. Más adelante, la *Nota explicativa previa* aclara en qué consiste tal determinación: *Quae determinatio potestatis consistere potest in concessione particularis officii vel in assignatione subditorum, et datur iuxta normas a suprema auctoritate adprobata*<sup>107</sup>. Con esta explicación se pretende hacer ver que la jurisdicción, en su acepción más común, no es un “poder” propiamente dicho, sino un acto por el que la autoridad legítima determina el alcance del ejercicio de los poderes preexistentes (o que tenían una existencia independiente de la jurisdicción)<sup>108</sup>; dicho ejercicio puede asumir

distintas formas a lo largo de la historia y se pueden englobar en dos: la concesión de un oficio particular y la asignación de súbditos.

Como hemos visto en varias ocasiones, esta determinación jurídica se basa en la distinción entre los *munera* y su *executio*; el ejercicio del poder recibido se puede realizar tanto colegial como individualmente: el colegial se manifiesta, sobre todo, en el Concilio Ecuménico, mientras que el particular, como señala el texto conciliar, puede hacerse ya sea por las legítimas costumbres que no hayan sido revocadas por la potestad suprema y universal de la Iglesia, ya sea por las leyes dictadas o reconocidas por la misma autoridad, ya sea también directamente por el mismo sucesor de Pedro.

El texto subraya que dicha misión es efecto de costumbres que tienen un valor normativo, de normas positivas generales, o simplemente de la deliberación directa del Romano Pontífice<sup>109</sup>; es decir, es de derecho eclesiástico y, por consiguiente, puede asumir formas distintas a lo largo de la historia, en orden a la construcción de la Iglesia. La “potestad particular” de cada obispo se puede considerar como una aplicación de la potestad universal que compete a todos los obispos en cuanto miembros del Colegio<sup>110</sup>.

## **Significado de la doctrina conciliar: consagración y misión**

“Cristo, a quien el Padre santificó y envió al mundo (Jn. 10, 36), ha hecho partícipes de su consagración y de su misión a los obispos por medio de los apóstoles y de sus sucesores” (*Lumen gentium*, núm. 28). A modo de corolario, la Const. *Lumen gentium* sintetiza el significado del entero cuadro trazado en los números anteriores; en efecto, consagración y misión son las dos componentes ontológicas del ministerio episcopal que, con base en el análisis hecho hasta ahora, se

apoya sobre dos pilas: la institución del Colegio apostólico por parte de Cristo para desarrollar una misión universal, y la ley divina de la sucesión colegial, querida también por Cristo, con el fin de continuar tal misión<sup>111</sup>.

En este sentido, y con relación a nuestra temática, podemos señalar el siguiente itinerario: en *Lumen gentium*, núms. 19 y 20, el Vaticano II relaciona la sucesión apostólica y, de manera más general, la existencia de un ministerio sacerdotal jerárquico en la Iglesia, con la perpetuidad de una única misión dada por Cristo a los apóstoles y, por tanto, la permanencia del servicio apostólico es la razón de ser de un nuevo obispo<sup>112</sup>. Después de mostrar que a través de la consagración sacramental —con la comunión jerárquica como requisito— se agrega un nuevo miembro al Cuerpo o Colegio de los obispos, define la posición de estos, siempre en función de la misión. Esta nueva forma de exponer la doctrina acerca del ministerio episcopal se debe a que prevaleció una visión sacramental de la Iglesia y, por ende, de los ministerios a su servicio. El episcopado, según la mente del Concilio, es la forma del sacramento del orden, que funda la participación a la misión y al ministerio de los apóstoles; a partir de esta participación, llamada sucesión apostólica, se estructura la Iglesia<sup>113</sup>. Por tal motivo, el contenido del encargo recibido es la misión de los apóstoles, la misión de la Iglesia, de la que son hechos depositarios a través de la consagración.

De este modo, *Lumen gentium* no establece ni admite alguna oposición entre la consagración y entrada en el colegio, por un lado, ni entre sucesión apostólica “a título” de encargo de una Iglesia local o de un oficio *vere episcopalis* y sucesión “a título” de heredad de la misión universal confiada al Colegio apostólico. El obispo es primariamente tal

por su incorporación a la comunidad de todos los obispos, es decir, del *ordo episcoporum*; por tanto, pertenece a su oficio —por esencia— una fundamental ordenación respecto a la totalidad de la Iglesia Una: *su oficio está orientado eclesiológicamente de un modo universal*, y la limitación a un determinado territorio no es una separación de su responsabilidad en la Iglesia universal, sino la concreta incorporación al servicio en la totalidad<sup>114</sup>. *Consagración y misión, concluye Congar, están unidas: la una y la otra son contemporáneamente particulares y universales*<sup>115</sup>.

Algunos autores de la época anterior al Concilio iban en contra de tal posición, pues al tomar como punto de partida la clásica distinción entre los apóstoles considerados como fundadores de las primeras Iglesias —razón por la cual poseían prerrogativas y carismas extraordinarios—, y los apóstoles considerados como cabezas de Iglesias particulares, se afirmaba que los obispos suceden a los apóstoles solo en la segunda función; por tal razón, su cualidad de *sucesores de los apóstoles* estaría ligada solo a la razón formal de pastores de Iglesias locales. Esta visión, sin embargo, parece insostenible si, como se ha explicado anteriormente, existe una relación estrechísima entre la consagración episcopal y la misión.

## **Una mirada a la misión episcopal en la Nueva Evangelización**

En los últimos años se recurre con frecuencia a la expresión “Nueva Evangelización”; tal vez nos hemos preguntado qué significa tal enunciado, cuál pretende ser su alcance. Ya el Concilio Vaticano II había dejado muy claro que “la Iglesia peregrinante es misionera por su naturaleza”, puesto que participa de la misión del Hijo del Espíritu

Santo y su cometido es llevar el Evangelio, la Buena Noticia, a todas las gentes. ¿Qué significa pues añadir el adjetivo “Nueva”?

Buscando una respuesta, nos podemos encontrar con los *Lineamenta* de la XIII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos de 2011 sobre *La Nueva Evangelización para la transmisión de la Fe Cristiana*. En el núm. 5 dice:

Aunque la expresión “nueva evangelización” haya sido ciertamente divulgada y suficientemente asimilada, sigue siendo una definición aparecida recientemente en el universo de la reflexión eclesial y pastoral, y por lo tanto, un significado no siempre claro y estable. Habiendo sido introducido por el papa Juan Pablo II, inicialmente —sin un particular énfasis, y casi sin dejar presagiar el papel que habría asumido ulteriormente— durante su viaje apostólico en Polonia, el término “nueva evangelización” ha sido retomado y relanzado por el mismo Pontífice sobre todo en su Magisterio dirigido a las Iglesias de América Latina. El papa Juan Pablo II recurre a esta expresión para hacer de ella un instrumento de intrepidez; la introduce como un medio de comunicación de energías en vista de un nuevo fervor misionero y evangelizador. [...] No se trata de hacer nuevamente una cosa que ha sido mal hecha o que no ha funcionado, de modo que la nueva acción se convierta en un juicio implícito sobre el desacierto de la primera. *La nueva evangelización no es una reduplicación de la primera, no es una simple repetición, sino que consiste en el coraje de atreverse a transitar por nuevos senderos, frente a las nuevas condiciones en las cuales la Iglesia está llamada a vivir hoy el anuncio del Evangelio.* [...] A tal concepto se recurre para indicar el esfuerzo de renovación que la Iglesia está llamada a hacer para estar a la altura de los desafíos que el contexto sociocultural actual pone a la fe cristiana, a su anuncio y a su testimonio, en correspondencia con los fuertes cambios en acto. A estos desafíos la Iglesia responde no resignándose, no cerrándose en sí misma, sino promoviendo una obra de revitalización de su propio cuerpo, habiendo puesto en el centro la figura de Jesucristo, el encuentro con Él, que da el Espíritu Santo y las energías para un anuncio y una proclamación del Evangelio a través de nuevos caminos, capaces de hablar a las culturas contemporáneas (énfasis agregado).

Recientemente, el papa Francisco ha insistido en este esfuerzo de renovación, de revitalización, usando la expresión “Conversión Pastoral”. Dicha actitud fue promovida por la Conferencia General del

Episcopado Latinoamericano y del Caribe (Celam) realizada en mayo del 2007 en Aparecida (Brasil).

Esta conversión —explicaba el Papa—, implica creer en la Buena Nueva, creer en Jesucristo portador del Reino de Dios, en su irrupción en el mundo, en su presencia victoriosa sobre el mal; creer en la asistencia y conducción del Espíritu Santo; creer en la Iglesia, Cuerpo de Cristo y prolongadora del dinamismo de la Encarnación<sup>116</sup>.

El Papa invitó a los obispos y sacerdotes presentes a plantearse algunos interrogantes que podrán servir de guía para examinar el estado de las diócesis en la asunción del espíritu de Aparecida. Me limito a mencionar el primero: ¿Procuramos que nuestro trabajo y el de nuestros presbíteros sea más pastoral que administrativo? ¿Quién es el principal beneficiario de la labor eclesial, la Iglesia como organización o el Pueblo de Dios en su totalidad?

En este cuadro podemos enmarcar la enunciación de algunos elementos determinantes para la Nueva Evangelización, ya presentes en la doctrina del Vaticano II:

1. El ministerio de la Palabra, de los sacramentos y de gobierno. Al describir el deber misionero de los Obispos, El Decreto *Ad Gentes* enseña:

Todos los Obispos, como miembros del cuerpo episcopal, sucesor del Colegio de los apóstoles, están consagrados no solo para una diócesis, sino para la salvación de todo el mundo. A ellos afecta primaria e inmediatamente, con Pedro y bajo la autoridad de Pedro, el mandato de Cristo de predicar el Evangelio a toda criatura. De ahí procede aquella comunicación y cooperación de las Iglesias, tan necesaria hoy para proseguir la obra de evangelización. En virtud de esta comunión, cada una de las Iglesias, siente la solicitud de todas las obras, se manifiestan mutuamente sus propias necesidades, se comunican entre sí sus bienes, puesto que la dilatación del cuerpo de Cristo es deber de todo el Colegio episcopal (núm. 38).

En efecto,

...los obispos son los pregoneros de la fe que ganan nuevos discípulos para Cristo y son los maestros auténticos, o sea los que están dotados de la autoridad de Cristo, que predicán al pueblo que les ha sido encomendado la fe que ha de ser creída y ha de ser aplicada a la vida, y la ilustran bajo la luz del Espíritu Santo, extrayendo del tesoro de la Revelación cosas nuevas y viejas (cf. Mt 13, 52), la hacen fructificar y con vigilancia apartan de su grey los errores que la amenazan (cf. 2 Tm 4,1-4) (LG, 25).

2. “El obispo, por estar revestido de la plenitud del sacramento del orden, es ‘el administrador de la gracia del supremo sacerdocio’, sobre todo en la Eucaristía, que él mismo celebra o procura que sea celebrada, y mediante la cual la Iglesia vive y crece continuamente” (LG, 26). Sin la celebración de los sacramentos, la predicación resultaría infructuosa y no obedecería al expreso mandato del Señor: “Haced esto en conmemoración mía”.

Por medio del ministerio de la palabra [los obispos] comunican la virtud de Dios a los creyentes para la salvación (cf. *Rm* 1,16), y por medio de los sacramentos, cuya administración legítima y fructuosa regulan ellos con su autoridad, santifican a los fieles. Ellos disponen la administración del bautismo, por medio del cual se concede la participación en el sacerdocio regio de Cristo. Ellos son los ministros originarios de la confirmación, los dispensadores de las sagradas órdenes y los moderadores de la disciplina penitencial; y ellos solícitamente exhortan e instruyen a sus pueblos para que participen con fe y reverencia en la liturgia y, sobre todo, en el santo sacrificio de la Misa. Ellos, finalmente, deben edificar a sus súbditos con el ejemplo de su vida, guardando su conducta de todo mal y, en la medida que puedan y con la ayuda de Dios transformándola en bien, para llegar, juntamente con la grey que les ha sido confiada, a la vida eterna (LG, 26).

3. Finalmente,

los obispos rigen, como vicarios y legados de Cristo, las Iglesias particulares que les han sido encomendadas, con sus consejos, con sus exhortaciones, con sus ejemplos, pero también con su autoridad y sacra potestad, de la que usan

únicamente para edificar a su grey en la verdad y en la santidad, teniendo en cuenta que el que es mayor ha de hacerse como el menor, y el que ocupa el primer puesto, como el servidor (cf. *Lc* 22, 26-27). Esta potestad que personalmente ejercen en nombre de Cristo es propia, ordinaria e inmediata, aunque su ejercicio esté regulado en definitiva por la suprema autoridad de la Iglesia y pueda ser circunscrita dentro de ciertos límites con miras a la utilidad de la Iglesia o de los fieles. En virtud de esta potestad, los Obispos tienen el sagrado derecho, y ante Dios el deber, de legislar sobre sus súbditos, de juzgarlos y de regular todo cuanto pertenece a la organización del culto y del apostolado (LG, 26).

En el ejercicio de esta sagrada potestad, que es servicio, el Concilio recuerda que deben ser “pastores buenos que conocen a sus ovejas y son conocidos por ellas, verdaderos padres, que se distinguen por el espíritu de amor y preocupación para con todos, y a cuya autoridad, confiada por Dios, todos se someten gustosamente” (CD, 16).

Termino con unas palabras de Benedicto XVI al clero romano en el discurso que recordábamos al inicio: “Se quería decir y entender que la Iglesia no es una organización, algo estructural, jurídico, institucional — también es esto—, sino que es un organismo, una realidad vital”<sup>117</sup>. Es lo que el Concilio logró resaltar también al hablar de la misión de los obispos.

# Bibliografía

- Acerbi, A., *Due ecclesiole: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen gentium*, Bologna, Dehoniane, 1975.
- Antón, A., *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas ecclesiológicas*, vol. 2 (*De la apología de la Iglesia-sociedad a la teología de la Iglesia-misterio en el Vaticano II y en el posconcilio*), Madrid, BAC, 1987.
- Benedicto XVI, *Discurso al clero de Roma*, 10-II-2013.
- Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, Bogotá, Planeta, 2007.
- Favale, A. (dir.), *La Costituzione dogmatica sulla Chiesa*, Torino, Elle di ci, 1965.
- Francisco, *Discurso con motivo del Encuentro con el comité de coordinación del Celam*, 28-VII-2013.
- Garuti, A., *Il mistero della Chiesa : manuale di ecclesiologia*, Roma, Antonianum, 2004.
- Iturrioz, D., "El Colegio Episcopal", en J. I. Tellechea (dir.), *Estudios sobre el Concilio Vaticano II*, Bilbao, El Mensajero del Corazón de Jesús, 1966.
- Lécuyer, J., «Les étapes de l'enseignement thomiste su l'épiscopat», *Revue Thomiste* 57 (1957) 29-52.
- Lécuyer, J., *Le Sacrement de l'épiscopat*, en "Divinitas" 1 (1957) 237.
- Löhrer, M., "La jerarquía al servicio del pueblo cristiano", en G. Baraúna (dir.), *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona, Juan Flors, 1968.
- Lombardo, Pedro, *Sententiae* IV, d. 24, q. 10. Citación del libro de Sentencias tomada del *Dizionario Enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano.
- Midali, M., "Capitolo III. Costituzione gerarchica della chiesa e in modo particolare dell'episcopato", en A. Favale (dir.), *La Costituzione dogmatica sulla Chiesa*, Torino, Elle di ci, 1965.
- Miralles, A., *Pascete il gregge di Dio, Studi sul ministero ordinato*, Roma, Edizioni Università della Santa Croce, 2002.
- Müller, G. L., "La comprensione trinitaria fondamentale della Chiesa nella Costituzione *Lumen gentium*", en P. Rodríguez (dir.), *L'ecclesiologia trent'anni dopo la "Lumen gentium"*, Roma, Armando, 1995.
- Philips, G., *L'Église et son mystère au II<sup>e</sup> concile du vatican*, t. 1, Lovaina, Desclée, 1967.

Quintero, P., *Las funciones episcopales de los obispos no residenciales. Estudio teológico de la doctrina del Concilio Vaticano II*, Thesis ad Doctoratum in Sacra Theologia partim edita, Roma, 2006.

Ratzinger, J., "La Colegialidad episcopal", en *La Iglesia del Vaticano II*.

Ratzinger, J., *Convocados por la fe*, Madrid, Cristiandad, 2004.

Rodríguez, P., *Iglesias particulares y prelaturas personales. Consideraciones teológicas a propósito de una nueva institución canónica*, Pamplona 1986.

Scheffczyk, L., *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Concilio Vaticano II*, Milano, Jaca Book, 1998.

Tomás de Aquino, *Suppl.*, q. 37, a. 2.

Villar, J. R., *El Colegio episcopal. Estructura teológica y pastoral*, Madrid, Rialp, 2004.

---

<sup>1</sup> Pedro Lombardo, *Sententiae* IV, d. 24, q. 10. Citación del libro de Sentencias tomada del *Dizionario Enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano.

<sup>2</sup> Tomás de Aquino, *Suppl.*, q. 37, a. 2.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Cfr. Lécuyer, J., *Le Sacrement de l'épiscopat*, en "Divinitas" 1 [1957] 237. También se puede consultar otro artículo del mismo autor, «Les étapes de l'enseignement thomiste su l'épiscopat», *Revue Thomiste* 57 [1957] 29-52.

<sup>5</sup> Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, Bogotá, Planeta, 2007, p. 208.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 341.

<sup>7</sup> Cfr. *ibid.*, p. 210.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 208-209.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 210-211.

<sup>10</sup> Benedicto XVI, *Discurso al clero de Roma*, 10-II-2013.

<sup>11</sup> Cfr. L. Scheffczyk, *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Concilio Vaticano II*, Milano, Jaca Book, 1998, p. 29. En lo referente a las características de la eclesiología del Vaticano II, remitimos a la obra de A. Antón, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, vol. 2 (*De la apología de la Iglesia-sociedad a la teología de la Iglesia-misterio en el Vaticano II y en el posconcilio*), Madrid, BAC, 1987, pp. 835-951.

<sup>12</sup> Cfr. A. Favale (dir.), *La Costituzione dogmatica sulla Chiesa*, Torino, Elle di ci, 1965, p. 19.

<sup>13</sup> Benedicto XVI, *Discurso al clero de Roma*, 10-II-2013.

<sup>14</sup> Cfr. J. Ratzinger, *Convocados por la fe*, Madrid, Cristiandad, 2004, p. 135.

<sup>15</sup> Antón, *op. cit.*, p. 900.

<sup>16</sup> Cfr. G. L. Müller, "La comprensione trinitaria fondamentale della Chiesa nella Costituzione *Lumen gentium*", en P. Rodríguez (dir.), *L'eclesiologia trent'anni dopo la "Lumen gentium"*, Roma, Armando, 1995, p. 26; Scheffczyk, *op. cit.*, p. 35.

<sup>17</sup> Ratzinger, *Convocados en la fe*, *op. cit.*, p. 137.

- 18 Cfr. Antón, *op. cit.*, p. 901.
- 19 Cfr. G. Philips, *L'Église et son mystère au IIe concile du Vatican*, t. 1, Lovaina, Desclée, 1967, p. 225.
- 20 M. Löhrer, "La jerarquía al servicio del pueblo cristiano", en G. Baraúna (dir.), *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona, Juan Flors, 1968, p. 716. Citaremos esta obra colectiva simplemente como *La Iglesia del Vaticano II*.
- 21 Cfr. Scheffczyk, *op. cit.*, p. 86.
- 22 Philips, *op. cit.*, p. 225.
- 23 Cfr. M. Löhrer, "La jerarquía al servicio del pueblo cristiano", en *La Iglesia del Vaticano II, op. cit.*, pp. 716 y 719-720.
- 24 *Ibid.*, p. 720.
- 25 Cfr. Philips, *op. cit.*, pp. 225-226.
- 26 Cfr. *ibid.*, p. 222.
- 27 Puede consultarse el libro P. Quintero, *Las funciones episcopales de los obispos no residenciales. Estudio teológico de la doctrina del Concilio Vaticano II*, Thesis ad Doctoratum in Sacra Theologia partim edita, Roma, 2006, pp. 58 y ss.
- 28 Cfr. Philips, *op. cit.*, p. 223.
- 29 A. Acerbi, *Due ecclesiologie: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen gentium*, Bologna, Dehoniane, 1975, p. 522.
- 30 Cfr. *ibid.*, pp. 522-523.
- 31 Cfr. Philips, *op. cit.*, p. 230.
- 32 NEP, núm. 1: "El Colegio no se entiende en un sentido estrictamente jurídico, es decir, de una asamblea de iguales que confieran su propio poder a quien los preside, sino de una asamblea estable, cuya estructura y autoridad deben deducirse de la Revelación". Cfr. capítulo 4, pp. 197 y 205, donde señalamos el cambio en la expresión *ad instar...* por *ad modum*; U. Betti, *La dottrina sull'episcopato nel Vaticano II*, Roma 1969, p. 351.
- 33 Philips, *op. cit.*, p. 231.
- 34 A ello se refieren los pasajes del Nuevo Testamento citados por el texto conciliar: Mt. 28, 20; Jn. 20, 21; Lc., 24, 45-49; Lc. 22, 28. (Cfr. *ibid.*, pp. 231-232). Para un análisis sobre este punto, vid. A. Miralles, *Pascete il gregge di Dio, Studi sul ministero ordinato*, Roma, Edizioni Università della Santa Croce, 2002, p. 78.
- 35 Philips, *op. cit.*, p. 231.
- 36 A. Garuti, *Il mistero della Chiesa: manuale di ecclesiologia*, Roma, Antonianum, 2004, p. 203.
- 37 Cfr. Miralles, *op. cit.*, p. 77.
- 38 Cfr. J. Ratzinger, "La Colegialidad episcopal", en *La Iglesia del Vaticano II*, p. 760.
- 39 Miralles, *op. cit.*, pp. 78-79.
- 40 Cfr. J. R. Villar, *El Colegio episcopal. Estructura teológica y pastoral*, Madrid, Rialp, 2004, p. 38.
- 41 Cfr. Quintero, *op. cit.*, pp. 55.
- 42 *Ibid.*, p. 185. En general, no hay dificultades en reconocer el hecho histórico de la sucesión. Existen, en cambio, diversas explicaciones del *proceso* que desemboca en el llamado por algunos —con expresión quizá poco feliz— episcopado "monárquico", esto es, en la presencia de un solo obispo en cada iglesia local, con sus presbíteros y diáconos. Villar, *op. cit.*, p. 38.

- 43 Cfr. Quintero, *op. cit.*, p. 105.
- 44 Cfr. M. Midali, "Capitolo III. Costituzione gerarchica della chiesa e in modo particolare dell'episcopato", en A. Favale (dir.), *La Costituzione dogmatica sulla Chiesa*, Torino, Elle di ci, 1965, p. 538; Villar, *op. cit.*, p. 44.
- 45 Cfr. Quintero, *op. cit.*, p. 105; Philips, *op. cit.*, p. 240. Por esta razón, el Concilio evita invocar el pasaje de la 1Pd. 5,2-4, sobre los presbíteros que deben apacentar la grey de Dios a ellos confiada.
- 46 Philips, *op. cit.*, p. 238.
- 47 Cfr. *ibid.*, pp. 240-241; Villar, *op. cit.*, p. 41.
- 48 Garuti, *op. cit.*, p. 208 (énfasis agregado). Por lo demás, la elección de ayudantes por parte de los Doce y de san Pablo comporta una extensión de la *episkopé* y del *aposteilen* a otros en una visión más universal de su misión. Cfr. V. Mondello, *Quale vescovo per il futuro? La dottrina dell'episcopato nella Chiesa*, Roma, 1984, p. 24.
- 49 Cfr. Quintero, *op. cit.*, p. 105.
- 50 Cfr. *ibid.* Como se aclaraba en la nota 105, aunque S. Ignacio da testimonio del episcopado "monárquico", no es cierto que desde el inicio por institución de Cristo haya existido en todas y cada una de las iglesias.
- 51 Cfr. Quintero, *op. cit.*, pp. 52 y 69.
- 52 Cfr. Philips, *op. cit.*, p. 230; P. Rodríguez, *Iglesias particulares y prelaturas personales. Consideraciones teológicas a propósito de una nueva institución canónica*, Pamplona 1986, p. 142. Para profundizar más en este tema, vid. pp. 140-150. Como explica Hamer, la misión de Cristo es única, y en esta se encuentran los tres mismos aspectos (profeta, sacerdote y rey) que se descubren en la misión de los apóstoles, como lo describe el Nuevo Testamento; y es precisamente a estos tres aspectos de una misión que debe continuar, donde se suelen relacionar los tres oficios de magisterio, de sacerdocio (o santificación) y de gobierno. Hamer, *op. cit.*, pp. 91-92.
- 53 Cfr. Villar, *op. cit.*, p. 46.
- 54 Cfr. Miralles, *op. cit.*, pp. 85-86.
- 55 Cfr. Quintero, *op. cit.*, pp. 76-77; Mondello, *op. cit.*, p. 167.
- 56 Cfr. Midali, *op. cit.*, p. 551.
- 57 Cfr. Garuti, *op. cit.*, pp. 213-214; Miralles, *op. cit.*, p. 81.
- 58 Miralles, *op. cit.*, p. 13.
- 59 Cfr. Philips, *op. cit.*, p. 240.
- 60 Cfr. Midali, *op. cit.*, pp. 546-547.
- 61 G. Nicolussi, *op. cit.*, p. 51. (NO lo ha citado)
- 62 Mondello, *op. cit.*, p. 179.
- 63 Cfr. Quintero, *op. cit.*, p. 66.
- 64 Cfr. Betti, *La dottrina sull'episcopato*, *op. cit.*, p. 365.
- 65 Cfr. J. Lécuyer, *El Episcopado como Sacramento*, en *La Iglesia del Vaticano II*, pp. 734-735.
- 66 Cfr. Quintero, *op. cit.*, p. 78; Mondello, *op. cit.*, pp. 180-181.
- 67 Cfr. Midali, *op. cit.*, p. 555.
- 68 Cfr. Philips, *op. cit.*, p. 251.
- 69 Cfr. *ibid.*, p. 254.

- 70 Betti, *La dottrina sull'episcopato*, *op. cit.*, p. 369. Cfr. P. Goyret, *El obispo, Pastor de la Iglesia*, pp. 222-223.
- 71 Cfr. Acerbi, *op. cit.*, p. 532.
- 72 J. Lécuyer, *El Episcopado como Sacramento*, en *La Iglesia del Vaticano II*, *op. cit.*, p. 741.
- 73 *Ibid.*
- 74 Cfr. Quintero, *op. cit.*, p. 112.
- 75 Cfr. *Ibid.*, pp. 77-79.
- 76 NEP, núm. 2: "In consecratione datur ontologica participatio sacrorum munerum, ut indubie constat ex Traditione, etiam liturgica. Consulto adhibetur vocabulum munerum, non vero potestatum, quia haec ultima vox de potestate ad actum expedita intelligi posset". Cfr. Quintero, *Las funciones episcopales de los obispos no residenciales ... op. cit.*, pp. 101 y 112.
- 77 Cfr. Philips, *op. cit.*, p. 255; Quintero, *op. cit.*, p. 102.
- 78 Cfr. *ibid.*, p. 118. De este modo, explica Betti, el Concilio relaciona la comunicación del triple oficio episcopal a la consagración, y su ejercicio libre y ordenado a la comunión jerárquica; Betti, *La dottrina sull'episcopato*, *op. cit.*, pp. 369-370.
- 79 Cfr. NEP, núm. 2: "Non intellegitur autem de vago quodam affectu, sed de realitate organica, qui iuridicam formam exigit et simul caritate animatur"; Goyret, *op. cit.*, p. 216.
- 80 Cfr. NEP, núm. 2; Betti, *La dottrina sull'episcopato*, *op. cit.*, p. 305.
- 81 U. Betti, *Crónica de la Constitución*, en *La Iglesia del Vaticano II*, *op. cit.*, p. 156.
- 82 NEP, núm. 1.
- 83 Cfr. Acerbi, *op. cit.*, p. 528.
- 84 Cfr. Miralles, *op. cit.*, p. 118.
- 85 D. Iturriz, "El Colegio Episcopal", en J. I. Tellechea (dir.), *Estudios sobre el Concilio Vaticano II*, Bilbao, El Mensajero del Corazón de Jesús, 1966, p. 281.
- 86 Cfr. *ibid.*, p. 285.
- 87 Cfr. Acerbi, *op. cit.*, p. 530.
- 88 Betti, *Relaciones entre el Papa y los otros miembros del Colegio*, *op. cit.*, p. 780.
- 89 Cfr. Betti, *La dottrina sull'episcopato*, *op. cit.*, p. 253; Goyret, *op. cit.*, pp. 220-221.
- 90 Midali, *op. cit.*, p. 555.
- 91 Y. Congar, *La consacrazione episcopale e la successione...*, p. 108 (NO ha sido citado). La expresión original parece ser de L.-M. Demailly, que escribió antes del Concilio: "La consagración episcopal es el sacramento de la sucesión apostólica, es decir de la misión de la Iglesia en su fidelidad y en su crecimiento. Nada extraordinario si el lenguaje entiende frecuentemente esta sucesión en el sentido de la continuidad sacramental de la jerarquía. El uso se explica y se justifica. [...] El signo eficaz está tomado por su efecto porque, de hecho, no es inseparable, y el efecto se percibe solo a través de este signo. [...] El carácter sacramental del orden, principalmente de la dignidad episcopal, son el sacramento de la transmisión auténtica de los objetos vitales de la Iglesia y de los poderes que se refieren a estos objetos, y en consecuencia el sacramento de la misión de la Iglesia y de su apostolicidad"; L.-M. Demailly, *Envoyés du Père. Mission et apostolicité*, Paris, 1960, pp. 100-101; cfr. J. Hamer, *op. cit.*, pp. 90-91.
- 92 G. Nicolussi, *op. cit.*, p. 62.

- 93 Acerbi, *op. cit.*, p. 529 [énfasis agregado].
- 94 Cfr. por ejemplo Betti, *La dottrina sull'episcopato, op. cit.*, p. 380; *Relaciones entre el Papa y los otros miembros del Colegio, op. cit.*, p. 781; Congar, *op. cit.*, p. 109.
- 95 Cfr. Betti, *La dottrina sull'episcopato, op. cit.*, p. 381; *Relaciones entre el Papa y los otros miembros del Colegio, op. cit.*, pp. 780-781; Philips, *op. cit.*, p. 289.
- 96 Cfr. Ratzinger, *La Colegialidad episcopal, op. cit.*, p. 756.
- 97 *Ibid.*, pp. 757-758 [énfasis agregado].
- 98 Cfr. Midali, *op. cit.*, p. 625.
- 99 Betti, *La dottrina sull'episcopato, op. cit.*, p. 408.
- 100 Cfr. Midali, *op. cit.*, p. 627.
- 101 *Ibid.*, p. 635.
- 102 Cfr. Quintero, *op. cit.*, p. 85; Betti, *La dottrina sull'episcopato, op. cit.*, p. 409, *Relaciones entre el Papa y los otros miembros del Colegio, op. cit.*, p. 782.
- 103 Por este motivo se decidió adicionar el adjetivo “canónica” para calificar la misión en acto de los obispos. Cfr. Quintero, *Las funciones episcopales de los obispos no residenciales, op. cit.*, p. 113.
- 104 Cfr. *ibid.*, p. 86.
- 105 Cfr. Nicolussi, *op. cit.*, p. 62.
- 106 Cfr. NEP, núm. 2: “Ut vero talis expedita potestas habeatur, accedere debet canonica seu iuridica determinatio per auctoritatem hierarchicam”; Betti, *La dottrina sull'episcopato, op. cit.*, p. 370.
- 107 NEP, núm. 2.
- 108 Lécuyer, *El Episcopado como Sacramento, op. cit.*, p. 743. Vid también Goyret, *El obispo, Pastor de la Iglesia, op. cit.*, p. 217.
- 109 Betti, *La dottrina sull'episcopato, op. cit.*, p. 409.
- 110 Cfr. Lécuyer, “La triple potestad del obispos”, en *La Iglesia del Vaticano II, op. cit.*, p. 888.
- 111 Cfr. Goyret, *op. cit.*, p. 229.
- 112 Cfr. Congar, *op. cit.*, p. 115.
- 113 Cfr. *Ibid.*, p. 117.
- 114 Cfr. Ratzinger, *La colegialidad episcopal, op. cit.*, p. 762 [énfasis agregado].
- 115 Congar, *op. cit.*, p. 116 [énfasis agregado]. Cfr. Ratzinger, *La colegialidad episcopal, op. cit.*, p. 756.
- 116 Francisco, Discurso con motivo del Encuentro con el comité de coordinación del Celam, 28-VII-2013.
- 117 Benedicto XVI, *Discurso al clero de Roma, 10-II-2013.*

# PERSONAJES DESTACADOS Y SU INFLUJO EN EL CONCILIO

*Catalina Bermúdez Merizalde*

Universidad de La Sabana, Colombia

## Algunos precedentes<sup>1</sup>

La idea de convocar un Concilio Ecuménico tiene sus precedentes en los pontífices anteriores a Juan XXIII. El papa Pío XI (1922-1939) en su momento consideró esa posibilidad en vista de que el Concilio Vaticano I (1870) había sido interrumpido abruptamente por motivos políticos. Dio inicio a los preparativos para estudiar su conveniencia, con miras a continuarlo. Con este objetivo se retomaron los archivos ya casi olvidados para estudiar los temas y las propuestas, ventajas y desventajas. Finalmente no se llegó a ningún acuerdo.

El Santo Padre Pío XII (1939-1958) consideró con mayor detenimiento la necesidad de un Concilio, para lo cual se formó una comisión especial dentro del Santo Oficio, con el fin de estudiar las cuestiones más urgentes para ser tratadas en una asamblea conciliar. Entre otras temáticas, se consideró la necesidad de llamar a la unidad con Pedro a los disidentes y a los infieles de todo el mundo; la reforma del Código de Derecho Canónico de 1917; definir puntos doctrinales en materia filosófica, teológica y moral muy difundidos; abordar reformas en la disciplina eclesiástica, etc. Pero las diferencias y los inconvenientes surgidos en el seno de la Comisión Central llevaron a archivar el proyecto.

“Todo hace pensar –considera J. Morales– que Pío XII nunca habría convocado un Concilio. Para eso era necesario otro tipo de persona. El

carácter del Papa no le habría permitido adaptarse a actuar junto a un organismo representativo de naturaleza auténticamente conciliar”<sup>2</sup>. Sin embargo, otros autores consideran que el Vaticano II representa el culmen lógico y natural de la acción pastoral de Pío XII, por la gran importancia doctrinal de sus documentos, de gran calado bíblico, litúrgico y dogmático, como las encíclicas *Divino Afflante Spiritu* (1943), *Mystici Corporis* (1943), *Mediator Dei* (1947) y *Humani Generis* (1950). También se tiene en cuenta su apertura y directivas de comportamiento hacia los hebreos y protestantes.

## Los papas del Concilio Vaticano II

### Juan XXIII<sup>3</sup>

En la historia reciente de la Iglesia católica se puede apreciar mejor el cambio impreso por el pontificado de Juan XXIII. “Con él se inaugura un momento nuevo y termina un monólogo en la cúspide eclesial y se da paso a una mutación histórica”<sup>4</sup>. Dio lugar, quizá sin ser consciente de ello, a una nueva e irreversible época de la Iglesia. Entre los actos más significativos de su pontificado se cuentan dos grandes documentos: la encíclica *Mater et Magistra* (15-V-1961), en el 70 aniversario de la *Rerum Novarum* de León XIII, sobre la cuestión social y el trabajo humano. Y la no menos importante encíclica *Pacem in Terris* (11-IV-63) sobre la promoción de la unidad y la paz entre los pueblos. Fue un gran apasionado del ecumenismo, promoviendo visitas y diálogos con las otras iglesias y confesiones religiosas, y cultivando las relaciones diplomáticas con gobiernos y jefes de Estado.

El sorprendente anuncio de un nuevo concilio fue recibido por el colegio de cardenales, con temores, silencios, juicios desfavorables y escasas palabras de apoyo<sup>5</sup>. Está claro que la decisión del pontífice no

fue un acto irreflexivo e improvisado, sino más bien, una decisión sapiencial, movido por una inspiración divina y por su gran amor a la Iglesia que Cristo le había confiado.

Los objetivos y rasgos del nuevo Concilio fueron fijados por el Santo Padre<sup>6</sup>, marcando grandes diferencias con los precedentes: estos obedecían generalmente a circunstancias graves en cuanto a la doctrina o a la disciplina eclesial. Pretendían definir aspectos de la fe y la moral, o salir al paso de herejías y errores difundidos, emitiendo condenas o definiendo verdades de la fe católica<sup>7</sup>. En la solemne apertura del Vaticano II, Juan XXIII dio una indicación general: la fe debía hablar de un modo “renovado”, más incisivo —porque el mundo estaba cambiando rápidamente— manteniendo intactos, sin embargo, sus contenidos perennes, sin renuncias o componendas.

El Papa deseaba que la Iglesia reflexionara sobre su fe, sobre las verdades que la guían. Pero de esta reflexión seria y profunda debía delinearse de modo nuevo la relación entre la Iglesia y la edad moderna, entre el cristianismo y ciertos elementos esenciales del pensamiento moderno, no para someterse a él, sino para presentar a nuestro mundo, que tiende a alejarse de Dios, la exigencia del Evangelio en toda su grandeza y en toda su pureza<sup>8</sup>. En síntesis, la gran asamblea se proponía:

- *Una renovación de la Iglesia*, promoviendo la unidad de los cristianos y una apertura al mundo para buscar juntos una solución a los problemas de la humanidad.
- *Un Concilio pastoral*: en la mente de Juan XXIII significaba tener en cuenta los “signos de los tiempos”, expresión suya que luego arraigó en el lenguaje eclesiástico; una puesta al día de la Iglesia

(*aggiornamento*) en plena fidelidad a la tradición, sin necesidad de condenar errores ni definir dogmas.

- *Un Concilio de reforma*: existe la expresión latina *reformat, semper reformanda*, aplicada a la Iglesia, indicando que nunca deja de reformarse a sí misma lo largo de los siglos; siempre está necesitada de conversión y purificación para asemejarse siempre a Cristo. No puede ser *refundada*, pero sí *reformada*, para resurgir de los ataques o de las desviaciones que brotan en su seno<sup>9</sup>.
- *Un Concilio abierto al diálogo*: concepto que precisó y demarcó con mayor profundidad el papa Pablo VI: diálogo de la Iglesia con el mundo; ella es servidora de la humanidad para contribuir a remediar sus males<sup>10</sup>.
- *Una metodología renovada*: estaría inspirada en la empleada en los Concilios de Trento y Vaticano I, mediante comisiones integradas por obispos con la colaboración de peritos o expertos en cuestiones teológicas, exegéticas, canónicas, etc. Todo el arco de la teología católica de la época anterior al Concilio estuvo representado.

## **Pablo VI<sup>11</sup>**

En las Memorias del Cardenal Franz König, se lee: “En mi opinión Pablo VI fue el mártir del Concilio Vaticano II”<sup>12</sup>. Según varios personajes que lo trataron de cerca, Pablo VI era un papa místico, profundamente religioso, enamorado de Cristo, muy humilde, discreto, reflexivo, lleno de humanidad, con un humanismo aprendido del Evangelio. Su estilo como pontífice era: “ajeno al autoritarismo, apoyado siempre en motivos razonados y evangélicos, y atento a la justicia y al juego limpio contenidos en el mensaje cristiano. Poseía un

sentido poderoso de la identidad de la Iglesia, y de su misterio, lo cual le permitió empeñarse a fondo en una honda renovación histórica”<sup>13</sup>.

Realizó sabias y oportunas reformas de la Curia Romana; empleó gestos cargados de sentido, como sustituir la tradicional *Tiara pontificia* por la Mitra, signo de su misión episcopal; emprendió viajes de hondo significado como la visita a Tierra Santa.

Entre los actos más destacados de su pontificado podemos mencionar, sobre todo, el reto de proseguir y llevar a término el Concilio, el difícil debate conciliar sobre la colegialidad episcopal y con el Romano Pontífice; y el disenso provocado por motivo de la promulgación de la encíclica *Humanae Vitae* (1968).

¿Cómo debía proseguir el Concilio? Pablo VI, siguiendo la huella de su predecesor, clarificó el concepto de *renovación (aggiornamento)* que creaba tantas expectativas. En el discurso de apertura de la II sesión del Concilio (29-IX-1963), tres meses después de haber sido elegido, afirmó:

El Concilio quiere ser un despertar primaveral de inmensas energías espirituales y morales latentes en el seno de la Iglesia. Se presenta como un decidido propósito de rejuvenecimiento no solo de las fuerzas interiores, sino también de las normas que regulan sus estructuras canónicas y sus formas rituales [...]. Sí, el concilio tiende a una nueva reforma, pero atención: no es que al hablar así y expresar estos deseos reconozcamos que la Iglesia católica de hoy pueda ser acusada de infidelidad sustancial al pensamiento de su divino fundador, sino que más bien el reconocimiento profundo de su fidelidad sustancial la llena de gratitud y humildad y le infunde el valor de corregirse de las imperfecciones que son propias de la humana debilidad. No es, pues, la reforma que pretende el concilio un cambio radical de la vida presente de la iglesia, o una ruptura con la tradición, en lo que esta tiene de esencial y digno de veneración, sino que más bien en esa reforma rinde homenaje a esta tradición al querer despojarla de toda caduca y defectuosa manifestación, para hacerla genuina y fecunda<sup>14</sup>.

El Papa fijaba así una ruta clara y realista a los trabajos conciliares:

- Una reforma interior, de sí misma y de cada uno de sus fieles: una reforma espiritual profunda.
- Una reforma institucional, pero de tal modo que no pusieran en tela de juicio las formas institucionales de origen divino ni tampoco abolir aspectos básicos de la tradición canónica.

El concepto de *reforma*, presente en muchos documentos, apuntaba siempre en la mente y en los discursos del papa Pablo a la reforma *ad intra* de la Iglesia misma, como una exigencia grave y urgente. Así lo señalaba nuevamente en la homilía de la última sesión conciliar, con palabras extraordinariamente actuales:

Para valorar bien este acontecimiento

...se lo debe mirar en el tiempo en cual se ha verificado. En efecto —añadía—, tuvo lugar en un tiempo en el cual, como todos reconocen, los hombres tienden al reino de la tierra más bien que al reino de los cielos; un tiempo, agregamos, en el cual el olvido de Dios se hace habitual, casi lo sugiere el progreso científico; un tiempo en el cual el acto fundamental de la persona humana, siendo más consciente de sí y de la propia libertad, tiende a reclamar la propia autonomía absoluta, emancipándose de toda ley trascendente; un tiempo en el cual el “laicismo” se considera la consecuencia legítima del pensamiento moderno y la norma más sabia para el ordenamiento temporal de la sociedad [...] En este tiempo se ha celebrado nuestro Concilio para gloria de Dios, en el nombre de Cristo, inspirador del Espíritu Santo<sup>15</sup>.

## **Algunos padres conciliares destacados**

Como es de suponer, las diversas corrientes y tendencias que se manifestaron en el aula conciliar se personalizaron en hombres concretos que, en no pocos casos, llegaron a configurar y determinar el rumbo de determinadas orientaciones conciliares. Nombraremos solo algunos de mayor relieve durante la asamblea y en los lustros siguientes<sup>16</sup>:

- Cardenal Agustín Bea S.J. (1881-1968): alemán, confesor de Pío XII, rector del Instituto Bíblico. Figuró —no siempre con razón—, como cabeza de los reformadores conciliares. Enérgico promotor del ecumenismo y de la declaración *Dignitatis Humanae* sobre la libertad religiosa.
- Cardenal Julius Döpfner (1913-1976): alemán, arzobispo de Munich, uno de los cuatro moderadores del Concilio nombrados por Pablo VI (junto con los cardenales Suenens, Agagianian y Lercaro). Gozaba de autoridad y prestigio por sus dotes personales, por el clima favorable entre los teólogos del área alemana. Hablaba en nombre de los padres alemanes y escandinavos. Criticó el esquema XIII (de *Gaudium et spes*) por su excesivo optimismo acerca del ser humano. Nunca se presentó directamente como impulsor de la reforma de la Iglesia como hicieron otros.
- Cardenal Alfredo Ottaviani (1890-1979): italiano, sustituto de la Secretaría de Estado, luego asesor del Santo Oficio. Llegó a ser prefecto de este Dicasterio. Presidente de la Comisión preparatoria del Concilio. Consciente de que sus opiniones no eran compartidas por la mayoría conciliar, buscó apoyo en grupos *extra aulam*, en algunas comisiones y en el Papa. Su actuación fue siempre de amor y de rendida obediencia a la Iglesia y al pontífice.
- Cardenal Leo Suenens (1904-1996): belga, con gran afinidad de ideas con monseñor Montini. Ejerció una marcada influencia en el “movimiento litúrgico” de la época y es considerado pionero del movimiento ecuménico católico; destacó por su liderazgo, actuó personalmente con notable libertad y se asesoró con hombres

muy preparados. Insistió en la responsabilidad apostólica de los laicos, que no actúan en ese campo por mandato del obispo.

- Cardenal Juan Bautista Montini<sup>17</sup>: inicialmente era arzobispo de Milán; desde 1954 formaba parte de la Comisión Conciliar Preparatoria. Mantuvo siempre una relación muy cercana con Juan XXIII que lo trataba como un hijo predilecto y que a sus ojos podía ser su sucesor. Un discurso suyo ante la asamblea, el 5-XII-1962, estando ya muy enfermo el Papa, le alcanzó un elevado prestigio y fue decisivo para la nueva y definitiva orientación del Concilio en torno a un solo tema: la Iglesia.
- Cardenal Pericle Felici (1911-1982): es considerado uno de los personajes más decisivos en el desarrollo del Concilio; colaborador muy próximo del cardenal Tardini. Creado cardenal en 1967 por Pablo VI. Dotado de gran elocuencia latina, buen humor, poseedor de un profundo sentido de las instituciones de la Iglesia, de lealtad al Papa, así como viva conciencia de servicio a sus directrices. Supo crear cohesión y eficacia en el equipo de trabajo para la difícil tarea de sacar adelante la asamblea. Dice al respecto un autor experto<sup>18</sup>:

Aseguró un cuadro de estabilidad a los trabajos conciliares también en los momentos difíciles. Una asamblea compuesta de más de 2.000 padres provenientes de los más diversos países, culturalmente no homogéneos, y formada de personajes con frecuencia muy individualistas, y con escasa experiencia de trabajo común, era una especie de *monstruo* que era necesario domar a toda costa.

Resultaba obligado imponer una rígida disciplina para impedir la anarquía, y un respeto férreo al reglamento para evitar el caos.

- Cardenal Tardini (1888-1961): secretario de Estado de Juan XXIII; recibió el cargo al día siguiente de ser elegido el Papa. Fue

persona clave para la organización del Concilio; muere poco antes del inicio de los trabajos conciliares.

## **Peritos y expertos destacados**

Por primera vez en la historia, un Concilio acogía tan gran número de teólogos y peritos en los diversos temas. Se entiende por “perito conciliar” aquellas personas expertas en las ciencias eclesiológicas que serían el soporte intelectual de las tareas conciliares. Podríamos mencionar, entre otros muchos, los siguientes:

- Carlo Colombo (1919-1991): teólogo milanés, asesor teológico de Pablo VI; visitaba al Papa en momentos de especial importancia en el Concilio. Partidario de una apertura prudente. Ponía sus ideas personales siempre en segundo plano. Defendió la libertad religiosa; se opuso a la tesis de un único poder supremo en la Iglesia (el Papa y el Concilio).
- Henri de Lubac S.J. (1896-1991): teólogo francés, profesor de teología fundamental y de historia de las religiones en Lyon, director de la colección de autores cristianos “Sources chrétiennes”, uno de los principales pensadores de la corriente de la Nouvelle Theologie francesa, miembro de la Comisión Internacional de Teólogos (1969); abogó por el diálogo con las religiones no cristianas y con los no creyentes; gran renovador de la teología católica por su inmersión en los padres de la Iglesia. En 1983 fue creado cardenal.
- Jean Daniélou S.J. (1905-1974): ordenado sacerdote en 1938. Residió en París, profesor de la facultad del Instituto Católico de

París, de la que llegó a ser decano. Perito en Vaticano II. En 1969 creado cardenal.

- Charles Journet (1891-1975): teólogo suizo-francés, formado en Friburgo. Ordenado sacerdote en 1917; profesor del Seminario de Friburgo (1924 a 1979). En 1965, creado cardenal por Pablo VI.
- Karl Rahner S.J. (1904-1984): nació en Friburgo; sacerdote en 1932. Doctor en Teología. Su pensamiento se extendió a todo el campo teológico (cristología, eclesiología, sacramentos, ecumenismo, acción política, vida religiosa, espiritualidad, cristianismo anónimo). Enseñó teología dogmática y filosofía de la religión en Innsbruck, Viena, Munich y Münster. Designado teólogo consultor del Concilio Vaticano II y miembro de la Comisión Teológica Internacional.
- Yves-Marie Congar, o.p. (1904-1995): ordenado sacerdote en 1930, estudió y enseñó muchos años en *Le Saulchoir* llegando a ser allí una figura destacada. En 1954-1968 trabajó en la facultad de Teología en Jerusalén. Volvió a París donde continuó su trabajo. Perito en el Vaticano II, colaboró especialmente en la *Lumen Gentium* y *Decr. Presbiteriorum Ordinis*. Creado cardenal en 1994, por Juan Pablo II.
- Marie-Dominique Chenu, o.p. (1895-1990): estudió teología en Roma y fue discípulo del Padre Garrigou-Lagrange, famoso profesor de la P.U. de Santo Tomás en Roma. Asiste al Concilio como perito de un obispo de América del Sur.
- Hans Küng (1928): teólogo suizo, estudió en la universidad Gregoriana (Roma) y en el Instituto Católico de París. Ordenado sacerdote en 1954. Desde 1960 profesor de la Facultad de Teología en Münster y luego en Tubinga. Proponía una revisión del dogma

Cristiano con una metodología histórico-crítica, a partir de presupuestos especulativos que coinciden con los de la teología protestante liberal del siglo XIX<sup>19</sup>.

- Joseph Ratzinger, hoy Benedicto XVI, papa emérito, dedicó sus mejores años a la academia, la investigación y la docencia. Participó en el Concilio como colaborador del cardenal Frings, de Colonia<sup>20</sup>. En marzo de 1977 es nombrado arzobispo de Múnich y Freising; ese mismo año es creado cardenal. En 1981, asume como prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, presidente de la Pontificia Comisión Bíblica y presidente de la Comisión Teológica Internacional. Desde 1986 presidió la Comisión para la preparación del *Catecismo de la Iglesia Católica* publicado en 1992. El 19 de abril de 2005 asumió el solio de Pedro con el nombre de Benedicto XV<sup>21</sup>.

Sobre el Concilio dirá siendo aún Pontífice:

Recuerdo bien aquel periodo: era un joven profesor de teología fundamental en la Universidad de Bonn, y fue el arzobispo de Colonia, el cardenal Frings, para mí un punto de referencia humano y sacerdotal, quien me trajo a Roma con él como su teólogo consultor; luego fui nombrado también perito conciliar. Para mí fue una experiencia única<sup>22</sup>.

## **Protagonistas entre bastidores**

Entre los variados *padres, peritos y consultores* del Concilio se contaban numerosos personajes que realizaron con gran eficacia y dedicación su encargo, dejando un sello importante en las intervenciones, los votos y documentos promulgados, pero quizá sin una relevancia o reconocimiento público. Aunque sería de gran interés mencionar otras muchas personas, en este punto queremos referirnos a los diversos

fieles del Opus Dei que estuvieron oficialmente presentes en la gran asamblea.

Fueron convocados en calidad de *Padres Conciliares* monseñor Ignacio Orbeagozo, prelado de Yauyos (Perú)<sup>23</sup> y monseñor Luís Sánchez Moreno, obispo auxiliar de Chiclayo (Perú)<sup>24</sup>. Estuvo también presente monseñor Alberto Cosme do Amaral, obispo auxiliar de Oporto (Portugal)<sup>25</sup>, que era entonces socio de la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz.

Un papel particularmente relevante tuvo monseñor Álvaro del Portillo<sup>26</sup> —hoy Venerable siervo de Dios y próximo beato—, convocado por el papa Juan XXIII en calidad de perito conciliar a lo largo de las cuatro sesiones, como veremos. Monseñor Julián Herránz<sup>27</sup>, entonces sacerdote joven, participó en el Concilio en trabajos próximos a monseñor Del Portillo<sup>28</sup>. Otros fieles del Opus Dei fueron testigos indirectos de la intensidad e importancia de aquellos trabajos precisamente por los encargos que desarrollaban en la Santa Sede en aquel periodo, como Salvador Canals<sup>29</sup>.

Pero antes de entrar en materia, queremos referirnos a un personaje que sin estar físicamente presente en el aula conciliar, destacó “ocultamente” entre bastidores, dejando una honda huella eclesial mediante sus enseñanzas, su trato personal con numerosos eclesiásticos, y, sobre todo, a través del trabajo de sus hijos espirituales, que realizaron con total dedicación y profesionalidad los diferentes encargos asignados.

## **Monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer y el Concilio**

Al respecto, surge inevitablemente una pregunta cuya respuesta no resulta evidente y que, por tanto, requiere una cierta explicación: ¿Por

qué monseñor Escrivá, fundador del Opus Dei, y como tal, ampliamente reconocido en los ambientes curiales, no tomó parte activa en el Concilio? Si como era bien sabido, porque lo había repetido constantemente, la razón de ser de su vida y del Opus Dei era servir a la Iglesia, ¿por qué no aprovechó la gran oportunidad que se le brindaba —ser convocado oficialmente en calidad de padre conciliar— para intervenir y dejar una impronta desde su experiencia como sacerdote secular y fundador de una institución de ámbito universal, que promovía desde mucho tiempo atrás la santidad en el mundo para todos los cristianos?

Para comprender con hondura sus razones habría que entrar con cierto detalle en el largo y tortuoso proceso jurídico emprendido muchos años antes por el fundador del Opus Dei con miras a obtener para la Obra la oportuna aprobación canónica. No es este el momento para hacerlo<sup>30</sup>. Baste decir que ninguna de las figuras canónicas existentes se ajustaba plenamente a la realidad y al carisma propio de la institución, como sucedía por entonces también con una amplia gama de iniciativas, instituciones y proyectos surgidos en los últimos decenios, y que se venían designando como “formas nuevas”. Finalmente, el proceso de reconocimiento de muchas de esas formas culminó en 1947 con la promulgación de la Constitución Apostólica *Provida Mater Ecclesia*, que impulsaba la creación de una figura nueva en la Iglesia: los *institutos seculares*<sup>31</sup>. Posteriormente, llegado el momento oportuno, monseñor Escrivá solicitó a la Santa Sede la aprobación definitiva del Opus Dei, que le fue otorgada mediante el Decreto *Primum Inter* del 16 de junio de 1950, como *instituto secular de derecho pontificio*. De esta forma, quedaba reconocida la peculiaridad del carisma y del derecho particular del Opus Dei, aunque de momento no se ajustara en muchos aspectos a su

verdadera naturaleza, como se demostró un tiempo después<sup>32</sup>. Al referirse a esta inadecuación, el fundador solía resumirla gráficamente diciendo que había *tenido que conceder, sin ceder, con ánimo de recuperar*<sup>33</sup>, cuando llegara el momento adecuado.

Por eso, con una mirada de amplio espectro, al redactar los documentos necesarios monseñor Escrivá elaboraba unos escritos que iban mucho más allá de las necesidades inmediatas: esos documentos no se limitaban a describir una simple asociación diocesana, sino una institución de alcance universal, abierta a todo tipo de personas, capaz de promover dentro de sí misma vocaciones sacerdotales y el ideal de santificación para todos, en servicio de la misión apostólica que le había sido confiada<sup>34</sup>.

El Fundador tenía plena conciencia de la existencia de problemas teológicos y jurídicos enormemente complejos y en parte inasequibles a corto plazo: ¿cómo abrir cauce canónico para una realidad como la que el Opus Dei implicaba?, ¿cómo arbitrar una fórmula jurídica para poder contar con sacerdotes propios?, ¿cómo conseguir la admisión de personas casadas, con vínculo jurídico estable, en términos en que se afirme a la vez su llamada a la perfección cristiana y su fidelidad a cuanto reclama la vocación matrimonial?... La percepción de esos y otros problemas no le detuvo y, en los documentos redactados, aunque quedaran aún hilos sueltos, se reflejaba toda la amplitud del fenómeno pastoral que el Opus Dei estaba destinado a provocar<sup>35</sup>.

A la luz de estos acontecimientos someramente referidos, podemos intuir que monseñor Escrivá previó y supuso anticipadamente que

...podrían convocarlo en calidad de *Presidente General del Instituto Secular de derecho pontificio* y que su presencia en el Concilio podría interpretarse como una aceptación tácita por su parte del estatuto jurídico de la Obra. Este precedente podría resultar desfavorable para la futura revisión del marco canónico del Opus Dei. Lo explicó a la Santa Sede y su postura fue aceptada<sup>36</sup>.

Poco después, el secretario personal del papa Juan XXIII, Loris Capovilla, le propuso en nombre del Santo Padre intervenir como

perito. Escrivá se vio de nuevo en la necesidad de explicar los inconvenientes de aceptar esa designación: no resultaba oportuno — según su parecer— aceptar esta nueva propuesta, pues causaría extrañeza que el fundador interviniera en calidad de perito conciliar cuando otros miembros de la institución participaban, a su vez, como padres conciliares. No aceptó tampoco las peticiones que formularon varios obispos y peritos conciliares de darles conferencias sobre los temas que se debatían en el aula, o que tenían relación con el Opus Dei<sup>37</sup>.

Ese había sido siempre su comportamiento, no solo en la teoría, sino también en la práctica: dejar claro con su conducta, que no iba detrás de nombramientos ni distinciones; la razón de ser de su vida era dedicarse a sacar adelante el Opus Dei. No faltaron, en sus años en España y luego en Roma, propuestas para que fuera promovido al episcopado o al cardenalato. En todas esas ocasiones puso todo de su parte para que cesaran esos intentos<sup>38</sup>.

Sin embargo, su sintonía perfecta con la sede de Pedro durante los años de la asamblea conciliar se manifestó, entre otras cosas, en que tuvo numerosos encuentros con padres conciliares, prelados, teólogos y consultores que deseaban conocer su opinión sobre los temas que se debatían en el aula, atraídos, entre otras razones, por su experiencia en los ámbitos más diversos de la pastoral contemporánea<sup>39</sup>. Facilitaba estos encuentros el talante amistoso y acogedor de monseñor del Portillo, quien al terminar las sesiones conciliares invitaba a uno o varios eclesiásticos a conocer al Fundador del Opus Dei y a comer con ellos en la sede central de la Obra<sup>40</sup>.

Como resaltó en su momento el cardenal Franz König, una de las figuras más conocidas del Concilio Vaticano II, monseñor Escrivá había

ido anticipando desde la fundación del Opus Dei, muchas de las enseñanzas que en aquellos momentos, gracias al Concilio, se estaban convirtiendo en patrimonio común del Pueblo de Dios<sup>41</sup>.

Don Álvaro del Portillo testimonia que el fundador del Opus Dei acogió con enorme alegría y compromiso las enseñanzas del Concilio, no solo por su riqueza para la Iglesia entera, sino porque el “Concilio Vaticano II había recogido y promulgado como doctrina común para todos los cristianos las líneas sustanciales del carisma del Opus Dei”<sup>42</sup>. Así lo había manifestado también unos años antes el mismo Escrivá:

Una de mis mayores alegrías ha sido precisamente ver cómo el Concilio Vaticano II ha proclamado con gran claridad la vocación divina del laicado. Sin jactancia alguna, debo decir que, por lo que se refiere a nuestro espíritu, el Concilio no ha supuesto una invitación a cambiar, sino que, al contrario, ha confirmado lo que —por la gracia de Dios— veníamos viviendo y enseñando desde hace tantos años. La principal característica del Opus Dei no son unas técnicas o métodos de apostolado, ni unas estructuras determinadas, sino un espíritu que lleva precisamente a santificar el trabajo ordinario<sup>43</sup>.

## **Monseñor Álvaro del Portillo. En la Curia Romana antes y durante los trabajos conciliares**

En el contexto de su trabajo en la Santa Sede y de la dedicación a la búsqueda de la aprobación jurídica del Opus Dei, a la que aludíamos, don Álvaro empezó a ser cada vez más conocido en Roma y a ser solicitada una mayor presencia suya en la Curia Pontificia<sup>44</sup>. Para empezar, fue miembro de la Comisión para la aplicación de la Constitución *Provida Mater Ecclesia de 1947*, como ya vimos. Don Álvaro trabajaba en el terreno científico y técnico para lograr que dicha Constitución respondiera a unas auténticas dimensiones de secularidad y laicidad<sup>45</sup>.

Desde entonces, continuó recibiendo encargos en la Santa Sede, que se prolongaron hasta el fin de sus días, durante los cinco pontificados que conoció<sup>46</sup>. A este respecto observa con agudeza el profesor Rodríguez: “Mons. Del Portillo no tiene la mentalidad del sacerdote que va a Roma a estudiar porque quiere hacer una carrera eclesiástica en una universidad. No. Lo que busca es tener ciencia e idoneidad, preparación para ser un buen instrumento al servicio del ideal que San Josemaría mantiene vivo día tras día”<sup>47</sup>.

En otras palabras: él no estudiaba ni investigaba por “amor a la ciencia” o para acrecentar su prestigio y hacer “carrera”. “La realidad es que se encontró estudiando e investigando graves cuestiones de derecho canónico y de fundamentación teológica, porque le venían planteadas y pedidas por el servicio eclesial, pastoral en el que Dios le había metido, y para el que le había dado, efectivamente, una inteligencia nada común”<sup>48</sup>.

Pero quizás el momento cumbre de su madurez en el servicio eclesial se dio en su participación directa en los trabajos del Concilio Vaticano II, tanto en la preparación previa, como en su desarrollo y posterior aplicación. El papa Juan XXIII lo nombró entonces consultor de la Congregación del Concilio, y dentro de ella se creó una comisión de trabajo para sistematizar las propuestas, los criterios y las reflexiones en relación con el apostolado de los laicos, que daría lugar, entre otros, al Decreto *Apostolicam Actuositatem*, y al capítulo V, sobre los laicos en la Const. Dogm. *Lumen Gentium*<sup>49</sup>. Del Portillo fue presidente de dicha comisión.

Desde el inicio del Concilio el Papa lo designó *perito conciliar*. Fue también consultor de diversas comisiones, entre las cuales destacan la Comisión Teológica del Concilio, la de los Obispos y del Apostolado de

los Laicos. Y como si esto fuera poco, fue nombrado secretario de la Comisión para la Disciplina del Clero y del Pueblo Cristiano, a la que le correspondió elaborar uno de los documentos más difíciles en el *iter* conciliar: el Decreto *Presbyterorum Ordinis*, sobre la vida y el ministerio de los sacerdotes<sup>50</sup>.

A mi parecer —anota el profesor Rodríguez—, fue en la encrucijada de este documento sobre los presbíteros, en las agotadoras sesiones de trabajo —día y noche muchas veces—, donde tantos obispos y peritos conciliares pudieron palpar la ciencia, la humildad y la serenidad del Secretario de la Comisión, su capacidad de escuchar, su arte para sintetizar, respetar y componer opiniones diversas, su fidelidad a la hora de reflejar *in scriptis* lo que era no mera opinión de los peritos sino mente y voluntad de los Padres del Concilio<sup>51</sup>.

El entonces presbítero Julián Herránz, de la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz, fue nombrado oficial de esa misma Comisión siendo aún muy joven, con funciones de subsecretario. En sus memorias alude a don Álvaro del Portillo como a “un discreto pero eficaz protagonista del Vaticano II”<sup>52</sup>. Al término de tan arduas labores, el 14 de diciembre de 1965, el mismo cardenal Ciriaci escribió una carta en la que agradece a don Álvaro su importante y generoso trabajo<sup>53</sup>. Estos nombramientos suponían, de una parte, una manifestación de la gran estima y confianza que la Santa Sede y los cardenales demostraban a don Álvaro. De otra, implicaba un considerable aumento de trabajo, porque continuaba ejerciendo sus tareas en el Opus Dei y colaborando estrechamente con el Fundador.

Con el paso del tiempo se han ido conociendo testimonios de eclesiásticos que conocieron a monseñor Del Portillo durante la asamblea conciliar, que afirman: “algunos padres conciliares se acercaban a él para confesarse. Algo análogo ocurría cuando ya era Prelado del Opus Dei, con ocasión de los sínodos de Obispos”<sup>54</sup>. Ese era el ambiente que se creaba en torno a su figura.

## El mensaje del Opus Dei en la doctrina conciliar

Según los estudiosos, buenos conocedores de la doctrina conciliar, el carisma y el mensaje del Opus Dei estaba en sintonía profunda con todas las enseñanzas del Concilio. Entre muchos temas que cabría señalar, nos referiremos a algunos aspectos esenciales recogidos de manera explícita en los textos conciliares<sup>55</sup>:

1. *La llamada universal a la santidad* recogida concretamente en la constitución dogmática *Lumen gentium*, capítulos II y V, 39 a 42: “Es, pues, completamente claro que todos los fieles, de cualquier estado o condición, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad y esta santidad suscita un nivel de vida más humano incluso en la sociedad terrena” (40); “Por tanto, todos los fieles cristianos, en las condiciones, ocupaciones o circunstancias de su vida, y a través de todo eso, se santificarán más cada día si lo aceptan todo con fe de la mano del Padre celestial y colaboran con la voluntad divina, haciendo manifiesta a todos, incluso en su dedicación a las tareas temporales, la caridad con que Dios amó al mundo” (41).

Según Pablo VI, esta doctrina “puede ser considerada el elemento más característico de todo el Magisterio conciliar y, por así decir, su fin último”<sup>56</sup>.

2. Reconocimiento y proclamación de la secularidad como característica propia del apostolado de los fieles laicos en el mundo.
3. La unidad de vida del cristiano entendida como armonía entre la llamada divina y la existencia ordinaria del cristiano.

4. El desarrollo de la teología del sacerdocio común de los fieles, a la que san Josemaría se refería con una expresión de resonancia más ascética que teológica, sin dejar de ser profunda: “alma sacerdotal”.
5. La afirmación de la Santa Misa como centro y raíz de la vida espiritual del cristiano, de la vida interior.
6. El reconocimiento expreso del trabajo profesional, el oficio o actividad laboral como medio de santificación personal y de apostolado.
7. La importancia decisiva del ecumenismo, del que monseñor Escrivá había sido precursor al acoger como cooperadores de la Obra incluso a personas no católicas o no cristianas.

## **Las prelaturas personales, nueva figura canónica emanada de la doctrina conciliar**

Una mención particular —por su trascendencia en la posterior vida de la Iglesia— merece la creación o configuración en los documentos conciliares, de las diócesis peculiares o prelaturas personales para la realización de particulares actividades pastorales que abrían un cauce jurídico nuevo en el desarrollo histórico de la estructura de la Iglesia, buscado durante años por Josemaría Escrivá para el Opus Dei, institución por él fundada.

Pocos años antes del surgimiento de la idea de un Concilio, gradualmente se fue abriendo paso en los ambientes eclesiológicos una renovada postura frente a la naturaleza y la misión de la Iglesia, que desembocó en la Constitución Dogmática *Lumen gentium*. Su promulgación supuso un gran progreso en la doctrina eclesiológica,

reflejado en la decisión de dar inicio al documento con un capítulo dedicado a “la Iglesia como misterio”; en la anticipación del capítulo sobre el *Pueblo de Dios*, colocándolo antes del que trata de la Jerarquía, entre otras cosas. De este modo se resaltaba que la Iglesia no es “mera sociedad, ni mera institución depositaria de una doctrina y de unos medios salvíficos, sino misterio, realidad vivida, comunicación de Dios, comunidad peregrinante. [...] Quedaba superado radicalmente el planteamiento según el cual la misión habría sido confiada a la Jerarquía eclesiástica, que a su vez haría partícipe de alguna forma al pueblo cristiano”<sup>57</sup>.

Con este nuevo enfoque sobre la naturaleza de la Iglesia, quedaba patente que Cristo confió la misión a todo el cuerpo de la misma, a todos sus miembros, estructurada en una gran variedad de tareas o funciones, complementarias entre sí, pero que dejaban clara la dignidad radical de todos los fieles sin distinción<sup>58</sup>.

Como señalábamos anteriormente, el cambio que representaba en su conjunto la doctrina conciliar con respecto a la situación teológica y canónica precedente, hizo posible que se dieran las condiciones ideales para proyectar la misión de la Iglesia empleando un vocablo particularmente significativo: *pastoral*, muy en consonancia con la visión de la Iglesia como *Pueblo de Dios*<sup>59</sup>, y de que se manifestara la necesidad de flexibilizar algunos planteamientos y se diera mayor *funcionalidad* a las estructuras pastorales para mejor servir a la comunión de las Iglesias<sup>60</sup>.

Surgen así las prelaturas personales en el seno de los documentos conciliares, reguladas posteriormente por el Código de Derecho Canónico, *ad peculiaria opera pastoralia perficienda*. El Decreto *Presbyterorum ordinis*, con ocasión de la distribución del clero, recoge “la

necesidad de facilitar las peculiares obras pastorales que hay que realizar en favor de los distintos grupos sociales, en alguna región, o nación o en cualquier parte de la tierra” (10/b). La Iglesia llegó a discernir que en el desarrollo histórico de las formas eclesiales “caben agrupaciones de fieles y sacerdotes que, solo estructurándose de esta manera —y no en alguna de las múltiples formas asociativas que la Iglesia ofrece— pueden expresar su mensaje, manifestar sin equívocos la posición estructural de sus miembros y realizar su servicio a la comunión y a la misión”<sup>61</sup>.

Para realizar su misión, el Santo Padre estructura *jerárquicamente* esa comunidad de fieles y los pone bajo la jurisdicción de un prelado. Esa agrupación de fieles que así surge, no es una porción del Pueblo de Dios que se añade a las ya existentes, sino una agrupación de fieles, estructurada jerárquicamente, cuyo prelado goza de una jurisdicción fundamentada en la que el Papa tiene para la Iglesia universal, y que está al servicio apostólico y pastoral de la misión propia de la Iglesia. Por eso se afirma en los documentos que dichas prelaturas surgen de unas determinadas necesidades pastorales en sectores diversos de la Iglesia universal<sup>62</sup>.

Hasta el momento, la primera y única Prelatura personal erigida por la autoridad de la eclesiástica es el Opus Dei, mediante la Bula *Ut Sit* promulgada por Juan Pablo II el 28 de noviembre de 1982 y entregada a monseñor Álvaro del Portillo como primer prelado del este *coetus Populi Dei*, el 19 de marzo del mismo año<sup>63</sup>. Quizá en un futuro próximo veamos en el seno de la Iglesia católica nuevas prelaturas que, con sus características peculiares, la llenen de vigor y lleven el evangelio a todas partes.

# Bibliografía

Concilio Vaticano II, *Documentos del Vaticano II, Constituciones, Decretos, Declaraciones*, Madrid, BAC, 1968.

Blanco Sarto, P., *Joseph Ratzinger, perito conciliar*, en AHIg 15 (2006) 43-66.

De Fuenmayor, A., V. Gómez-Iglesias y J. L. Illanes, *El itinerario jurídico del Opus Dei. Historia y defensa de un carisma*, 3 ed., Navarra, Eunsa, 1989.

Echevarría, Javier, *Memoria del Beato Josemaría Escrivá*, Madrid, Rialp, 2000.

Herránz, J., *En las afueras de Jericó*, Madrid, Rialp, 2007.

Martina, Giacomo, Il contesto storico in cui è nata l'idea di un nuovo Concilio ecumenico, en *Vaticano II. Bilancio e prospettive, 25 anni dopo (1962-1987)*, en R. Latourelle (a cura di), 2 ed, vol. I, Cittadella Editrice, Assisi, 1988.

Mateo-Seco, L. F., "In Memoriam Mons. Álvaro del Portillo", en *Scripta Theologica* 26 (3/1994).

Morales, J., *Breve Historia del Concilio Vaticano II*, Madrid, Rialp, 2012.

Ocáriz, F., *Sobre Dios, la Iglesia y el mundo*, Madrid, Rialp, 2013.

Rodríguez, P., F. Ocáriz y J. L. Illanes, *El Opus Dei en la Iglesia*, 4 ed., Madrid, Rialp.

Tineo, Primitivo, "Juan XXIII y el despertar de una nueva época", *Anuario de Historia de la Iglesia* 6 (1997) 127-154.

---

<sup>1</sup> Cfr. J. Morales, *Breve Historia del Concilio Vaticano II*, Madrid, Rialp, 2012, cap. I, pp. 34 y ss.; Primitivo Tineo, "Juan XXIII y el despertar de una nueva época", *Anuario de Historia de la Iglesia* 6 (1997) 127-154; para el contexto histórico de la etapa preconciliar, vid. Giacomo Martina, Il contesto storico in cui è nata l'idea di un nuovo Concilio ecumenico, en *Vaticano II. Bilancio e prospettive, 25 anni dopo (1962-1987)*, en R. Latourelle (a cura di), 2ª ed, vol. I, Cittadella Editrice, Assisi, 1988, pp. 27-82.

<sup>2</sup> Morales, *op. cit.*, p. 40.

<sup>3</sup> Angelo Battista Roncalli, 1881-1963, llamado "El papa buono". El 28 de octubre de 1958 es elegido papa, con 77 años. El papa Juan murió en junio de 1963; cfr. M. Fazio, *De Benedicto XV a Benedicto XVI*, Madrid, Rialp, 2009; Morales, *op. cit.*, cap. I, pp. 24-33.

<sup>4</sup> Cfr. Morales, *op. cit.*

<sup>5</sup> Cfr. Morales, *op. cit.*, cap. II, pp. 20 y ss.

<sup>6</sup> Cfr. Juan XXIII, Const. Ap. *Humanae Salutis*, 25-XII-1961, y Discurso de apertura, 11 de octubre 1962, en [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

<sup>7</sup> Nicea [a. 325] vs. Arrianos, proclama el dogma de la verdadera divinidad de Cristo; Efeso [a. 431] vs. Nestorianos, define la Maternidad divina de María; Calcedonia [a. 451] vs. Eutiques, define la unidad de persona y dos naturalezas en Cristo; Constantinopla I [a. 381] vs. Macedonianismo define la divinidad del

Espíritu Santo; Trento (a. 1545) vs. Luteranismo, condena los errores doctrinales luteranos y reafirma la Fe Católica, sobre todo en lo referente al pecado original, a la justificación y la gracia; Vaticano I (a. 1869-1870) vs. racionalismo y fideísmo, define la verdad de la capacidad humana de conocer a Dios de forma natural y de aceptar la verdad revelada con la razón.

8 Cfr. *Discurso a la Curia romana con ocasión de la felicitación navideña*, 22 de diciembre de 2005, en Morales, *op. cit.*, cap. IV.

9 La Iglesia ha conocido grandes reformas a lo largo de su historia, como la *Reforma Gregoriana* promovida por el papa Gregorio VII (1073-1085), para una seria renovación pastoral; la reforma franciscana, promovida por san Francisco de Asís (1182-1226), entre otras.

10 Cfr. Fazio, *op. cit.*, cap. VI, pp. 120 y ss.

11 Cfr. Morales, *op. cit.*, cap. I, pp. 11 y ss. Mons. Juan Bautista Montini, nace en Brescia, al norte de Italia. Desde 1925 empezó sus diversas tareas en el Vaticano. En 1944 es nombrado colaborador directo del papa Pío XII. En 1954 es nombrado arzobispo de Milán. El 21 de junio de 1963, a la muerte de Juan XXIII, fue elegido papa, en el 2º día de las votaciones.

12 Morales, *op. cit.*, p. 13.

13 *Ibid.*, p. 15.

14 Cfr. *ibid.*, cap. IV, pp. 50-51.

15 *Ibid.*, Homilía, 7 de diciembre de 1965.

16 No es este el lugar para recoger todos los datos biográficos y el aporte específico de cada uno de estos personajes. Para esto se puede recurrir a las Actas Conciliares y a otras importantes obras publicadas. Cfr. Morales, *op. cit.*, cap. VIII, p. 70. Especialmente importante la obra de monseñor Francisco Gil Hellín, *Synopsis de los principales documentos conciliares*, en varios volúmenes, Editorial Vaticana - Eunsa, entre 1982 y 2008.

17 Cfr. Morales, *op. cit.*, cap. IX, p. 75.

18 J. Grootaers, en Morales, *op. cit.* p. 61.

19 A partir de 1980, se alejó de los temas teológicos para meterse más en la filosofía de la religión y la promoción de la ética universal, compatible con la diversidad de credos religiosos. La SCDF inició un proceso canónico que culminó en 1979: se le retiraron las licencias para enseñar; dejó la labor docente en la Facultad de Teología de la Universidad de Tubinga. Sigue trabajando allí como director de un instituto de investigaciones ecuménicas.

20 Cfr. P. Blanco Sarto, *Joseph Ratzinger, perito conciliar*, en AHlg 15 (2006) 43-66; Benedicto XVI, Audiencia del 10-X-2012, poco antes del inicio del Año de la Fe, para celebrar los 50 años de convocado el Concilio Vaticano II.

21 Hasta la muerte de Juan Pablo II era miembro de la Secretaría de Estado; de las Congregaciones Iglesias Orientales, Culto Divino y Sacramentos, Obispos, Evangelización de los pueblos, Educación católica; así como de los Pontificios Consejos para la Unidad de los Cristianos y del de Cultura; de las Comisiones para América Latina y de Ecclesia Dei.

22 Cfr. Audiencia del 10-X-2012, cit.

23 Ignacio María de Orbegoso y Goicoechea (1923-1998), nacido en Bilbao (España), doctor en Medicina y Cirugía, doctor en Sagrada Teología y Doctor Honoris Causa en Leyes por la Universidad del Sagrado Corazón,

- Faifield, Connecticut (EE.UU.). En 1942 pidió la admisión en el Opus Dei. El 1 de junio de 1951 fue ordenado sacerdote. El 12 de abril de 1957 fue nombrado Prelado de la recién creada Prelatura *Nullius* de Yauyos, en la sierra de Lima (Perú), confiada por el papa Pío XII al Opus Dei. Fue padre conciliar en el Concilio Vaticano II.
- 24 Nació en Arequipa (1925-2009); estudió Letras y Derecho en la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, graduándose de abogado. En Barcelona y Madrid cursó el doctorado en Jurisprudencia y posteriormente en Periodismo. En 1957 fue ordenado sacerdote. El 26 de abril de 1968 asume la Prelatura de Yauyos en Perú. El 30 de abril de 1961 fue consagrado obispo de Nilopolis en la Catedral de Arequipa. Nombrado obispo auxiliar de Chiclayo en 1996, el papa Juan Pablo II lo nombró obispo de Arequipa.
- 25 Nació en Touro (Portugal, 1916-1981). Ordenado sacerdote en 1939; fue el primer sacerdote agregado de la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz en Portugal. En 1964 fue nombrado obispo auxiliar de Oporto, y en 1969 de Coimbra. Le correspondió recibir de Juan Pablo II la bala del atentado que el Santo Padre sufrió en 1981 y que posteriormente regaló para la corona de la Virgen venerada en el santuario de Fátima.
- 26 Nació en Madrid, 1914-1994. En 1935 se incorporó al Opus Dei. Doctor Ingeniero de Caminos y doctor en Filosofía y Letras y en Derecho Canónico. El 25 junio de 1944 fue ordenado sacerdote. En 1946 fijó su residencia en Roma, junto al fundador del Opus Dei, y a partir de entonces se dedicó con plena disponibilidad a los numerosos encargos conferidos por los sucesivos pontífices como consultor de varios Dicasterios de la Curia Romana; participó como perito en diversas comisiones a lo largo del Concilio Vaticano II. El 15 de septiembre de 1975 fue elegido primer sucesor de San Josemaría. El 28 de noviembre de 1982, al erigir la Obra en Prelatura Personal, el Santo Padre Juan Pablo II lo nombró prelado del Opus Dei, y el 6 de enero de 1991 le confirió la ordenación episcopal.
- 27 Nació el 31 de marzo de 1930 en Baena. Ingresó a la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz y al Opus Dei en 1949, mientras estudiaba medicina en Madrid. Es doctor en Medicina y en Derecho Canónico. Ordenado sacerdote el 7 de agosto de 1955 en Madrid. Durante el Concilio Vaticano II (1962-1965) fue asistente de estudios de la Comisión para la Disciplina del Clero y los Cristianos; subsecretario de la Pontificia Comisión para la Interpretación del Código de Derecho Canónico. En 1984, fue Secretario de la Pontificia Comisión para la Interpretación del Código de Derecho Canónico, más tarde Pontificio Consejo para la Interpretación de Textos Legislativos. Consultor de la Congregación para los Obispos y miembro de diversas comisiones de la Curia Romana. Consagrado obispo el 6 de enero de 1991 por el papa Juan Pablo II. Promovido a arzobispo y nombrado presidente del Pontificio Consejo para la Interpretación de los Textos Legislativos el 19 de diciembre de 1994.
- 28 Cfr. J. Herránz, *En las afueras de Jericó*, Madrid, Rialp, 2007, p. 83. A la fecha es cardenal emérito de la Comisión Pontificia para la Interpretación de los Textos Legislativos.
- 29 Nace en Valencia (España, 1920-1975. Doctor en Derecho Civil y en Derecho Canónico. Ordenado sacerdote en 1948, consultor de las Congregaciones de Religiosos y Conciliar, y en 1960 fue nombrado auditor del Tribunal de la Rota Romana. Miembro de la Curia Romana, Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales, y de la Congregación para el Clero. Considerado como uno de los mejores especialistas en espiritualidad y derechos de los laicos dentro de la Iglesia, publicó numerosos trabajos sobre la configuración jurídica de los institutos seculares, temas sacerdotales y medios de comunicación.
- 30 Puede consultarse la abundante bibliografía sobre el tema: A. de Fuenmayor, V. Gómez-Iglesias y J. L. Illanes, *El itinerario jurídico del Opus Dei. Historia y defensa de un carisma*, una valoración de las aprobaciones anteriores al concilio. 3 ed., Eunsa, cap. III.; cfr. Medina, *op. cit.*, caps. 9 y 10.
- 31 Cfr. un amplio elenco bibliográfico y descriptivo de este tema, en Fuenmayor, Gómez-Iglesias y Illanes, *op.*

- cit.*, parte III, cap. V, 5.
- 32 Cfr. *Ibid.*, cap. VIII; Medina, *op. cit.*, cap. 12, p. 348.
- 33 Cfr. Testimonio de monseñor Javier Echevarría R., AGP, APD T-19544, p. 682, en Medina, *op. cit.*, p. 300.
- 34 *Idem.*
- 35 Fuenmayor, Gómez-Iglesias y Illanes, *op. cit.*
- 36 Cfr. Herránz, *op. cit.*, pp. 58-59.
- 37 *Ibid.*, pp. 58-60.
- 38 Cfr. Javier Echevarría, *Memoria del Beato Josemaría Escrivá*, Madrid, Rialp, 2000, pp. 312-314; Herranz, *op. cit.*, p. 59.
- 39 Entre los cientos de eclesiásticos que conversaron con Escrivá durante aquel periodo, se pueden citar, entre muchos otros, a Carlo Colombo; monseñor Julius Döphner, uno de los cuatro moderadores del Vaticano II; monseñor Dell'Acqua; Charles Moeller, Marty y muchos otros; cfr., C. Pioppi, *Alcuni incontri di San Josemaría Escrivá con personalità ecclesiastiche durante gli anni del Concilio Vaticano II*, en *Studia et Documenta* 5 (2011) 165-228; J. Herránz, *cit.*, pp. 95 y ss.
- 40 Cfr. Medina, *op. cit.*, p. 394, y Herránz, *op. cit.*, pp. 94-95.
- 41 Cfr. Herránz, *op. cit.*, p. 95, nota 3.
- 42 Medina, *op. cit.*, p. 414.
- 43 Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer, *op. cit.*, 72, 3.
- 44 Cfr. P. Rodríguez, La figura eclesial de Mons. Álvaro del Portillo, en J. Echevarría, N. López Moratalla, P. Rodríguez y A. Llano (eds.), *Homenaje a Mons. Álvaro del Portillo*, Eunsa, Pamplona 1995, p. 58. Herranz, *op. cit.* Pío XII lo nombró consultor de la Congregación de Religiosos en 1954. Juan XXIII, consultor de la Congregación del Concilio en 1959 y luego calificador del Santo Oficio. Pablo VI, en 1966, transformó esta congregación en la actual Congregación para la Doctrina de la Fe, y don Álvaro fue llamado a ser consultor. Poco después recibe el cargo de consultor en la Comisión para la reforma del Código de Derecho Canónico y miembro de la Comisión conciliar para los Obispos.
- 45 P. Rodríguez, *op. cit.*, p. 59; testimonio de monseñor Javier Echevarría R., AGP, APD T-19544, p. 682, en Medina, *op. cit.*, p. 300: “Entre los esfuerzos que hizo —testimonia monseñor Javier Echevarría— para colaborar a que no se enturbiara la figura de los Institutos Seculares, está el hecho de que habló muchas veces con el [...] subsecretario de la Congregación de Religiosos, instándole a que no se aprobasen como Institutos Seculares instituciones que eran auténticas congregaciones religiosas. A pesar de todo, se fueron erigiendo poco a poco realidades propias de la vida consagrada como Institutos Seculares” (cfr. *ibid.*).
- 46 Con Juan Pablo II, don Álvaro llegó a ser consultor de la Congregación para las Causas de los santos y, sobre todo, un experto cualificado en el desarrollo del Sínodo de Obispos, creado por Pablo VI después del Concilio al servicio de la colegialidad episcopal. Cfr. L. F. Mateo-Seco, “*In Memoriam* Mons. Álvaro del Portillo”, en *Scripta Theologica* 26 (3/1994) 937ss.
- 47 Rodríguez, *op. cit.*, p. 63.
- 48 *Ibid.*, pp. 63 y 65.
- 49 Cfr. *Documentos del Vaticano II, Constituciones, Decretos, Declaraciones*, Madrid, BAC, 1968, en cuyas páginas iniciales pueden conocerse los datos sobre el desarrollo de la Asamblea Conciliar y las fechas y los votos de la publicación de cada documento.

50 Cfr. Morales, *op. cit.*, p. 399; vid también, p. 403.

51 Rodríguez, *op. cit.*, p. 70.

52 Cfr. Herránz, *op. cit.*, pp. 82-83 y 31, nota 27; cuenta en su libro que “el 4 de noviembre de 1962 recibió una carta del cardenal Ciriaci, presidente de la recién constituida Comisión Conciliar para la Disciplina del Clero, en la que le comunicaba que había sido nombrado secretario de esa comisión; en la práctica, vicepresidente o director técnico”.

53 Cfr. *Ibid.*, p. 86.

54 Cfr. Medina, *op. cit.*, p. 394.

55 Cfr. sobre todo *Lumen Gentium*, cap. IV; Const. Pastoral *Gaudium et spes*, Decreto *Apostolicam Actuositatem*; Ocáriz, *Sobre Dios, la Iglesia y el mundo*, Madrid, Rialp, 2013, pp. 90-91. Medina, *op. cit.*, pp. 414 y ss.

56 *Motu proprio Sanctitatis clarior*, 19-III-1969, en AAS 59 (1969), pp. 149-153; cfr. Juan Pablo II, *Exh. Ap. Christifideles laici*, 30-XII-88, núm.16.

57 Fuenmayor, Gómez-Iglesias y Illanes, *op. cit.*, p. 366; Rodríguez, Ocáriz, Illanes, *El Opus Dei en la Iglesia*, 4 ed., Madrid, Rialp, pp. 69 y ss.

58 Cfr. *Ibid.*, y Const. *Dogm. Lumen Gentium*.

59 Itinerario Jurídico, *op. cit.*, pp. 368 y ss.

60 Cfr. *Ibid.*; Rodríguez, *Opus Dei. Estructura y misión, su realidad eclesiológica*, Madrid, Cristiandad, 2011.

61 *Ibid.*, p. 51.

62 *Ibid.*, pp. 52-53.

63 Cfr. Bula *Ut Sit*, en Fuenmayor, Gómez-Iglesias y Illanes, *El itinerario jurídico del Opus Dei*, *op. cit.*, p. 622; Rodríguez, Ocáriz y Illanes, *op. cit.*, p. 305.

# EL CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II: ¿CONTINUIDAD O RUPTURA EN LA TRADICIÓN DE LA IGLESIA?

*Alberto Ramírez Z.*

Profesor de la Facultad de Teología

Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín

Cuando apenas habían transcurrido tres meses después de su elección, en la fiesta de la conversión del apóstol San Pablo (el 25 de enero de 1959), el papa Juan XXIII anunció su intención de convocar un concilio ecuménico. Después de aproximadamente tres años y medio de preparación, el Papa pudo realizar su sueño: el Concilio se reunió efectivamente el 11 de octubre de 1962 en la fiesta de la maternidad divina de María. La primera sesión pudo ser presidida y orientada por el mismo papa y se desarrolló durante el otoño del año 1962. A su sucesor, el papa Pablo VI, le correspondió orientar y presidir las otras tres sesiones en los años 1963, 1964 y 1965.

Se han planteado algunas preguntas en relación con el proceso del Concilio y con su realización en los años que siguieron a él: ¿qué tipo de hermenéutica hay que utilizar para hacer una lectura apropiada del acontecimiento? ¿Hubo realmente continuidad entre el propósito original del papa Juan XXIII y la conducción del concilio por parte del papa Pablo VI? ¿Se puede hablar de continuidad entre la inspiración del concilio y su realización, bajo la orientación de los papas Juan Pablo II y Benedicto XVI? Y, en términos generales, ¿constituye el Concilio un acontecimiento en continuidad con la tradición de la Iglesia o significó una ruptura en relación con ella? Estos interrogantes tienen su razón de

ser y han sido planteados en el momento que vivimos en la Iglesia. Ellos nos ayudan a valorar el Concilio en su real significación, como lo debemos hacer en nuestros días.

Las consideraciones que presentamos a continuación quieren arrojar alguna luz en relación con estos interrogantes<sup>1</sup>. La exposición se divide en dos partes: la primera, acerca de los antecedentes del Concilio, es decir, acerca de los deseos de renovación que se venían presentando en la Iglesia desde hacía varias décadas; la segunda, acerca del Concilio mismo tanto en su fase inicial como en su fase de realización bajo la conducción del papa Pablo VI, pero también en lo referente a lo que ha acontecido en la época del posconcilio, bajo el pontificado de los papas Juan Pablo II y Benedicto XVI.

## **Propósitos de renovación en la Iglesia de la época anterior a la realización del Concilio Vaticano II**

El anuncio de convocar un concilio ecuménico produjo una profunda impresión en la Iglesia. Sin embargo, dicho anuncio se puede comprender bien si se tienen en cuenta los deseos de renovación eclesial que se daban especialmente en la época del pontificado del papa Pío XII.

### **Movimientos de renovación que precedieron al concilio**

Pío XII había sido un papa que gozaba de gran autoridad moral y de reconocimiento no solo en el ámbito de la Iglesia sino incluso en el mundo de entonces. Le había correspondido llevar hasta sus últimas consecuencias la eclesiología que había sido oficialmente establecida en el Concilio Vaticano I (Constitución Dogmática *Pastor Aeternus*), una

eclesiología que podría ser definida en términos generales como institucional jerárquica. Sin embargo, en el tiempo de su pontificado habían fructificado varios movimientos de renovación que pueden ser considerados como antecedentes del Concilio Vaticano II. Empezaba también a despertarse en ese tiempo la sensibilidad ecuménica en la Iglesia católica, aunque todavía no podía desarrollarse plenamente en razón de los principios de la eclesiología de entonces que se fundamentaba en el adagio según el cual “fuera de la Iglesia no hay salvación”. Se había creado, sin embargo, por iniciativa de los cristianos orientales y de cristianos provenientes del protestantismo, el gran organismo ecuménico que conocemos como el Consejo Mundial de las Iglesias.

De todos modos, estos ideales de renovación se ponían en marcha con una cierta vacilación: frente al progreso del mundo moderno, el magisterio de la Iglesia tenía reservas, de tal manera que no se podía hablar propiamente de una actitud de diálogo con el mundo actual, lo que también se manifestaba en el campo de la teología, por ejemplo, en relación con las metodologías nuevas que se proponían para la interpretación de la literatura bíblica o de la tradición. Una clara reticencia se daba también en relación con los nuevos sistemas filosóficos de la época, por ejemplo, en relación con ciertas formas del existencialismo y con ciertas corrientes filosóficas y sociológicas en las que se proponía fundamentar un determinado modelo de sociedad<sup>2</sup>.

## **El tema del Concilio en los tiempos que precedieron el pontificado del papa Juan XXIII**

En este contexto, el tema de un concilio no estaba propiamente ausente en las consideraciones del magisterio de la Iglesia. Se había hablado de

la posibilidad de un concilio con el propósito de llevar a su término las tareas originales del concilio Vaticano I, que habían quedado interrumpidas por la situación política de la época. El Vaticano I solamente había promulgado dos Constituciones: la Constitución Dogmática *Dei Filius* sobre la fe católica que, en cierta forma, había desarrollado bien toda la temática que se le había propuesto, y la Constitución Dogmática *Pastor Aeternus* sobre la Iglesia que, prácticamente, había quedado reducida al capítulo sobre el Papa y, por tanto, sobre la dimensión jerárquica de la Iglesia. Ya el papa Pío XI había pensado, según se sabe, en la posibilidad de reasumir las tareas del Concilio Vaticano I (encíclica *Ubi Arcano*, 17). Pero sobre todo más tarde, durante el pontificado del papa Pío XI, se había planteado esta posibilidad. Sin embargo, aunque el parecer de los expertos fue en el sentido de una recomendación positiva de llevar a su término las tareas de ese concilio, nuevas dificultades del momento, en particular los problemas en torno al Concordato de 1929 entre Italia y la Santa Sede, impidieron llevar adelante este propósito<sup>3</sup>.

En cuanto al papa Pío XII, de él se sabe que también había contemplado la oportunidad de concluir las tareas del Vaticano I. Se sabe que en algún momento confió esta inquietud al cardenal Ernesto Ruffini, e incluso, que el prefecto del Santo Oficio, el cardenal Alfredo Ottaviani, se había ocupado en 1948 de la cuestión con una Comisión. A finales de 1949, la idea habría sido retomada, según la recomendación que el Papa dirigió al cardenal Costantini, con el fin de elaborar un esquema sobre la unidad de los cristianos<sup>4</sup>.

Del cardenal Ottaviani se dice que pudo haber hablado de un concilio en el cónclave en el que fue elegido Juan XXIII, pero los proyectos que él contemplaba para un nuevo concilio tenían que ver más que todo con

temáticas que habían sido tratadas en la encíclica *Humani generis* (1950) por el papa Pío XII, y no con lo que soñaba propiamente el papa Juan XXIII, quien ya desde su elección parece que acariciaba esta idea, según el testimonio de su secretario, monseñor Loris Capovilla.

## **El Concilio Vaticano II**

Como bien se sabe, los papas del concilio Vaticano II fueron Juan XXIII y Pablo VI. A Juan XXIII se le debe el hecho carismático de convocar el concilio, a Pablo VI su realización propiamente dicha. Juan XXIII pensaba originalmente que se podrían realizar las tareas del Concilio en poco tiempo, en una sesión, puesto que todos los documentos podían ser elaborados por las comisiones preparatorias. Sin embargo, ya reunida la primera sesión, se presentaron dificultades que llevaron a una especie de “punto crítico” del que solo fue posible salir por la intervención acertada del Papa, quien ahora tenía la conciencia de que la gran empresa no podía ser terminada en el tiempo que le restaba de vida. Con actitud realista y profundamente confiada, el Papa comprendió que las tareas del Concilio no podrían ser llevadas a su culminación sino por quien habría de sucederlo.

Y eso fue lo que aconteció: cuando el papa Pablo VI asumió la conducción del Concilio, lo hizo en perfecta sintonía con lo realizado por el papa Juan XXIII. Por eso, ya en lo referente al papel jugado por ambos papas, a pesar de ciertas interpretaciones que han querido ver una discontinuidad entre las tareas realizadas por ellos, hay que decir que hubo una admirable continuidad. El papa Benedicto XVI ha señalado al respecto la inconveniencia de aplicar una hermenéutica de la ruptura para explicar el proceso del concilio. Repetidas veces insistió en este hecho el papa Benedicto XVI, tanto en la época en la que fue

prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, como en el tiempo de su pontificado. Según él, el papa Pablo VI llevó a su culminación, con una gran responsabilidad en lo referente a la fidelidad a la tradición, el sueño del *aggiornamento* eclesial que había contemplado su antecesor, el papa Juan XXIII, al convocar el Concilio.

## **La convocación del Concilio: un acto carismático del papa Juan XXIII**

Juan XXIII fue un papa admirable por muchas razones, un hombre de Dios y un personaje carismático en la Iglesia que desempeñó su ministerio con gran dedicación y no sin dificultades. Se dice que fue mejor comprendido por el pueblo de Roma y por el mundo entero, que por el medio que lo rodeaba, el de la curia romana.

Hace algunos años fue publicada una pequeña obra, fruto de una investigación sobre su persona y su legado que ha permitido comprender mucho mejor el papel providencial que desempeñó en la época eclesial que vivimos<sup>5</sup>. Punto de partida y motivación para el trabajo de estos autores fue una conferencia del cardenal arzobispo de Bolonia Giacomo Lercaro (1891-1976), contemporáneo del papa, quien invitaba a investigar las fuentes de la vida y de su pontificado porque consideraba que la idea que se tenía con frecuencia de él era distorsionada: para algunos, decía, el Papa fue un hombre espiritual, un santo sin gran sentido de la realidad; para otros, un personaje político que abrió la posibilidad de un diálogo con la izquierda, no solo en Italia sino en el mundo en general. Ninguno de los dos juicios es objetivo según el cardenal: Juan XXIII fue una persona en la que se conjugaron profundamente diversos aspectos en su vida: la fe y la historia, la fe y la justicia, la fe y el compromiso por la paz. Para comprender la grandeza

real de su persona habría, por tanto, que insistir en la manera como se integraron en su vida el aspecto propiamente humano y el ministerio que ejerció, su formación y su cultura. Ciertas fuentes deberían ser consultadas para tener acceso a su mundo interior: evidentemente, entre ellas algunos documentos de la época de su pontificado (por ejemplo la alocución inaugural *Gaudet Mater Ecclesia* pronunciada el 11 de octubre de 1962; el discurso del 5 de octubre de 1962 para orientar el trabajo del periodo que siguió a la primera sesión; una comunicación que dirigió a los padres conciliares el 6 de enero de 1963 y, con ellos, sus escritos personales, como el llamado Diario espiritual, *Il Giornale dell'anima*.

Ya en 1959 un autor, Leone Algisi, había publicado una colección de sus cartas como contribución para la realización de su biografía (Turín, 1959). Posteriormente, su secretario, monseñor Loris Capovilla había reunido en 1968 una gran colección del mismo material. Sin embargo, ya desde 1964, como heredero de todo el material bibliográfico del Papa, había publicado algunas notas personales que este había consignado como fruto de los ejercicios espirituales realizados en el Seminario de Bérgamo desde que era un joven estudiante de 19 años. El Papa mismo había pensado en una posible publicación póstuma de esos cuadernos (*post mortem meam*) y había escogido un título que se convirtió efectivamente en el título de la obra: *Il Giornale dell'anima*, una obra que pronto fue traducida a varias lenguas<sup>6</sup>. Originalmente no se le atribuyó a esta pequeña obra un especial valor. Sin embargo, con el tiempo terminó por ser muy valorada y se convirtió en un *best-seller* porque se descubrió que en ella se podía constatar la profunda personalidad del Papa: su piedad, su espíritu de simplicidad y pobreza evangélica, su espíritu profético.

Para ilustrar lo dicho, se recordaba que las raíces de la fe del Papa se encontraban en ese espíritu de “simplicidad”, de pobreza digna, de temor de Dios y de desprendimiento en el que había crecido en su familia, como lo muestra una conmovedora carta dirigida a sus padres con ocasión de sus cincuenta años de vida, en la que recordaba que había salido de su casa a los diez años, que desde entonces había leído muchos libros y aprendido muchas cosas, pero que aquello que sus padres le habían enseñado era más precioso e importante que todo lo demás<sup>7</sup>.

Los mismos autores de la obra que hemos citado traen en ella otro importante testimonio que sirve para fundamentar lo dicho: al final de su vida, cuando ya era inminente su muerte, el Papa quiso hacer expresamente un acto de fe que no está grabado ni suscrito en ninguna parte y solo se conoce como testimonio en las notas de las últimas nueve semanas de vida tomadas por monseñor Capovilla, su secretario. En la nota correspondiente al día 24 de mayo de 1963, a unos pocos días de su muerte, se lee: “6:30. Durmió poco, asiste a la misa y comulga. Siente que se le escapan sus fuerzas. Le dan bebidas y es alimentado artificialmente y recibe transfusiones de sangre y plasma. Al arzobispo de Turín, cardenal Maurilio Fossati que cumple ese día 88 años, le transmite sus felicitaciones. Luego, después de entrar el cardenal Cicognani y monseñor Dell’Acqua dice:

En presencia de mis colaboradores se me ocurre espontáneamente renovar el acto de fe. Así conviene [hacerlo] a nosotros sacerdotes, pues para bien de todo el mundo tenemos que ver con las cosas más elevadas y por eso nos tenemos que dejar conducir por la voluntad de Dios. Más que hasta ahora, sí, más que en los últimos siglos, estamos hoy destinados a servir al hombre como tal, no simplemente a los católicos; a defender en primera línea y por todas partes los derechos de la persona humana y no solamente los de la Iglesia católica. La situación de hoy, el reto de los últimos 50 años y una

comprensión más profunda de la fe, nos han confrontado con nuevas realidades, como lo dije en mi alocución para la apertura del Concilio. No es el evangelio lo que cambia: no, somos nosotros los que precisamente comenzamos a comprenderlo mejor. Quien ha tenido una vida tan larga como yo, quien se ha visto confrontado a comienzos de este siglo con las nuevas tareas de una actividad social que se reclaman a todo hombre, quien como yo pasó veinte años en el oriente y ocho en Francia y de esta manera pudo comparar distintas culturas, sabe que ha llegado el momento de reconocer los signos del tiempo, de asumir las posibilidades ofrecidas por ellos y de mirar hacia el futuro<sup>8</sup>.

Un acto de fe que es a la vez un legado profético. En realidad, esta confesión es algo así como la repetición de un testamento espiritual que ya había escrito nueve años antes de su muerte, cuando era patriarca de Venecia en 1954. Pero aquí se trata de una confesión que tiene un valor especial porque fue pronunciada ante la inminencia de su muerte y ante testigos calificados. Una confesión de fe en la que se compenetran profundamente lo personal y su preocupación por lo universal, su experiencia personal y lo que siente en relación con la Iglesia y con el mundo. Su gran preocupación, que debe ser la de toda la Iglesia, ha sido la del cumplimiento de la voluntad de Dios. No se puede decir otra cosa: lo que caracterizó en definitiva a la persona del Papa Juan fue su fe, en el sentido más profundo de la palabra.

Esta actitud que animó toda su vida se percibe en la alocución inaugural del Concilio, cuyo texto original compuso de puño y letra en italiano, como él mismo lo dijo. En este caso, además de esa profunda actitud de fe, se puede constatar de manera especial su espíritu profético. El Papa invita a conciliar la tradición, la mirada dirigida hacia el pasado, con el momento presente. El Papa demuestra la manera como valora la tradición, de la que tiene una rica concepción, y cómo la conjuga con un espíritu de gran apertura: la tradición es el rico “tesoro de veinte siglos” que se ha convertido en la “herencia de toda la

humanidad”, que no hay que considerar simplemente para conservarla para el provecho propio sino para proponerla al hombre de hoy para su bien, a toda la humanidad para fundamentar su futuro<sup>9</sup>.

En la misma alocución, el Papa contrapone el hoy de la historia de la Iglesia con lo que ha sucedido en los últimos siglos: en los últimos siglos de lo que se trataba era de afirmar los derechos de la Iglesia, la relación que en tiempos del régimen de cristiandad desde el siglo IV se había logrado entre la Iglesia y el Estado, cuando el cristianismo gozaba de privilegios y se relacionaba con el Estado para su provecho. Esta situación ha cambiado: en los tiempos que han transcurrido desde la Reforma, aunque en ella se reafirmó de alguna manera esta relación entre la Iglesia y el Estado, se vive una situación de pluralismo no solo en el aspecto de la relación entre las confesiones cristianas, sino también en el de la relación con las religiones no cristianas. Además de esto, otras situaciones, como la de la secularización, han llevado a la Iglesia a vivir su relación con el Estado de manera diferente.

En vísperas del Concilio se hablaba ya del “final de la era constantiniana”. El cardenal Montini, por ejemplo, había pronunciado una conferencia en el Capitolio Romano en la que hablaba de una “Iglesia libre en un Estado libre”, con palabras que hacían referencia a los Concordatos realizados entre la Iglesia y los regímenes de Hitler y de Mussolini, en los que se había afirmado la libertad de la Iglesia, a diferencia de lo que sucedía en otros contextos, como el de España y Portugal, en los que la Iglesia se podía apoyar en los privilegios que le otorgaba un Estado firmemente comprometido con ella en regímenes confesionales, como lo eran el del general Francisco Franco y el del presidente Salazar.

El papa Juan manifiesta su desacuerdo con la mentalidad de quienes considera “profetas de calamidades”, porque creen que los tiempos pasados fueron siempre mejores y que todo lo que se anuncia hacia el futuro hay que esperarlo con angustia, con temor. Y propone una profecía diferente:

En el ejercicio cotidiano de nuestro ministerio pastoral llegan a nuestros oídos, hiriéndolos, insinuaciones de algunos que, aunque ardientes de celo, no tienen un gran sentido de la discreción ni de la medida. Ellos no ven más que prevaricación y ruina en los tiempos modernos; andan diciendo que nuestros tiempos, en comparación con los pasados, se han vuelto peores, y se comportan como si no hubieran aprendido (nada) de la historia que es maestra de la vida y como si en el tiempo de los concilios ecuménicos precedentes todo hubiera transcurrido triunfalmente en lo referente a las ideas y a la vida cristiana, y a la justa libertad religiosa. Nos parece que debemos disentir de estos profetas de calamidades, que anuncian acontecimientos siempre infaustos, como si estuviera a punto de llegar el fin del mundo. [...] En el presente momento histórico, la Providencia nos está llevando a un nuevo orden de relaciones humanas que, por obra misma de los hombres pero más aún por encima de sus mismas intenciones, se encaminan al cumplimiento de planes superiores e inesperados; pues todo, aun las humanas adversidades, aquella lo dispone para mayor bien de la Iglesia<sup>10</sup>.

Con actitud profética, el Papa se refiere al pasado y al futuro. El pasado no fue tan maravilloso como algunos lo piensan pues, como se sabe, la Iglesia en sus 1900 años de existencia escribió también páginas oscuras. Hacia adelante, el Papa se atreve a decir que aunque ciertamente no es bueno que solo haya interés por las realidades terrenales, por la política y por la economía, por ejemplo, y a pesar de que muchos no encuentran tiempo para las que pertenecen al ámbito espiritual, no es posible desconocer que en las nuevas situaciones del mundo moderno muchos de los obstáculos que habían limitado la actuación libre de la Iglesia han sido superados, lo que hace presagiar que lo que se espera del Concilio será bien acogido en nuestros tiempos.

“Reconocer los signos del tiempo”: es este el gran legado del papa Juan XXIII que invita a reconocer los aspectos positivos que se perciben en el presente, pero también a asumir las tareas esperanzadoras que se nos imponen hacia el futuro, ante el horizonte amplio que ahora se abre para la Iglesia, que ya no es un horizonte reducido sino el de toda la humanidad: ella está llamada a dirigirse a todos los hombres, a todos y a cada uno, con su dignidad y sus derechos<sup>11</sup>.

## **El propósito del Papa: que el Concilio fuera pastoral**

Muy pronto, después de comunicar su intención de convocar un concilio, Juan XXIII señaló explícitamente que el concilio que deseaba convocar debía ser pastoral. ¿Qué percepciones había en su espíritu al respecto, qué reflexiones se hacía y qué opciones lo motivaban para definir así el sueño que tenía? No es difícil responder a estas preguntas. Basta para ello considerar algunos de los pronunciamientos recogidos por los historiadores, de sus cuatro años y medio de pontificado, en particular por G. Alberigo y su esposa Angelina. Y, puesto que de lo que hablaba permanentemente era del tema de la renovación, más aún, de la necesidad de una reforma de la Iglesia, es útil para resolver la controversia que se suscitó en términos de una hermenéutica de la continuidad o de la ruptura con la tradición, recurrir a la obra del profesor Boris Ulianich titulada *Un papa, un itinerario*, en la que trata de mostrar que el Papa no presentó una idea repentina que se le ocurrió, sino que expresó una inspiración que tenía antecedentes, sobre todo los de la época en la que había sido diplomático tanto en Oriente como en Occidente, y que estaba fundamentada en sus experiencias sinodales.

Alberigo recuerda el Sínodo diocesano realizado en Bérgamo por el obispo Radini Tedeschi, en la época en la cual Angelo Roncalli era su

secretario. Desde entonces tenía un gran interés por la antiquísima tradición sinodal de los orientales y, de manera especial, por la reforma emprendida por el Concilio de Trento, así como por la labor realizada, con este fin, por san Carlos Borromeo. Pero también había sido testigo recientemente de la importancia del espíritu colegial en el contacto con el episcopado francés en el tiempo que pasó en Francia. Terminado el tiempo de su servicio diplomático, cuando ya era patriarca de Venecia, realizó un sínodo diocesano. De esa época es su afirmación en el sentido de la necesidad de actualizar a la Iglesia que, según él, necesitaba realizar cambios si no quería ser reducida a mantenerse como una especie de museo: “No estamos en la tierra para cuidar un museo, sino para cultivar un jardín lleno de vida”<sup>12</sup>.

Lo dice en un momento en el cual ya es lo que siempre había deseado ser, un “pastor”. Es también el momento en el cual utiliza una expresión tomada del lenguaje de la contabilidad, en el cual se habla de la necesidad de mantener los libros al día (*aggionamento*). Esta expresión la utilizó en el decreto de convocación del Sínodo diocesano en Venecia. No tiene su mirada puesta en el pasado con nostalgia, sino dirigida hacia el futuro, llena de esperanza, como se puede constatar también en la carta pastoral de cuaresma del año 1955, que cita Alberigo (“al tempo che era preferisco il tempo che è”).

Sin embargo, como se ha dicho, tenía un gran sentido de la tradición, de la “gran tradición” de “veinte siglos” de la Iglesia. Con entusiasmo había participado en la celebración de los 1600 años de la muerte de Constantino y en los tres centenarios de grandes concilios de la historia de la Iglesia: el Concilio de Nicea (325), el de Éfeso (431) y el de Lyon (1245). La Iglesia, estaba convencido, necesitó en ciertos momentos reunirse y esa experiencia lo llenaba de entusiasmo: en ciertos

momentos es necesario reunir todas las fuerzas y dones con los que ella cuenta<sup>13</sup>.

Desde su elección como papa no tiene otro deseo distinto al de ser un pastor, como lo dice constantemente y lo demuestra con sus actuaciones. En este sentido, hay que entender su propósito de reunir el concilio, como había decidido también celebrar un Sínodo diocesano en Roma, con todo lo cual mostraba la manera como concebía la necesidad de integrar su misión como obispo de Roma y como Pastor de la Iglesia universal. En ambos casos se puede decir que se trataba de algo inesperado, por lo que es comprensible que se hubiera dado una reacción poco entusiasta en algunos ambientes, como el de la curia romana: se sabe que el Papa no movió cielo y tierra para motivar al sacro colegio de cardenales en función de su proyecto<sup>14</sup>. Su propósito desde el principio fue el de la renovación de la Iglesia, pero, a diferencia de lo que había sucedido en Trento y en el Vaticano I, su preocupación no era la de un concilio para definir nuevos dogmas ni para condenar herejías. Ciertamente, se refiere a la oportunidad de reafirmar la doctrina y la disciplina de la Iglesia, pero sobre todo piensa en encontrar orientaciones sabias para lograr, como en los orígenes, una verdadera renovación. De manera especial, según se ve claramente en todo su legado, sentía la necesidad de abordar la cuestión de la unión de los cristianos. Con gran alegría propone la invitación a los creyentes de otras Iglesias para trabajar juntos por la unidad. Y todo eso lo hizo con un entusiasmo tal que muchos tuvieron expectativas, tal vez exageradas, en relación con las posibilidades de unión que se generarían en el Concilio. Su apertura ecuménica se manifestó de manera especial con la creación de un Secretariado para la unión de los cristianos en 1960, al frente del cual puso al cardenal Agustín Bea. Ese mismo entusiasmo lo

manifestó en la encíclica *Mater et magistra*, ya desde el 15 de mayo de 1961, y luego en la bula de convocación oficial del Concilio, el 25 de diciembre del mismo año. Por otra parte, su apertura fue todavía más lejos: se extendió a todas las expectativas que se dejaban sentir en la humanidad en organizaciones internacionales como la FAO y la Unesco, así como también en la ONU, frente a la que Pío XII había mostrado una cierta desconfianza.

En la bula de convocación del Concilio, titulada *Humanae Salutis*, de la Navidad de 1961, son mencionados todos los temas fundamentales que han aparecido en su pontificado: superación del pesimismo, compromiso con una Iglesia siempre viva y joven, preocupación por abrir caminos para la unidad con los hermanos separados, y en todo esto, en el trasfondo oscuro del mundo, aparecen los colores claros de los signos de los tiempos en el sentido del Evangelio, de los presagios de la esperanza<sup>15</sup>. En todo esto se presagian ya las ideas de la alocución inaugural del 11 de octubre, pero con algunas diferencias: al principio hablaba de tareas en relación con la doctrina y la disciplina de la Iglesia en el sentido de Trento; poco a poco, lo disciplinario es reemplazado en su manera de hablar por el lenguaje pastoral. Así, en el mensaje radial del 11 de septiembre de 1962, se habla de “*elementi di ordine dottrinale e pastorale, struttura dottrinale e azione pastorale*”.

En la alocución del 12 de mayo de 1962, el Papa reconoce que el Concilio es algo complejo, que se necesita mucho valor. Manifiesta en dicha alocución su confianza en la ayuda divina y en la buena voluntad de los Padres conciliares, recomendando al mismo tiempo libertad de discusión.

En el mensaje del 11 de septiembre de 1962 se encuentran pasajes que hacen pensar ya en la temática de la Constitución Pastoral *Gaudium et*

*spes*: la razón de ser del Concilio hay que buscarla en la necesidad de dar respuesta a todo el mundo, al mundo moderno, en el sentido del testamento que Cristo dejó a sus discípulos, y a las generaciones que vendrían después de ellos con las palabras “Id y enseñad a todos los pueblos”. El objetivo del Concilio es, según el Papa, la evangelización. No se puede olvidar que todavía estamos lejos del III Sínodo de obispos que fue dedicado a este tema de la evangelización en la época del papa Pablo VI (1964). En aquel momento, el cardenal Suenens hablaba de la Iglesia *ad extra* y de la Iglesia *ad intra*, y señalaba que había que plantear el tema de la vitalidad de la Iglesia en ambos sentidos. Se puede decir que tradicionalmente la Iglesia no se había ocupado tan claramente de su misión *ad extra*. En relación con ella, ahora se hablaba de la dignidad de la persona humana, de la igualdad de todos los pueblos de la humanidad en cuestiones de derechos y deberes, del matrimonio y de la familia. El cardenal Lercaro hablará, en la primera sesión del Concilio, de la Iglesia de los pobres. Era la época en la que se daba una gran preocupación por curar las heridas de las dos guerras mundiales, en la que ocupaba un lugar también muy importante la cuestión judía, en la que existía también un gran interés por la problemática de los llamados pueblos subdesarrollados a la luz de lo que en América Latina se conocía como la teoría del desarrollo.

## **Desarrollo del Concilio en el pontificado del papa Pablo VI y realización de la renovación conciliar en la época del posconcilio (Juan Pablo II, Benedicto XVI)**

El Concilio fue ante todo un acontecimiento eclesial. El papa Pablo VI lo llevó hasta su culminación después de otras tres sesiones que siguieron a la que presidió el papa Juan XXIII. Su papel en el Concilio se reconoce además en los acontecimientos simbólicos que acompañaron todo el tiempo de estos trabajos, pero también tiene que ver con la promulgación de la documentación: todos los documentos del Vaticano II fueron promulgados por el papa Pablo VI.

## La memoria del papa Juan XXIII

En el Discurso de apertura de la segunda sesión, el 29 de septiembre de 1963, Pablo VI hizo una conmovedora evocación de la memoria de Juan XXIII:

No podemos recordar este suceso (la elección el 21 de junio de 1963) sin acordarnos de nuestro predecesor, de feliz e inmortal memoria, de Nos amadísimo, Juan XXIII. Su nombre evoca en Nos, y ciertamente en cuantos tuvisteis la dicha de verle aquí, en este mismo sitio, su amable y majestuosa figura, cuando inauguraba, el 11 de octubre del pasado año, la primera sesión de este Concilio Ecuménico Vaticano II y pronunciaba aquel discurso que pareció a la Iglesia y al mundo la voz profética para nuestro siglo, y que todavía resuena en nuestra memoria y en nuestra conciencia, para trazar al Concilio el camino que había de recorrer y liberar nuestros ánimos de toda duda, de todo cansancio que en este recorrido nada fácil nos pudiera sorprender<sup>16</sup>.

Ya antes, inmediatamente después de su elección, el Papa había confirmado la continuación del Concilio interrumpido por la muerte de su predecesor. Ahora anunciaba también su intención de promulgar pronto una carta encíclica. Esa carta fue efectivamente promulgada (la encíclica *Ecclesiam suam*) y se conoció como la encíclica del diálogo.

Refiriéndose al papa Juan, Pablo VI afirmaba en la alocución que recordábamos más arriba:

¡Oh querido y venerado papa Juan!, gracias y alabanzas sean dadas a ti, que por divina inspiración, como creemos, quisiste y convocaste este Concilio a fin de abrir a la Iglesia

nuevos derroteros y hacer brotar sobre la tierra nuevas venas de aguas escondidas y fresquísimas de la doctrina y de la gracia de Cristo Señor. Tú solo, sin que te moviese algún estímulo terrenal o alguna particular circunstancia apremiante, sino, como adivinando los celestes designios y penetrando en las oscuras y atormentadas necesidades de la Edad Moderna, has unido el hilo interrumpido del Concilio Vaticano I y has deshecho, sin dificultad, la desconfianza, sin razón, que en algunos nacía de la idea de que ya bastaban los supremos poderes reconocidos como dados por Cristo al Romano Pontífice para gobernar y vivificar la Iglesia; has llamado a tus hermanos sucesores de los apóstoles no solo para que continúen el estudio interrumpido y la legislación pendientes, sino para que, sintiéndose unidos con el Papa en un cuerpo unitario, sean confortados por él y por él dirigidos “para que el depósito de la doctrina cristiana se conserve y exponga de un modo más eficaz (Ib).

El Papa manifestaba en todo esto su propósito de mantener la continuidad de la tradición de la Iglesia, pero también su decisión de hacerlo con un espíritu nuevo, el espíritu pastoral señalado al Concilio por el papa Juan XXIII. Así lo afirma explícitamente refiriéndose al Pontífice:

Pero tú, señalando así el fin más alto del Concilio, le has añadido una finalidad más urgente y actualmente más provechosa, la finalidad pastoral [...] Nuestro deber no es solo custodiar este tesoro precioso —el de la doctrina católica—, como si únicamente nos ocupásemos de la antigüedad, sino también dedicarnos con voluntad diligente, sin temores, a la labor que exige nuestro tiempo, prosiguiendo el camino que la Iglesia recorre desde hace veinte siglos [...] Ni dejaremos a un lado el gran problema de la unificación en un solo redil de cuantos creen en Cristo y ansían ser miembros de su Iglesia, que tú, Juan, has señalado como la casa del Padre abierta a todos, de tal forma que el desarrollo de esta Sesión del Concilio, promovido e inaugurado por ti, proceda fiel y coherente por los caminos que tú le has trazado y pueda, con la ayuda de Dios, alcanzar las metas que tan ardientemente deseaste y esperaste (Ib).

Alberigo reitera con razón lo que ya se ha señalado: que eran grandes las diferencias de personalidad entre el papa Pablo VI y el papa Juan XXIII. Y, sin embargo, es imposible no reconocer la admirable continuidad que se dio entre ambos papas en la conducción del concilio.

En los capítulos II y III de su obra, Jan Grootaers recuerda la actitud más bien reservada, todavía como arzobispo de Milán, durante la primera sesión del Concilio solamente en relación con el texto de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia (el 22 de octubre de 1962), y en relación con la Declaración sobre el tema de la libertad religiosa. Sin embargo, sus intervenciones para interesar a su clero y a sus diocesanos de Milán por el Concilio fueron muy entusiastas y dejan percibir un gran optimismo y esperanza<sup>17</sup>.

Elegido papa el 21 de junio de 1963, Pablo VI manifestó ya en la elección del nombre que escogió, su voluntad de consagrar su pontificado ante todo a la evangelización, con la conciencia que tenía de la necesidad de transmitir el Evangelio en toda su pureza, pero también de acuerdo con las circunstancias de la vida del hombre contemporáneo. Es lo que se puede comprobar en todas las intervenciones de su pontificado, en particular en la que pronunció para anunciar después del Concilio la celebración de un “año de la fe”, que tuvo lugar entre el 29 de junio de 1967 y el 27 de junio de 1968, y que clausuró con la promulgación de la célebre profesión de fe conocida como el “Credo de Pablo VI”, en la que añadía al Credo de Nicea algunos desarrollos.

## **Desarrollo del Concilio como acontecimiento eclesial**

El Concilio fue ante todo, como se ha dicho, un acontecimiento eclesial, una especie de nuevo Pentecostés, acompañado de numerosos hechos que tuvieron una especial significación simbólica.

Hay que recordar al respecto los viajes pastorales emprendidos por el papa Pablo VI. Juan XXIII ya había roto con la tradición de los papas anteriores de encerrarse en el Vaticano: realizó un viaje en tren el 4 de octubre de 1962 a Loreto y a Asís, en actitud de peregrinación, para

encomendar las tareas del Concilio, que comenzaría a los pocos días, a la Santísima Virgen y a San Francisco. A lo largo del trayecto, las autoridades italianas se unieron al Papa y él mantenía un afectuoso contacto con el pueblo, pues por la ventanilla del vagón del tren, durante casi todo el trayecto, bendijo a las multitudes que acudían a saludarlo. Pero fue Pablo VI quien emprendió los grandes viajes de peregrinación pastoral por el mundo. Todos ellos tuvieron una profunda significación simbólica. El primero, a Tierra Santa, en 1964, en el sentido de lo que en el Concilio había sido, en cierta forma, el objetivo primero: el “retorno a las fuentes”; el mismo año realiza un viaje a Bombay, para participar en el Congreso Eucarístico Internacional. Luego emprendió un viaje a Nueva York, en 1965, cuando ya estaba muy cercano el fin del Concilio (el 4 de octubre), para presentarse ante la ONU en la Asamblea General, como vocero de la Iglesia ante la humanidad. Posteriormente, en 1967, viajó a Estambul, a la sede del Patriarcado de Constantinopla, y en el mismo año, a Fátima, para conmemorar la primera aparición de la Santísima Virgen. En 1968 realiza un viaje a Bogotá para clausurar el Congreso Eucarístico Internacional e inaugurar la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. En 1969 a Ginebra para presentarse ante la OIT y el Consejo Mundial de las Iglesias. En el mismo año a Uganda y en 1970 a las Filipinas.

De una gran trascendencia simbólica fueron otros gestos que realizó: la renuncia al uso de la tiara, el 13 de diciembre de 1964, la que deposita a los pies de la imagen de San Pedro en medio de las celebraciones de la tercera sesión del Concilio. Este era un signo de todo lo que allí estaba aconteciendo, a la luz de la nueva eclesiología. Gestos igualmente significativos fueron los encuentros ecuménicos y, de manera especial, el del levantamiento en Roma y Estambul el 7 de diciembre de 1965, en

vísperas de la clausura del Concilio, de los anatemas por medio de los cuales los representantes de las Iglesias de Oriente y Occidente se habían condenado los unos a los otros.

Fue esa conciencia la que lo animó en todos los textos, discursos y gestos de los quince años de su pontificado, en especial en la elección de los temas para las asambleas generales ordinarias del Sínodo de obispos de los años 1974 y 1977, que están en el origen de las correspondientes exhortaciones apostólicas, la *Evangelii Nuntiandi* (1975) que fue promulgada por él, y la que correspondió promulgar al papa Juan Pablo II como fruto de la IV Asamblea General sobre la catequesis, la exhortación apostólica *Catechesi tradendae* (1979).

## **La documentación conciliar**

Pero la memoria del acontecimiento conciliar se conserva propiamente en la documentación oficial. A diferencia de lo que sucedió en el Vaticano I en el que solamente fueron promulgadas dos constituciones, el Vaticano II comprende tres tipos distintos de documentos, algo así como tres tipos de géneros literarios: cuatro constituciones, dos de ellas dogmáticas (la Constitución *Lumen gentium* y la Constitución *Dei verbum*), una pastoral (la Constitución *Gaudium et spes*) y una sin ninguna connotación especial (la Constitución *Sacrosanctum concilium* sobre la Sagrada Liturgia); nueve decretos (sobre el deber pastoral de los obispos, sobre el ministerio y vida de los presbíteros, sobre la formación sacerdotal, sobre la adecuada renovación de la vida religiosa, sobre el apostolado de los seglares, sobre las iglesias orientales católicas, sobre la actividad misionera de la iglesia, sobre el ecumenismo y sobre los medios de comunicación social); y tres declaraciones (sobre la libertad

religiosa, sobre la educación cristiana de la juventud, sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas).

Como se ve, se trata de dieciséis documentos, un número sensiblemente reducido en comparación con los setenta y un proyectos originales de la primera época de la preparación del Concilio. Solamente dos de las constituciones del Vaticano II son llamadas dogmáticas (la Constitución sobre la Iglesia y la Constitución sobre la divina Revelación). Al respecto, hubo una consulta explícita al interior del Concilio dirigida a la Comisión doctrinal sobre la significación de esta calificación, sobre todo en el caso de la Constitución *Lumen gentium*. La Comisión respondió con una respuesta que el papa Pablo VI ordenó adjuntar, con la Nota Previa Explicativa, al texto de la Constitución. En esta respuesta se afirma algo que es un criterio con valor también para evaluar todos los otros documentos del Concilio. La respuesta se hace en el sentido de lo que había deseado el papa Juan XXIII: que el Concilio fuera pastoral. La doctrina de todos los documentos es, según esto, doctrina oficial del magisterio de la Iglesia, que debe ser acogida con asentimiento de mente y de corazón, pero no constituye un discurso cerrado y autoritario en el sentido en el cual se hablaba de dogmas en la tradición de la Iglesia.

### **El posconcilio: ¿época de continuidad o discontinuidad en lo referente a la inspiración del Concilio?**

La llamada escuela de Bolonia había tenido ya durante la época del Concilio, y seguirá teniendo después de él, una actitud crítica en lo referente a la continuidad del proceso conciliar en la época de los papas Juan XXIII y Pablo VI, había planteado lo que se ha llamado una hermenéutica de la ruptura: Pablo VI no habría continuado el Concilio

en el sentido en el que lo deseaba el papa Juan XXIII. La misma discusión se planteó posteriormente en relación con el posconcilio. ¿Qué decir acerca de esta posición?

En el conclave de 1978 fue elegido sucesor del papa Pablo VI el cardenal Albino Luciani, Patriarca de Venecia, quien escogió un nombre simbólico que hacía referencia al Concilio Vaticano II: el de los papas Juan y Pablo. Él mismo explicó explícitamente en su alocución del *Angelus*, al día siguiente de su elección, la razón de ser de su nombre. En dicha alocución se refirió a la bondad del papa Juan y a la sabiduría del papa Pablo, y afirmaba que no tenía él ni una ni otra, pero que ahora tenía la misión de conducir a la Iglesia con el espíritu del Concilio. Después de su muerte, que aconteció cuando apenas había transcurrido aproximadamente un mes desde su elección, fue elegido como su sucesor el cardenal arzobispo de Cracovia Karol Wojtyla, quien asumió su mismo nombre y por lo tanto su programa y el compromiso con el Concilio.

El papa Wojtyla había tenido una importante participación en el Concilio. Jan Grootaers dedica el capítulo cuarto de la primera parte de su obra a este tema de la participación de quien sería el futuro papa Juan Pablo II. Recuerda sus 21 intervenciones, 8 orales y 13 escritas, en el Concilio, principalmente sobre temas de eclesiología, libertad religiosa y sobre la presencia de la Iglesia en el mundo. Según Grootaers, Wojtyla se mostraba claramente partidario de la eclesiología de comunión, aunque no dejaba de insistir, en el sentido de la eclesiología tradicional, en el carácter de sociedad perfecta de la Iglesia en virtud de las consecuencias que la eclesiología tenía en relación con los problemas de su país y, en general, con el ambiente de la Europa oriental. También se recuerda que, en las discusiones que tuvieron que ver con lo que llegó a

ser la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, él compartía la preocupación de quienes se mostraban temerosos de que se adoptara una tendencia de demasiada apertura en un sentido horizontalista, por las implicaciones que esto podía tener en relación con la ideología marxista de su país y con el proceso de secularización de la Europa occidental.

Lo cierto es que el papa Juan Pablo II siempre manifestó sin ninguna reticencia ni ambigüedad su compromiso con el Concilio Vaticano II, que cita permanentemente en todos los documentos de su magisterio. Como lo ha dicho expresamente el papa Benedicto XVI, Juan Pablo II fue un auténtico intérprete y un testigo coherente del verdadero espíritu del Concilio (*Messaggio del Santo Padre ai partecipanti al Convegno Internazionale sul tema 'Il Vaticano II nel pontificato di Giovanni Paolo II'*). Y, en este aspecto, hay que hablar de una sintonía incuestionable del papa Benedicto XVI con el papa Juan Pablo II.

Al hablar del posconcilio, hay algunos hechos que merecen ser evocados. Dos de ellos pertenecen a la época del papa Juan Pablo II: la celebración del Sínodo Extraordinario de Obispos que él convocó para conmemorar los veinte años de la clausura del Concilio (1985), y la promulgación del nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992).

El papa Juan Pablo II, que de acuerdo con lo establecido por el papa Pablo VI a partir de la ordenación conciliar, había seguido reuniendo las Asambleas Generales Ordinarias del Sínodo de Obispos, convocó por primera vez una Asamblea Extraordinaria para celebrar los veinte años de la clausura del Concilio. En el tiempo inmediatamente anterior al Sínodo, el cardenal Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, concedió un reportaje al escritor y periodista italiano Vittorio Messori, que dio lugar a un libro que tuvo una gran

publicidad<sup>18</sup>. En este reportaje, el cardenal Ratzinger hacía un balance crítico de los veinte años transcurridos desde el Concilio, e invitaba a recuperar, por medio de una serie de reflexiones que fueron interpretadas por algunos en el sentido de una “involución”, los “valores perdidos”. Como se puede adivinar, se trataba de un pronunciamiento crucial en un momento como este, en el que se iba a celebrar el Sínodo. El capítulo segundo, de los trece de los que consta la obra, se titula “Descubrir de nuevo el Concilio”.

¿A cuáles valores se refería el cardenal Ratzinger y cuáles eran propiamente las dificultades que veía en la interpretación que se hacía de él? Repetidas veces el cardenal había advertido sobre el riesgo del relativismo en el campo de la comprensión de la actitud de diálogo asumida desde el Concilio, y también se había referido a la necesidad de evitar en la Iglesia interpretar el Concilio desde una hermenéutica de la discontinuidad con la tradición, desde una hermenéutica de la ruptura.

En la obra citada, el cardenal Ratzinger afirma la necesidad de comprender el Concilio como un punto de partida, sin dejar de tener en cuenta la función profética que tuvo. En el tiempo del Concilio se tenía la impresión de que la Iglesia se estaba adelantando a los tiempos que se vivían. Sin embargo, los grandes cambios, las revoluciones culturales y los “terremotos” sociales que vendrían, no podían ser previstos por los padres conciliares. Las afirmaciones del Concilio, según el cardenal, pronto mostrarían la manera providencial como por medio de ellas se podía responder a las situaciones que planteaba el futuro inmediato, y los documentos del Concilio siguieron siendo instrumentos adecuados para afrontar los problemas de los tiempos por venir.

“Estamos llamados a reconstruir la Iglesia, no a pesar, sino gracias al verdadero concilio”. El cardenal Ratzinger hace un interesante recuento

de lo que aconteció en el Concilio. Recuerda que en la época se respiraba una atmósfera general de optimismo, de confianza en el progreso, y que, en el aspecto doctrinal, se hablaba ya de la posibilidad de un sereno desarrollo, lo que se expresaba en términos de evolución del dogma. Todo esto se vivía de manera positiva. Incluso, el entonces Prefecto de la Congregación del Santo Oficio, el cardenal Ottaviani, estaba a favor de un concilio ecuménico y, una vez que el Papa lo anunció, toda la curia romana se dedicó con los representantes más distinguidos del episcopado católico a la preparación de los esquemas que debían convertirse en los documentos conciliares. Estos esquemas no fueron, sin embargo, acogidos porque eran considerados como redactados a la manera de los discursos de los “manuales” de teología de entonces, y carecían de la orientación pastoral deseada por el papa Juan XXIII.

Como se ha dicho, el Papa esperaba que el Concilio pudiera tener una corta duración, que los esquemas presentados y bien elaborados pudieran ser sometidos a una votación rápida y sin dificultades para su aprobación. En realidad, las pretensiones del Concilio no eran muy ambiciosas en el plano doctrinal: no se buscaba realizar grandes cambios, sino presentar una mejor síntesis y, a lo mejor, proponer con una mayor claridad lo que todavía no había sido propuesto. No obstante, el haber rechazado los primeros esquemas no se puede entender como el rechazo de los padres conciliares a la doctrina tradicional, sino como el desacuerdo con un modo no satisfactorio de formularla. El cardenal Ratzinger llega a afirmar incluso, sin ninguna vacilación, que el Concilio Vaticano II, desde un principio, no alcanzó propiamente la meta que Juan XXIII preveía, lo que implica afirmar que hubo una evidente evolución al interior del mismo.

En la “Declaración final” del Sínodo Extraordinario de Obispos, que fue promulgada el 7 de diciembre de 1985, se afirma sin ambages que no es legítimo separar el espíritu de la letra al considerar el Concilio, que es necesario ser conscientes del sentido pastoral que se quiso dar a los textos doctrinales y, de manera explícita, que no se puede interpretar el Concilio con una hermenéutica de la discontinuidad, puesto que la gran preocupación del papa Pablo VI, en particular, fue la de conciliar el espíritu del *aggiornamento* con la fidelidad a la tradición. Y eso mismo es lo que se ha buscado lograr en la época del posconcilio.

Un momento especial en la historia de la evocación del Concilio por parte del magisterio reciente de la Iglesia tuvo lugar con ocasión de la celebración del comienzo del tercer milenio, en lo que estuvo tan activo el papa Juan Pablo II. En las primeras semanas del año 2000, entre el 24 y el 27 de febrero, fue realizado en Roma un Congreso organizado por el comité encargado de la celebración del gran Jubileo. En esa ocasión, el Papa hizo importantes consideraciones positivas sobre el Concilio, diciendo que este había constituido una experiencia de fe y de abandono en las manos de Dios, como lo demuestran las actas. Aún más, afirmaba que pensar de otra manera significaría desconocer su sentido más profundo. Y recordó cómo en el Sínodo Extraordinario de Obispos del año 1985 se habían constatado las luces y las sombras que se venían dando en la época del posconcilio. De acuerdo con lo que había afirmado en la Carta Apostólica *Tertio Millenio Adveniente*, el Papa reconocía la necesidad de no dejar de hacer un examen de conciencia sobre la recepción del Concilio, para lo que la Iglesia conocía reglas adecuadas de interpretación: un rechazo de la hermenéutica de la ruptura y, en cambio, una invitación para ver en el Concilio continuidad entre la renovación y la fidelidad al pasado<sup>19</sup>.

El papa Benedicto XVI, en una conversación que sostuvo con el periodista alemán Peter Seewald, respondió a varias preguntas que tienen que ver de alguna manera con este tema<sup>20</sup>. En el momento en el que tuvo lugar este reportaje habían transcurrido cinco años de su pontificado, que se había iniciado en el año 2005. En ese momento, cuando se celebraban los cuarenta años de la clausura del Concilio, ante la pregunta de si la recepción de este había sido correcta, con actitud serena y positiva el Papa afirmaba que nunca en la Iglesia la recepción de los concilios habían sido cosa fácil, como se podía comprobar al recordar lo que san Basilio había señalado al referirse al Concilio de Nicea (325): “El grito ronco de los que por la discordia se alzan unos contra otros, las charlas incomprensibles, el ruido confuso de los gritos ininterrumpidos que ha llenado ya casi toda la iglesia, tergiversando por exceso o por defecto, la recta doctrina de la fe”<sup>21</sup>.

A pesar de todo, de acuerdo con las afirmaciones de los últimos papas, y sobre todo de acuerdo con lo que nos ha tocado vivir durante todos estos años, el balance que podemos hacer de la recepción del Concilio Vaticano II es algo completamente positivo y esperanzador. Un gran proceso de renovación eclesial, puesto en marcha por un acto carismático de un valor indiscutible, se desarrolló durante los años del Concilio y ha ido produciendo frutos en la vida de la Iglesia en las décadas que han transcurrido desde entonces. Pero ese mismo espíritu nos tiene que seguir impulsando hacia el futuro porque, como afirmaba el papa Juan XXIII cuando era todavía Patriarca de Venecia, “no estamos en la tierra para cuidar un museo, sino para cultivar un jardín lleno de vida”.

## Bibliografía

- Alberigo, G. "Teología fra tradición e rinnovamento nel magistero del Patriarca Roncalli", en V. Branca *et al.*, *Angelo Giuseppe Roncalli. Dal Patriarcato di Venezia alla Cattedra di San Pietro*, Florencia, L.X. Olschki, 1984, p. 27.
- Alberigo, G., "L'ispirazione di un concilio ecumenico: le esperienze del cardinale Roncalli", en *Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965)*, Roma, Collection de l'École Française de Rome, 113, 1989.
- Alberigo, G., *Historia del Concilio Vaticano II – La formación de la conciencia conciliar – El primer período y la primera intercesión (octubre 1962-septiembre 1963)*, vol. 2, Leuven-Salamanca, Peeters-Sígueme, 2002.
- Benedicto XVI, *Discurso de felicitaciones navideñas a la Curia Romana*, 22-12-2005.
- Concilio Vaticano II. Constituciones, Decretos y Declaraciones*, 2 ed., Madrid, BAC, 1969, pp. 761-762.
- Congar, Yves, *Diario del Concilio*, Barcelona, Estela, 1964.
- Giovanni XXIII, *Diario del alma y otros escritos piadosos*, Madrid, Cristiandad, 1964.
- Grootaers, Jan, *Actes et acteurs à Vatican II (Coll. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 139)*, Leuven, University Press-Peeters, 1998, pp. XXIV-602.
- Kaufmann, Ludwig y Nikolaus Klein, *Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis*, Friburgo en Brisgovia, Exodus, 1990.
- Messori, Vittorio, *Rapporto sulla fede*, Milano, Paoline SRL, 1985. (Traducción al español: *Informe sobre la fe*, Madrid, BAC, 1985).
- Orlandis, José, *El pontificado romano en la historia*, Madrid, Palabra, 2005.
- Philips, Gérard, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, vol. II, Barcelona, Herder, 1969.
- Roncalli, Angelo Giuseppe / Giovanni XXIII, *Il Giornale dell'anima. Diari e scritti spirituali*, Edizione critica ed annotazione a cura di Alberto Melloni, Bologna, 1987.
- Zamora Andrade, Pedro Pablo S.Ss.R., Col. Monografías y Tesis, núm. 7. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2010.

---

<sup>1</sup> Entre los muchos autores que se han ocupado de este tema, merece ser citado de manera especial el teólogo neerlandés Jan Grootaers, quien escribió una obra que comprende varias partes. Una primera, en la que dedica un primer capítulo a la memoria de Juan XXIII y los dos capítulos siguientes a la del papa Pablo VI ("Dos papas y un concilio de una gran diversidad"), y un último capítulo al tema de la participación en él de

- quien llegó a ser el papa Juan Pablo II. Jan Grootaers, *Actes et acteurs à Vatican II (Coll. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 139)*, Leuven: University Press-Peeters, 1998, pp. XXIV-602.
- 2 Pedro Pablo Zamora Andrade, S.Ss.R., Col. Monografías y Tesis, núm. 7. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2010, p. 94.
- 3 Philips, Gérard, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, vol. II, Barcelona, Herder, 1969, pp. 370-371.
- 4 José Orlandis, *El pontificado romano en la historia*, Madrid, Palabra, 2005, p. 256.
- 5 Cfr. Ludwig Kaufmann y Nikolaus Klein, *Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis*, Friburgo en Brisgovia, Exodus, 1990.
- 6 La mejor edición de la obra fue publicada en 1987: Angelo Giuseppe Roncalli / Giovanni XXIII, *Il Giornale dell'anima. Diari e scritti spirituali*, Edizione critica ed annotazione a cura di Alberto Melloni, Bologna, 1987. En lengua castellana se conoció la primera edición en 1964: *Diario del alma y otros escritos piadosos*, Madrid, Cristiandad.
- 7 Kaufmann y Klein, *op. cit.*, p. 92.
- 8 *Ibid.*, p. 25.
- 9 Juan XXIII, Discurso de inauguración del Concilio Vaticano II, *Gaudet Mater Ecclesia*, nn. 8-9; cf. 7-10, Santa Sede, [w2.vatican.va/.../john.../hf\\_j-xxiii\\_spe\\_19621011\\_opening-council.html](http://w2.vatican.va/.../john.../hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html).
- 10 Juan XXIII, *ibid.*
- 11 Alberigo, G., "L'ispirazione di un concilio ecumenico: le esperienze del cardinale Roncalli", en *Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965)*, Roma, Collection de l'École Française de Rome, 113, 1989, pp. 81-99.
- 12 "Teologia fra tradizione e rinnovamento nel magistero del Patriarca Roncalli", en V. Branca *et al.*, *Angelo Giuseppe Roncalli. Dal Patriarcato di Venezia alla Cattedra di San Pietro*, Florencia, L.X. Olschki, 1984, p. 27.
- 13 Cfr. Kaufmann y Klein, *op. cit.*, p. 59.
- 14 *Ibid.*, p. 62.
- 15 Cfr. Mt 16, 4.
- 16 *Concilio Vaticano II. Constituciones, Decretos y Declaraciones*, 2 ed., Madrid, BAC, 1969, pp. 761-762.
- 17 Según Alberigo, Montini había llegado a ser el primer cardenal del nuevo papa: lo llama incluso el "delfín"; cfr. G. Alberigo, *Historia del Concilio Vaticano II – La formación de la conciencia conciliar – El primer período y la primera intercesión (octubre 1962-septiembre 1963)*, vol. 2, Leuven-Salamanca, Peeters-Sígueme, 2000, pp. 452-453, y en el mismo sentido se puede encontrar un testimonio del padre Congar en su Diario (*Diario del Concilio*, Barcelona, Estela, 1964, 218, p. 51).
- 18 Vittorio Messori, *Rapporto sulla fede*, Milano, Paoline SRL, 1985. (Traducción al español: *Informe sobre la fe*, Madrid, BAC, 1985).
- 19 Juan Pablo II, *Discurso en la clausura del Congreso Internacional sobre la aplicación del Vaticano II*, 27-2-2000.
- 20 Cfr. Peter Seewald, *Luz del Mundo. El Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos*, Barcelona, Herder, 2010.
- 21 Benedicto XVI, *Discurso de felicitaciones navideñas a la Curia Romana*, 22-12-2005.

# ***GRAVISSIMUN EDUCATIONIS MOMENTUM*, SOBRE LA EDUCACIÓN CRISTIANA DE LA JUVENTUD**

*Hernán Alejandro Olano García*

Universidad de La Sabana, Colombia

## **Desarrollo**

**S**eñala Monseñor Pedro Rodríguez<sup>1</sup>, “La universidad es la gran institución de la cultura y, como entidad, algo ordenado por su propia naturaleza a la transmisión del saber y a la formación de su gente en el terreno profesional y científico. Y a nadie se le oculta que una universidad realizada por hombres que quieran vivir su fe cristiana, puede ser, con naturalidad y sin empañar siquiera la autonomía de los saberes humanos, un lugar espléndido para la maduración y transmisión de la fe”.

El Concilio Vaticano II consideró muy importante la educación en la vida del hombre y su influjo en el progreso social contemporáneo.

La Declaración *Gravissimum Educationis Momentum*, sobre la educación cristiana de la juventud, fue firmada por Su Santidad Pablo VI el 28 de octubre de 1965, y en ella se establece que hoy, la formación de la juventud es más fácil, porque los hombres son más conscientes de su dignidad y de su deber, porque todos somos más partícipes de la vida social, económica y política, porque los métodos de educación y de instrucción y los medios de comunicación social se van perfeccionando día a día con nuevas experiencias, que son objeto de reglamentación por parte de una Comisión creada para tal efecto por el sagrado Concilio.

El documento conciliar se encuentra dividido en varios acápite:

- a. Derecho universal a la educación y su noción.
- b. La educación cristiana.
- c. Los educadores.
- d. Varios medios para la educación cristiana.
- e. Importancia de la escuela.
- f. Obligaciones y derechos de los padres.
- g. La educación moral y religiosa en todas las escuelas.
- h. Las escuelas católicas.
- i. Diversas clases de escuelas católicas.
- j. Facultades y universidades católicas.
- k. Facultades de ciencias sagradas.
- l. La coordinación escolar.

El desarrollo es el siguiente:

### **a. Derecho universal a la educación y su noción**

Toda persona, sin distingo alguno, tiene el derecho inalienable a la educación, que responda al propio fin, al propio carácter y al diferente sexo, y que sea conforme a la cultura y a las tradiciones patrias, y al tiempo esté abierta a las relaciones fraternas con otros pueblos, para fomentar en la tierra la verdadera unidad y la paz.

Indica la Declaración que la verdadera educación se propone la formación de la persona humana en orden a su fin último y al bien de la sociedad.

Hay además que ayudar a los niños y a los adolescentes para que superen los obstáculos y adquieran un recto sentido de la responsabilidad que les permita participar en todos los grupos de la sociedad humana. Igualmente, a los niños y adolescentes se les debe

estimular a apreciar con recta conciencia los valores morales para que también se les estimule a amar y a conocer a Dios, lo cual se considera un derecho sagrado que deben respetar y hacer respetar todos y cada uno de los gobernantes.

## **b. La educación cristiana**

Todos los cristianos, por ser hijos de Dios, tienen el derecho a la educación cristiana, lo cual no solo persigue la madurez de la persona humana, sino que busca que cada día los bautizados se hagan más conscientes del don recibido de la fe para dar testimonio de la esperanza que en ellos hay. Eso me lleva a introducir la siguiente cita de Séneca: *non scholae, sed vitae discimus*, “no estudiamos para la escuela, sino para la vida”<sup>2</sup>.

La anterior cita de Séneca, significa que no podemos formar profesionales que, como lo dijo el Rector de la Universidad de La Sabana en la Lección Magistral de inauguración del Año Académico 2012<sup>3</sup>, no enriquezcan la altura de su ciencia con la continua formación humanística que la complementa, pues “la Academia es modeladora de cultura”, y la Universidad, *Alma Mater Studiourum*<sup>4</sup>, que tiene origen cristiano<sup>5</sup>, “alumbra los procesos culturales”, lo cual adiciona lo dicho sobre ese particular por Benedicto XVI a los jóvenes profesores universitarios españoles el 19 de agosto de 2011<sup>6</sup>, así como por la explicación de que la universidad “Ha de procurar también una educación más general, dirigida a que el estudiante adquiriera aquellas convicciones y actitudes que le han de servir para orientar su conducta individual y social”, como lo expresaba el primer Gran Canciller de la Universidad de La Sabana, Monseñor Álvaro del Portillo<sup>7</sup>.

Es por eso que la universidad “no puede vivir de espaldas a ninguna incertidumbre, a ninguna inquietud, a ninguna necesidad de los hombres”, como lo dijo san Josemaría en su Discurso en la Universidad de Navarra del 7 de octubre de 1972.

### **c. Los educadores**

Los primeros y más obligados son los padres, no solo por haberles dado la vida, sino porque deben formar un ambiente familiar basado en el amor, por la piedad hacia Dios y hacia los hombres, favoreciendo la educación íntegra personal y social de los hijos.

En la familia cristiana, animada por el amor, enriquecida por el sacramento y los deberes del matrimonio, se siente la primera experiencia de una sana sociedad humana y de la Iglesia.

Por su parte, la sociedad civil, en cuanto a ella pertenece el disponer todo lo que se requiere para el bien común temporal, debe proveer de varias formas de educación a la juventud, proteger los derechos y las obligaciones de los padres y de todos los demás que intervienen en la educación, y colaborar con ellos.

También, por un motivo singular, la Iglesia tiene un deber educativo no solo por ser una sociedad humana capaz de educar, sino porque tiene el deber de anunciar a todos los hombres el camino de la salvación, de comunicar a los creyentes la vida de Cristo y de ayudarles para que puedan lograr la plenitud de su vida.

La obligación que nos recuerda el Concilio es la de ayudar a los pueblos a promover la perfección cabal de la persona humana, incluso para el bien de la sociedad terrestre.

### **d. Varios medios para la educación cristiana**

Esos medios son la instrucción catequística, los medios de comunicación social, los grupos culturales y deportivos, las asociaciones de jóvenes y las escuelas, los cuales contribuyen a formar las almas y los hombres. Todos esos medios iluminan y robustecen la fe, animan la vida con el espíritu de Cristo, llevan a una participación activa en el misterio litúrgico que alienta la acción apostólica.

### **e. Importancia de la escuela**

La escuela es muy importante en virtud de su misión, pues cultiva las facultades intelectuales, desarrolla la capacidad del recto juicio, lo introduce en el patrimonio de la cultura, promueve el sentido de los valores, prepara para la vida profesional, fomenta el trato amistoso entre los alumnos y constituye un centro de cuya laboriosidad y de cuyos beneficios deben participar las familias.

Señala el Concilio en este documento, que “Hermosa es, y de suma importancia la vocación de todos los que, ayudando a los padres en el cumplimiento de su deber y en nombre de la comunidad humana, desempeñan la función de educar”; agregando luego que “esta vocación requiere dotes especiales de alma y de corazón, una preparación diligentísima y una facilidad constante para renovarse y adaptarse”.

Ya decía Leonardo Polo que ser profesor universitario es un modo de ser y crea carácter, agregando que “El profesor universitario se caracteriza por haber escogido el saber sobre el dinero. En la opción: ganar dinero, cultivar el saber, se queda con la segunda parte. Por eso suelo decir que ser universitario casi es hacer un voto de pobreza”.

### **f. Obligaciones y derechos de los padres**

Los padres, como primeros educadores, son los que deben escoger la escuela según su propia conciencia y, sin embargo, el Estado debe

procurar que a todos los ciudadanos les sea accesible conseguir dónde estudiar, mirando por la salud de los alumnos y excluyendo cualquier monopolio privado en las escuelas, lo cual se opone a los derechos naturales de la persona humana.

Por tanto, todos los cristianos estamos comprometidos a ayudar a encontrar los métodos aptos de la educación y de la organización de los estudios, y a formar profesores que puedan educar convenientemente a los jóvenes.

El Estado, por demás, queda conminado por el Concilio a comprometerse con la participación de los ciudadanos en la cultura, preparando a las personas para el cumplimiento de sus obligaciones y derechos civiles, “excluyendo cualquier monopolio de las escuelas, que se opone a los derechos naturales de la persona humana, al progreso y a la divulgación de la misma cultura, a la convivencia pacífica de los ciudadanos y al pluralismo que hoy predomina en muchas sociedades”.

### **g. La educación moral y religiosa en todas las escuelas**

Deben formarse maestros que puedan educar a los jóvenes de manera conveniente y atiendan las instrucciones de las juntas de padres de familia. Asimismo, se debe ayudar con particular afecto a los que estudian en escuelas no católicas, a fin de que se les suministre una formación moral y religiosa a través del testimonio de vida de los maestros y formadores, ya sea por la acción apostólica o por el ministerio de los sacerdotes y laicos que transmitan la doctrina de la salvación, recordando a los padres la grave obligación que les atañe de disponer, e incluso de exigir, todo lo necesario para que sus hijos progresen en su formación.

### **h. Las escuelas católicas**

En su momento, el Concilio dispuso que la nota distintiva de las escuelas católicas es la de crear un ambiente de comunidad escolar animado por el espíritu evangélico de libertad y caridad, que ayuda a los adolescentes para que en desarrollo de la propia persona crezcan, se iluminen por el mensaje de la salvación y progresen en cultura humana, para conseguir eficazmente el fin de la ciudad terrestre que los prepara para difundir el Reino de Dios.

Igualmente, *Gravissimum Educationis Momentum* nos recuerda a los maestros que de nosotros depende el que las escuelas católicas lleven a cabo sus propósitos, procurando además propiciar la educación diferencial, así como estimular a los estudiantes, con el consejo y la amistad, a proseguir sus estudios superiores en instituciones llenas del espíritu eclesial.

## **i. Diversas clases de escuelas católicas**

Hay que atender las necesidades del tiempo que progresa, señala el documento, y, aunque las tecnologías y las ciencias empíricas parecen cerrarle cada día el paso a las humanidades, según san Josemaría Escrivá,

no hay Universidad propiamente en las Escuelas donde, a la transmisión de los saberes, no se una la formación enteriza de las personalidades jóvenes. Ya el humanismo helénico fue consciente de esta riqueza de matices. Pero cuando –llegada la plenitud de los tiempos– Cristo iluminó para siempre las arcanas lejanías de nuestro destino eterno, quedó establecido un orden humano y divino a la vez, en cuyo servicio tiene la Universidad su máxima grandeza<sup>8</sup>.

Es decir que en la Universidad, cuya etimología viene de la universalidad, el estudio del humanismo, sin abandonar esa raíz clásica, debe ser complementado con la sabiduría de inspiración o de “entraña” cristiana que identifica a un buen número de universidades y que se

refiere a “los rasgos específicos que han de informar la vida, actividad y fines de tales entidades”<sup>9</sup>.

En numerosos países y en muchas regiones conocidas, las universidades únicamente se han limitado a comunicar conocimientos científicos y técnicos –incluso de alta calidad–, pero sin ponerlos en relación con los grandes temas humanos: la existencia de Dios; el sentido de la vida humana desde su concepción hasta la muerte natural; la espiritualidad del alma; la promoción humana, cultural y social, etc., que desconocen la esencia de la formación humanística y generalmente no realizan ninguna aportación cristiana al desarrollo de la cultura, como decía Monseñor Álvaro del Portillo.

Decía el cardenal Newman, que lo que se busca es crear una impronta, con la que “se forma una mentalidad que dura toda la vida y cuyas características son la libertad, la equidad, el sosiego, la moderación y la sabiduría”<sup>10</sup>. Y es que “las humanidades otorgan además la capacidad de diálogo, de reflexión en conjunto, de aprender de los demás”<sup>11</sup>, pero, igualmente, “las humanidades van también contra la pueblerización o el excesivo localismo, porque todo saber es por sí mismo universal”<sup>12</sup>.

Cada uno de esos hábitos debe llevar, no solo a los estudiantes, sino también a los profesores, a encontrar la universalidad de sus metas y objetivos en la Universidad, “la casa donde se busca la verdad propia de la persona humana”, como Benedicto XVI<sup>13</sup> lo ratificó ante los profesores reunidos en El Escorial; es también la universidad ese lugar para lograr lo que decía Juan Pablo II<sup>14</sup>: una síntesis entre cultura y fe<sup>15</sup>, así como el lugar de apertura para lograr la armonía de la fe y la razón, las ideas, la cultura y la convivencia<sup>16</sup>.

## **j. Facultades y universidades católicas**

Sumo cuidado le consagra el Concilio en este documento a las facultades y universidades católicas, en las que debe darse también un proceso investigativo sobre las materias que imparten, particularmente sobre la fe y la razón, recomendándose seguir las enseñanzas de Santo Tomás de Aquino, haciendo también presente la promoción de la cultura más elevada para que sus estudiantes puedan formarse como personas prestigiosas por su doctrina, preparados para el desempeño de las funciones más importantes en la sociedad y testigos de la fe en el mundo.

Antes de exponer lo que incluye el documento, quiero expresar que hay tres tipos de universidades que deben ser promovidas en virtud de esta preceptiva, así como residencias y centros universitarios católicos, para la ayuda permanente espiritual e intelectual de la juventud<sup>17</sup>:

- *Las universidades eclesiásticas*, erigidas o aprobadas por la jerarquía de la Iglesia, en las que se cursan materias eclesiásticas, como la Teología y el Derecho Canónico, y que incluyen la formación de los sacerdotes y de los candidatos al sacerdocio como parte fundamental de su misión.
- *Las universidades católicas*, que también son erigidas o aprobadas por la jerarquía de la Iglesia, en las que además se estudian otras ciencias no eclesiásticas. Esas universidades son promovidas por instituciones católicas o por fieles laicos, que solicitan la aprobación de la autoridad eclesiástica competente. Con la debida autorización, la condición de universidad católica queda establecida en el nombre, en los estatutos, o a través de un compromiso jurídico formal.

- Las universidades cuyo ideario es igualmente católico, pero que están constituidas sin “los elementos formales propios del concepto canónico de universidad católica”. Es decir, que no dependen de la jerarquía eclesiástica, ni tienen la condición oficial ni la denominación de “católicas”. A estas universidades aplicaremos la expresión *universidades de inspiración cristiana*.

Los antecedentes de la Universidad se encuentran en las escuelas de pensamiento de la Grecia clásica. Las dos más importantes, aparte de los círculos pitagóricos, son la Academia de Platón, fundada a comienzos del siglo V a. C., y el Liceo de Aristóteles. En ellas, la búsqueda de la verdad era la actividad que por sí misma las justificaba. Ese humanismo<sup>18</sup> griego fue correlativo al surgimiento de la Ciudad-Estado<sup>19</sup>, en la cual los aristócratas gozaron de un papel fundamental en su desarrollo, pues ocupaban su ocio, entendido como vida liberada de preocupación, en actividades humanizantes. De ahí textos como el que se encuentra en la *Política* de Aristóteles, donde se puede leer:

...en la ciudad mejor gobernada [...] los ciudadanos no deben llevar una vida de obrero ni mercader (porque tal género de vida carece de nobleza y es contrario a la virtud), ni tampoco deben ser labradores los que han de ser ciudadanos (porque tanto para que se origine la virtud como para las actividades políticas es indispensable el ocio)<sup>20</sup>.

Umberto Farri<sup>21</sup>, en 1992, decía que Universidad –*universitas studiorum*– habla de universalidad: “la ambición del saber unitario, pero también la de ser conciencia crítica de una sociedad de iguales –con las legítimas y debidas diversidades–, sin discriminación de ningún tipo. Podrían parecer unas instancias modernas, pero son en realidad antiguas, presentes ya en la época en que la universidad nació y se desarrolló”. Pero también, “la universidad es el lugar de las preguntas”<sup>22</sup> y, también es, como señalaba san Josemaría, “la casa común, lugar de estudio y

amistad; lugar donde deben convivir en paz personas de las diversas tendencias que en cada momento sean expresiones del legítimo pluralismo que en la sociedad existe”<sup>23</sup>.

Entonces, como puede comprobarse, el nacimiento de las universidades se basó inicialmente en “los estudios teológicos que habían arraigado en el ámbito de las abadías y las grandes órdenes religiosas”<sup>24</sup> y, luego, en la tradición escolar grecolatina, que a comienzos del siglo IX fue impulsada por Carlomagno, en cuya época se dio origen a las “*Artibus liberalibus*”, las artes liberales, ejercidas por los hombres libres, que en oposición a las artes serviles, propias de siervos o esclavos, estaban conformadas por el *trivium* (gramática, retórica y lógica o dialéctica)<sup>25</sup>, que se complementaría con las cuatro disciplinas matemáticas del *quadrivium* (geometría, aritmética, astronomía y teoría musical)<sup>26</sup>; desde entonces, el estudio de las humanidades “integra un conjunto de saberes y estudios relativos al hombre como ser intelectual y creador”<sup>27</sup> y, algo similar se hacía en tiempos precolombinos como lo recogía fray Bernardino de Sahagún sobre las “Casas del canto”, en el México ilustrado de los Moctezumas, y como ocurrió en otros lugares como en nuestra Colombia con los “Cucas”, que más tarde, gracias a los dominicos, se transformarían en las “Escuelas para Indios Nobles”<sup>28</sup>.

De ahí el ideal renacentista del *uomo universale* y la expresión que le dio el primer nombre a la Universidad: Estudio General (*studium generalis*), el lugar de estudio abierto a todos, donde la *universitas magistrorum* legitimaba y garantizaba la forma como se ejercitaba el arte de transmitir la cultura (si bien solo el Emperador o el Papa eran los únicos que podían expedir la licencia de docente, *licentia ubique docendi*); mientras que la *universitas scholarium* proveía la “masa” de los que disfrutaban aquel mismo arte<sup>29</sup> y cuyos fines aparecerían definidos en

Las Partidas del rey español don Alfonso X el Sabio (Partida II, Ley I), de la siguiente manera: “la Universidad es el ayuntamiento de maestros et de escolares, que es fecho en algúnt lugar con voluntad et con entendimiento de aprender los saberes”. Precisamente, en estos ocho siglos de historia, “la institución universitaria ha demostrado una extraordinaria vitalidad para hacerse cargo de los retos planteados por sucesivas y profundas mutaciones culturales, a los que siempre ha acabado por dar una respuesta sabia y eficaz, que abría nuevas perspectivas para el pensamiento científico y la actividad social”<sup>30</sup>.

En las palabras de don Alfonso está claramente expresado el quehacer y la esencia de la Universidad como una comunidad<sup>31</sup> de maestros y alumnos (*magistrorum et scholarium*) dedicados a los saberes y a la búsqueda interdisciplinar de la verdad a partir de varios hábitos, en un nuevo renacimiento que compromete por igual a profesores y estudiantes.

## **k. Facultades de ciencias sagradas**

De estas facultades la Iglesia espera mucha laboriosidad, pues se encargan de formar alumnos para el ministerio sacerdotal, desarrollar investigaciones sobre los diversos campos de las disciplinas sagradas, descubrir el patrimonio de la sabiduría cristiana, responder a los problemas que se desprenden del progreso de las ciencias y procurar el diálogo con los “hermanos separados y con los no cristianos”.

## **l. La coordinación escolar**

Además de la colaboración entre todas las escuelas católicas para procurar el bien del género humano, las facultades y las universidades deben unir sus trabajos y aspiraciones promoviendo entre ellas

reuniones internacionales, intercambiando investigaciones y resultados, e intercambiando profesores.

La conclusión del documento establece la necesidad de acoger con generosidad estas recomendaciones, y particularmente a nosotros, los maestros, para perseverar en nuestro empeño por formar verdaderos intelectuales.

Finalmente, quiero expresar que cualquier institución de educación superior debe saber que la Fe se puede hacer cultura y que Dios es la Verdad (*Deus scientiarum Dominus*), la cual se debe transmitir en un clima de libertad y no puede “concebir en forma separada las cosas que están juntas”<sup>32</sup>; por esa razón, se requiere del compromiso y el apoyo de todos los estamentos de cada Universidad para lograr la unidad de los saberes en la unidad de las personas, para así integrar una “auténtica comunidad formativa en la que, frente a la privatización del provecho propio, se busca un bien común que no puede reducirse a la suma o agregación de muchos egoísmos”<sup>33</sup>, y en la que sus asignaturas humanísticas nos acerquen a la necesidad de estudiarlas, de ver en ellas lo que con madurez forma fundamentalmente la personalidad humana para la vida y para apreciar en esas asignaturas y en ese programa de formación, el verdadero camino hacia la verdad, amando apasionadamente al mundo que nos corresponde transformar desde dentro.

# Bibliografía

- Albendea Pabón, José, *Manual de ideas políticas*, Bogotá, Ediciones Jurídicas Gustavo Ibáñez, 1999.
- Banús, Enrique. *Intervención*, en III Encuentro de la Red para la Enseñanza Transversal de las Humanidades, Universidad de Piura, Piura, agosto 6 de 2012.
- Benedicto XVI, *Discurso en el encuentro con los jóvenes profesores universitarios en El Escorial*, 19 de agosto de 2011.
- Del Portillo, Álvaro, *Conferencia pronunciada el 13 de abril de 1992, en el Auditorio de la Ciencia y de la Técnica, en acto conmemorativo del XXV congreso Univ, Roma*, en José María Ortiz, Álvaro Del Portillo, Umberto Farri, Aldo Capucci, Alberto Ribera, Pier Giovanni Palla. *El mundo que viviremos. 25 años de los congresos Univ*. Madrid, Rialp, 1993.
- Escrivá de Balaguer, Josemaría, *Josemaría Escrivá de Balaguer y la Universidad*, Pamplona, Eunsa, 1992.
- Escrivá de Balaguer, san Josemaría, *Formación enteriza de las personalidades jóvenes*, en Josemaría Escrivá de Balaguer y la Universidad, Pamplona, Eunsa, 1992.
- Farri, Umberto, *Perspectivas y objetos de la cooperación universitaria*, en José María Ortiz, Álvaro del Portillo, Umberto Farri, Aldo Capucci, Alberto Ribera, Pier Giovanni Palla. *El mundo que viviremos. 25 años de los congresos Univ*. Madrid, Rialp, 1993.
- Hoyos Castañeda, Ilva Myriam, *Instaurar el amor a la verdad*. Lección Magistral pronunciada el 31 de enero de 2000, con motivo de la apertura del año académico de la Universidad de La Sabana, en *Memoria año académico 2000*, Bogotá, Universidad de La Sabana.
- Juan Pablo II, *Discurso en la Universidad Complutense de Madrid*, 3 de marzo de 1982.
- Llano, Alejandro, *Mons. Álvaro del Portillo y la Universidad*, en Javier Echevarría, Natalia López Moratalla, Pedro Rodríguez, Alejandro Llano, *Homenaje a Monseñor Álvaro del Portillo*, Pamplona, Eunsa, Colección NT-Religión, 1995.
- Marín, Higinio, *Estudio Histórico Sistemático del Humanismo, Cuadernos del Seminario Permanente Empresa y Humanismo 33*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1990.
- Mora, Juan Manuel, *Universidades de inspiración cristiana: identidad, cultura, comunicación*, en *Romana*, año XXVIII, núm. 54, 2012.
- Newman, John Henry, *Discurso sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*, Pamplona, Eunsa, 1996.

- Olano García, Hernán Alejandro, *Dos princesas byzantinas en la Corte de Aquimenzaque. Estudio sobre la nobiliaria colombiana*, Bogotá, Editorial Berkana Hispanoamericana y Ediciones Doctrina y Ley, 2003.
- Piotrowski, Bogdan, *El Beato Josemaría Escrivá de Balaguer como precursor del nuevo humanismo*. Lección Magistral pronunciada el 28 de enero de 2002, con motivo de la apertura del año académico de la Universidad de La Sabana, en *Memoria año académico 2002*, Bogotá, Universidad de La Sabana.
- Rodríguez, Pedro, *Fe y vida de fe*, Colección astrolabio, Serie Religión, Pamplona, Eunsa, 2013.
- Séneca. *De la brevedad de la vida*, Sevilla, Junta de Andalucía, 2010. Libro virtual, Junta de Andalucía:  
[http://www.juntadeandalucia.es/cultura/bivian/media/flashbooks/lecturas\\_pendientes/sobre\\_](http://www.juntadeandalucia.es/cultura/bivian/media/flashbooks/lecturas_pendientes/sobre_)  
<http://www.juntadeanda>
- Sesé Alegre, José María, *Las humanidades en la Universidad del Tercer Milenio*, Colección Algarrobo 44, Piura, Universidad de Piura, 2002.
- Universidad de La Sabana. ¿Qué es la identidad Cristiana? Reflexiones preliminares. Documento de trabajo, s. d.
- Velásquez Posada, Obdulio, Discurso del Rector de la Universidad de La Sabana en el Acto Académico Inaugural del año lectivo 2012.

- 
- <sup>1</sup> Pedro Rodríguez, *Fe y vida de fe*, Colección Astrolabio, Serie Religión, Pamplona, Eunsa, 2013, pp. 175-176.
- <sup>2</sup> Séneca. *De la brevedad de la vida*, Sevilla, Cultura de Andalucía. Libro virtual, Junta de Andalucía:  
[http://www.juntadeandalucia.es/cultura/bivian/media/flashbooks/lecturas\\_pendientes/sobre\\_la\\_brevedad\\_de\\_](http://www.juntadeandalucia.es/cultura/bivian/media/flashbooks/lecturas_pendientes/sobre_la_brevedad_de_)
- <sup>3</sup> Obdulio Velásquez Posada, Discurso del Rector de la Universidad de La Sabana en el Acto Académico Inaugural del año lectivo 2012.
- <sup>4</sup> También se habla de *Universitas Studiourm*; de *Universitas Magistrarum et Alumnorum* y de *Universitas Magistrarum et Scholarium*.
- <sup>5</sup> El adjetivo “cristiano” significa, según Alfonso Aranda y Alejandro Llano: “consciente y voluntaria adhesión personal a Cristo y a su Iglesia”. Juan Manuel Mora, Universidades de inspiración cristiana: identidad, cultura, comunicación, *Romana*, año XXVIII, núm. 54, enero-junio de 2012, p. 203.
- <sup>6</sup> Benedicto XVI. *Discurso en el encuentro con los jóvenes profesores universitarios en El Escorial*, 19 de agosto de 2011.
- <sup>7</sup> Álvaro del Portillo, *Conferencia pronunciada el 13 de abril de 1992, en el Auditorio de la Ciencia y de la Técnica, en acto conmemorativo del XXV congreso Univ, Roma*, en José María Ortiz, Álvaro Del Portillo, Umberto Farri, Aldo Capucci, Alberto Ribera, Pier Giovanni Palla. *El mundo que viviremos. 25 años de los congresos Univ*. Madrid, Rialp, 1993, pp. 36 - 37.

- 8 Escrivá de Balaguer, Formación enteriza de las personalidades jóvenes, en *Josemaría Escrivá de Balaguer y la Universidad*, Pamplona, Eunsa, 1992, p. 77.
- 9 Universidad de La Sabana. ¿Qué es la identidad Cristiana? Reflexiones preliminares. Documento de trabajo, s. d., pp. 2-3.
- 10 John Henry Newman, *Discurso sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*, Pamplona, Eunsa, 1996, p. 125.
- 11 José María Sesé Alegre, *Las humanidades en la Universidad del Tercer Milenio*, Colección Algarrobo 44, Piura, Universidad de Piura, 2002., pp. 30 - 31.
- 12 *Ibid.*, pp. 31-32.
- 13 Benedicto XVI, *Discurso en el encuentro con los jóvenes profesores universitarios en El Escorial*, 19 de agosto de 2011.
- 14 Juan Pablo II, *Discurso en la Universidad Complutense de Madrid*, 3 de marzo de 1982.
- 15 La fe ensancha la razón, es lo que explica en forma extensa Juan Pablo II en *Fides et ratio*. Mora, *op. cit.*, p. 199.
- 16 Dicha síntesis se logra con el trabajo conjunto de profesores que investigan, enseñan y comparten sus descubrimientos con estudiantes que aprenden e incorporan conocimientos, actitudes y hábitos necesarios para la profesión y para la vida. Cfr. Mora, *op. cit.*, pp. 197-198.
- 17 *Ibid.*, pp. 194-195.
- 18 El término “humanismo” fue introducido apenas en el siglo XIX y, más precisamente, en 1808, cuando F. J. Nietthammer lo usó para definir su doctrina pedagógica, según la cual consideraba que el reconocimiento de la herencia de la cultura antigua constituye la base insoslayable de la educación. Su significado fue modificado medio siglo después por G. Voigt, quien lo extendió a la cultura del Renacimiento, que vivió Europa desde el siglo XIV hasta el XVI. Esta anotación nos permite visualizar la lenta y paulatina gestión de los términos. Cfr. Bogdan Piotrowski, *El Beato Josemaría Escrivá de Balaguer como precursor del nuevo humanismo*. Lección Magistral pronunciada el 28 de enero de 2002, con motivo de la apertura del año académico de la Universidad de La Sabana, en *Memoria año académico 2002*, Bogotá, Universidad de La Sabana, p. 103.
- 19 La Ciudad-Estado es la organización política y social unitaria de un territorio limitado que puede comprender una o varias ciudades. Por esto, un griego se considera ante todo un ciudadano”. Cfr. José Albendea Pabón, *Manual de ideas políticas*, Bogotá, Ediciones Jurídicas Gustavo Ibáñez, 1999, p. 13.
- 20 Higinio Marín, Estudio Histórico Sistemático del Humanismo, *Cuadernos del Seminario Permanente Empresa y Humanismo* 33, Pamplona, Universidad de Navarra, 1990, p. 21.
- 21 Umberto Farri, *Perspectivas y objetos de la cooperación universitaria*, en José María Ortiz, Álvaro del Portillo, Umberto Farri, Aldo Capucci, Alberto Ribera, Pier Giovanni Palla. *El mundo que viviremos. 25 años de los congresos Univ.* Madrid, Rialp, 1993, pp. 56 - 57.
- 22 Mora, *op. cit.*, p. 207.
- 23 Josemaría Escrivá de Balaguer, *Josemaría Escrivá de Balaguer y la Universidad*, Pamplona, Eunsa, 1992, p. 139.
- 24 Mora, *op. cit.*, p. 195.
- 25 Se ha dicho que la gramática ayuda al habla, la retórica a las figuras y la lógica al razonamiento.

26 El *Quadrivium* buscaba el estudio de los números, los ángulos, los astros y los cantos, bajo la fórmula latina *numerat, ponderat, colit astra et canit* (numera, pondera, cultiva los astros y canta).

27 Sesé Alegre, *op. cit.*, p. 16.

28 En la ciudad de Tunja, bajo la regencia de fray Diego del Águila, existió una escuela en el siglo XVI, donde, entre otros, se educaron don Alonso de Silva, Cacique de Tibasosa y don Diego de Torres y Moyachoque, Cacique de Turmequé. Cfr. Hernán Alejandro Olano García, *Dos princesas byzantinas en la Corte de Aquimenzaque. Estudio sobre la nobiliaria colombiana*, Bogotá, Editorial Berkana Hispanoamericana y Ediciones Doctrina y Ley, 2003, p. 24.

29 Farri, *op. cit.*, p. 57.

30 Llano, *op. cit.*, p. 97.

31 La creación de la comunidad de personas y de la comunidad de saberes supone el respeto de la dignidad de la persona humana, que para el cristiano se encuentra elevada y enriquecida por la gracia de la filiación divina. Cfr. Ilva Myriam Hoyos Castañeda, *Instaurar el amor a la verdad*. Lección Magistral pronunciada el 31 de enero de 2000, con motivo de la apertura del año académico de la Universidad de La Sabana, en *Memoria año académico 2000*, Bogotá, Universidad de La Sabana, p. 116.

32 Banús, *op. cit.*

33 Llano, *op. cit.*, p. 107.

# **EL CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA: FRUTO DEL CONCILIO VATICANO II E INSTRUMENTO PARA LA EVANGELIZACIÓN**

*Astolfo Moreno Salamanca*

Nunciatura Bogotá

**D**ado que este Curso Internacional de Actualización Teológica lleva por título “La Evangelización hoy a la luz del Concilio Vaticano II”, el propósito de esta ponencia es situar al *Catecismo de la Iglesia Católica* en ese contexto. Dicho título posee dos elementos: primero, “el Concilio Vaticano II”, cuyo quincuagésimo aniversario ha motivado la proclamación de este año de la fe y, segundo, “la Evangelización hoy”, que nos invita a centrar la atención en el momento presente de la acción de la Iglesia, de modo particular las enseñanzas del casi recién elegido Papa Francisco. En consecuencia, esta ponencia se articula en dos partes. La primera, sumamente breve, servirá para indicar la relación que existe entre el Catecismo y el Concilio, y la segunda, se referirá al uso del Catecismo para la Evangelización, a partir de la Encíclica *Lumen Fidei* y de otras enseñanzas del Papa Francisco.

El vínculo que existe entre el Concilio Vaticano II y el *Catecismo de la Iglesia Católica* ha sido elocuentemente expresado por las siguientes palabras de Su Santidad Benedicto XVI, al momento de convocar este año de la fe:

He decidido convocar un Año de la fe. Comenzará el 11 de octubre de 2012, en el cincuenta aniversario de la apertura del Concilio Vaticano II, y terminará en la solemnidad de Jesucristo, Rey del Universo, el 24 de noviembre de 2013. En la fecha del 11 de octubre de 2012, se celebrarán también los veinte años de la publicación del

*Catecismo de la Iglesia Católica*, promulgado por mi Predecesor, el beato Papa Juan Pablo II, con la intención de ilustrar a todos los fieles la fuerza y belleza de la fe. Este documento, auténtico fruto del Concilio Vaticano II, fue querido por el Sínodo Extraordinario de los Obispos de 1985 como instrumento al servicio de la catequesis, realizándose mediante la colaboración de todo el Episcopado de la Iglesia católica<sup>1</sup>.

Puede decirse que este año de la fe ha gravitado en torno al Concilio Vaticano II y al Catecismo. Cabría definir al Catecismo como la incorporación del Concilio Vaticano II en la exposición orgánica de la fe de la Iglesia.

Es interesante que la Publicación del Catecismo se haya hecho coincidir con el trigésimo aniversario del inicio del Concilio. Según las palabras de la Introducción, el Catecismo de algún modo viene a cumplir de manera concreta el propósito del Concilio, de “no comenzar por condenar los errores de la época, sino, ante todo, dedicarse a mostrar serenamente la fuerza y la belleza de la doctrina de la fe”<sup>2</sup>.

Finalmente, como dato anecdótico, cabe señalar la simetría en el arco de tiempo que media entre el fin del Concilio y el inicio de los trabajos de redacción del Catecismo, por una parte, y entre su publicación y este año de la fe, por otra. En efecto, el proceso de redacción del Catecismo, que ocupa los años 1986 a 1992, se encuentra en el punto medio entre el Concilio Vaticano II y este año de la fe. Pasan veinte años desde la finalización del Concilio hasta el inicio de su redacción, y otros veinte años desde la publicación del Catecismo hasta la promulgación del año de la fe. Esta simetría podría entenderse como una providencial invitación a fijar la atención de modo periódico sobre el contenido de la fe.

Ahora pasemos a considerar el Catecismo como instrumento de Evangelización hoy. Para ello quisiera recoger algunas ideas de la

Encíclica *Lumen Fidei* y de otras intervenciones de Su Santidad el Papa Francisco.

La *Lumen Fidei* se divide en cuatro capítulos. En el primero, el Santo Padre profundiza la relación que existe entre la fe y la experiencia; en el segundo, explica la conexión entre la fe y la verdad; en el tercero, se habla de la transmisión de la fe; y en el cuarto, se detallan algunas consecuencias de la fe para la vida social.

Fijemos la atención ahora en el capítulo tercero, objeto de singular interés para esta ponencia. Se titula “Transmito lo que he recibido”, inspirándose en la afirmación de Pablo en la Primera Epístola a los Corintios<sup>3</sup>. Explícitamente afirma Francisco que ha articulado este capítulo tomando como modelo la estructura del *Catecismo de la Iglesia Católica*. Del mismo modo que el Catecismo expone el contenido de la fe en cuatro partes: Credo, Liturgia, Mandamientos y Oración, la Encíclica toca esos puntos en sendos epígrafes del capítulo tercero, a los que añade una quinta consideración sobre la unidad y la integridad de la fe. Dice el Papa: “He tocado los cuatro elementos que contienen el tesoro de memoria que la Iglesia transmite: la confesión de fe, la celebración de los sacramentos, el camino del decálogo, la oración. La catequesis de la Iglesia se ha organizado en torno a ellos, incluido el *Catecismo de la Iglesia Católica*, instrumento fundamental para aquel acto unitario con el que la Iglesia comunica el contenido completo de la fe, ‘todo lo que ella es, todo lo que cree’”<sup>4</sup>. Veamos ahora, más en detalle, estos epígrafes, que nos abren un fecundo panorama para el uso del Catecismo.

El primer epígrafe se denomina “la Iglesia, madre de nuestra fe”. En él se reflexiona sobre la Confesión de la fe. Dice Francisco que, dado que la fe “es escucha y visión, se transmite también como palabra y como luz.

[...] Igual que en la liturgia pascual la luz del cirio enciende otras muchas velas, la fe se transmite, por así decirlo, por contacto, de persona a persona, como una llama enciende otra llama"<sup>5</sup>. Esta imagen litúrgica no es fortuita. De hecho, la liturgia de la Vigilia Pascual, madre de todas las vigiliass, expresa de modo claro que "la Iglesia es una Madre que nos enseña el lenguaje de la fe"<sup>6</sup>. En la liturgia del Cirio Pascual, la idea del "contacto" resulta sumamente sugestiva, y condensa de algún modo una de las insistencias más profundas y renovadoras del Pontífice argentino: la importancia de cada persona en su singularidad y especificidad.

En efecto, con el paso de los meses, se va descubriendo más claramente el perfil de la propuesta de Francisco para la Iglesia Universal. Lejos de planteamientos ideológicos de derecha o de izquierda, Francisco ha invitado a los creyentes a poner su atención en la persona humana concreta, amada por Dios y redimida con la Sangre de Cristo. De fondo, invita al creyente que desea anunciar el Evangelio, a convencerse de que dicha tarea no consiste simplemente en un adoctrinamiento dogmático o moral, o de tranquilizar conciencias a base de rebajar las exigencias del Evangelio, sino fundamentalmente en involucrarse con el otro, en acercarse y acompañarlo en su camino, descubriendo en cada uno a Dios, que subyace aun en las situaciones existenciales más oscuras. El Papa ha afirmado que tiene una "convicción dogmática": la presencia de Dios en la vida de cada persona, que invita a salir de las seguridades humanas para ir al encuentro del otro. Afirma el Santo Padre:

Un cristiano restauracionista, legalista, que lo quiere todo claro y seguro, no va a encontrar nada. La tradición y la memoria del pasado tienen que ayudarnos a reunir el valor necesario para abrir espacios nuevos a Dios. Aquel que hoy buscase siempre soluciones disciplinares, el que tienda a la "seguridad" doctrinal de modo exagerado, el

que busca obstinadamente recuperar el pasado perdido, posee una visión estática e involutiva. Y así la fe se convierte en una ideología entre tantas otras<sup>7</sup>.

Estas sugestivas consideraciones, a la hora de usar el *Catecismo de la Iglesia Católica*, nos llaman a no acudir al Catecismo simplemente para obtener reglas de conducta, sino más bien de reconocer un texto con la enseñanza segura sobre las verdades que dan sentido a la existencia humana y que pueden redireccionar y orientar la vida de cualquier persona. Se trata de un texto que invita fundamentalmente al acompañamiento, más que a encontrar respuestas rápidas y fáciles que permitan al Evangelizador evadir su responsabilidad de seguimiento.

El segundo epígrafe, por su parte, se denomina “los sacramentos y la transmisión de la fe”. Lo que se transmite en la Evangelización es “la luz nueva que nace del encuentro con Dios vivo, una luz que toca la persona en su centro, en el corazón, implicando su mente, su voluntad y su afectividad [...]. Para transmitir esa riqueza, hay unos medios particulares, que son los sacramentos”<sup>8</sup>. El Papa habla aquí solo del Bautismo y de la Eucaristía. Respecto del primero, para mostrar que no se trata solo de un acto pedagógico para simbolizar la profesión de fe, acude a las palabras de san Pablo que afirman que “por el Bautismo fuimos sepultados en él en la muerte, para que, lo mismo que Cristo resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros andemos en una vida nueva”<sup>9</sup>. El Bautismo, pues, produce una verdadera transformación en la vida del individuo. Esta transformación fundamenta la importancia “que tiene hoy el catecumenado para la nueva evangelización”. Con relación a la Eucaristía, en cambio, Francisco indica que en ella confluyen dos ejes: el de la historia y el que lleva del mundo visible al invisible<sup>10</sup>. En el Bautismo y en la Eucaristía y, más en general, en los demás “sacramentos, la Iglesia transmite su

memoria, en particular mediante la profesión de fe. Esta no consiste solo en asentir a un conjunto de verdades abstractas. Antes bien, en la confesión de fe, toda la vida se pone en camino hacia la comunión plena con el Dios vivo"<sup>11</sup>. El Catecismo de la Iglesia Católica, en ese sentido, se puede emplear de un modo específico para la Evangelización. Las verdades contenidas en el Catecismo tienen que poder implicarse en la vida del creyente. Ocurre de modo semejante a la Lectio Divina. A través de dicho ejercicio, la Palabra de Dios se hace vida en la existencia del orante; de un modo análogo, el Catecismo debería ser propuesto de modo que permita ser interiorizado y aplicado en la vida del creyente. De esta manera, la transformación que ya objetivamente operan los sacramentos incluirá todas las facultades del creyente, de manera integral. Sobre este punto explica el Papa: "Quien confiesa la fe, se ve implicado en la verdad que confiesa. No puede pronunciar con verdad las palabras del Credo sin ser transformado, sin inserirse en la historia de amor que lo abraza".<sup>12</sup>

El tercer epígrafe, denominado "Fe, oración y decálogo", corresponde a la tercera y cuarta partes del Catecismo, que tratan respectivamente de los mandamientos y de la oración. Indica el Papa que el Padrenuestro permite al cristiano compartir la misma experiencia espiritual de Cristo, y que el decálogo no es un conjunto de preceptos negativos, sino indicaciones concretas para salir del desierto del yo autorreferencial<sup>13</sup>. En esa línea, también a partir de mi propia experiencia pastoral, considero que el Catecismo no ha de ser empleado solo como texto de consulta del catequista, sino que ha de ponerse en manos de los mismos fieles, enseñándoles a emplear los diversos recursos que contiene (las referencias cruzadas que permiten una lectura integral de los contenidos de la fe, y los diversos índices al final del documento). Abrir a los fieles

las puertas del Catecismo, para que lo utilicen de manera directa, les aporta una experiencia invaluable del contacto con la grandeza y el significado de la fe de la Iglesia. En esa dinámica vivencial se comprende la centralidad del misterio de Cristo y también se llegan a comprender las razones de la fe; se descubre el fundamento y sentido de la propia existencia, y se acepta a Dios no simplemente como legislador, sino como creador y salvador amoroso.

El capítulo tercero de la *Lumen Fidei* termina refiriéndose a la “unidad e integridad de la fe”. Menciona explícitamente la explicación de la unidad de la fe del beato John Henry Newman. Afirmaba, en efecto, el beato cardenal que la unidad de la fe es la de un organismo vivo, que tiene capacidad para incorporar, haciéndolo parte de su cuerpo, aquello que ingiere como alimento. La fe, de modo análogo, ha de tener la capacidad de asimilar todo lo que encuentra, purificándolo y llevándolo a su mejor expresión. Esa es una característica de la fe que le permite asegurar la unidad de la doctrina en el tiempo. Para comprender mejor este argumento, considero útil hacer un breve *excursus* que explique el origen de esta idea en el pensamiento newmaniano.

Ciertamente, se trata nada menos que del argumento teológico que permitió la incorporación de Newman, procedente del anglicanismo, en la Iglesia católica: el desarrollo de los dogmas. Los anglicanos afirmaban que la Iglesia católica habría introducido afirmaciones espurias al depósito de la fe (los dogmas), las cuales no corresponderían a las verdades contenidas en la Sagrada Escritura. Newman ofreció, en su *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, una serie de criterios para ilustrar que las definiciones dogmáticas son verdaderos y legítimos desarrollos de las verdades contenidas en la Sagrada Escritura, de modo que no cambian el Depósito de la Revelación, sino que, al contrario, lo

profundizan y explicitan. Uno de dichos criterios es precisamente la capacidad que ha de tener la fe para asimilar los retos que los nuevos tiempos le ofrecen, incorporando las legítimas aportaciones del pensamiento humano. Así, la unidad de la fe se hace más robusta y clara, y se hace patente que el contenido de la Revelación es el mismo en cualquier momento de la historia, siempre coherente con la Sagrada Escritura.

El Papa ha subrayado recientemente la siguiente afirmación de san Vicente de Lerins: “El mismo dogma de la religión cristiana debe someterse a estas leyes. Progresa, consolidándose con los años, desarrollándose con el tiempo, haciéndose más profundo con la edad”<sup>14</sup>. Y ha comentado al respecto:

Ciertamente la comprensión del hombre cambia con el tiempo y su conciencia de sí mismo se hace más profunda. Pensemos en cuando la esclavitud era cosa admitida y cuando la pena de muerte se aceptaba sin problemas. Por tanto, se crece en la comprensión de la verdad. [...] Es equivocada una visión monolítica y sin matices de la doctrina de la Iglesia<sup>15</sup>.

A la hora de interpretar estas afirmaciones en relación con el uso del Catecismo de la Iglesia, podemos pensar en la importancia de dialogar sin miedo con las inquietudes de los hombres y las mujeres de nuestro tiempo. Dado que en el Catecismo se encierran los más valiosos tesoros de la verdad, la prioridad del Evangelizador ha de ser la de explicar positivamente el sentido de la fe y de la existencia humana, y solo después señalar sus implicaciones morales.

El uso del Catecismo a la luz del Concilio Vaticano II y de este año de la fe, puede resultar un estimulante reto para todos nosotros, bautizados, en servicio de la misión de la Iglesia.

Quisiera terminar con otras consideraciones sobre el uso del Catecismo, extraídas de diversas enseñanzas del Papa, diferentes a la

### *Lumen Fidei.*

En la reciente entrevista concedida al jesuita Antonio Spadaro, el Papa habló de diversas cuestiones importantes para la Iglesia hoy<sup>16</sup>. A la pregunta sobre cuál es el aspecto de la espiritualidad de Ignacio que más ha influido en el Pontífice, Francisco respondió que el discernimiento. Sobre este particular precisaba: “debemos encarnar los grandes principios en las circunstancias de lugar, tiempo y personas”. El principio del discernimiento, que consiste en no tener límite para lo grande, pero concentrarse en lo pequeño, nos puede también hacer pensar en la importancia de adaptar los contenidos del Catecismo a las diversas circunstancias de los destinatarios. No se trata, por tanto, de difundir un contenido indiferenciadamente, sino, más bien, de reconocer las circunstancias de edad, camino recorrido, etc., de cada uno, para ajustar el uso del Catecismo.

¿Cómo se podría aterrizar esa idea de “sentir con la Iglesia”, al uso del Catecismo de la Iglesia católica? Fundamentalmente supone considerar que el sentir con la Iglesia es más amplio que tener en cuenta la opinión de los teólogos solamente, es reconocer que en los miembros del Pueblo de Dios también existe una cierta *infalibilitas*, es decir, una garantía de la presencia del mismo Dios. Se trataría, entonces, de dar vida a los contenidos del Catecismo buscando, de algún modo, aterrizarlos a la vida de las personas, de modo que se complete la participación de toda la Iglesia en su lectura.

Comenzar por lo más elemental, es decir, curar heridas, supone reconocer la primacía del primer anuncio. La Iglesia no puede olvidar que su misión es anunciar el Evangelio, es decir, la Buena Nueva, cuya expresión fundamental es el Kerygma, el primer anuncio del amor de Dios y de su salvación. El Papa emplea la imagen del confesor que

puede abandonar a la oveja, ya sea por el rigorismo, que remite al penitente a la norma, sin más; ya sea por el laxismo, que diluye la exigencia del Evangelio. Ambos, según Francisco, se olvidan de hacerse cargo de la persona. Esta pista puede ser de gran valor para el uso del Catecismo. Se suele hablar de que existen diversas etapas en el camino del cristiano: primer anuncio, catequesis, etc. El Papa recuerda la primacía del primer anuncio, que se hace necesario no solo para los que recién se acercan a la fe, sino para todos, especialmente para quienes se encuentran en situaciones difíciles. Podríamos decir que los tradicionales momentos de evangelización nunca deben abandonar el primer anuncio, que, en consecuencia, cobra una prioridad no simplemente cronológica, sino fundamentalmente teológica.

Quizás sea también importante la idea de “acompañar con misericordia”, que resume la invitación a poner en primer lugar a la persona. El Papa habla de la grandeza de la Confesión, en la que se evalúa caso a caso.

Muy importante parece la afirmación del Santo Padre, acerca de que:

...las enseñanzas de la Iglesia, sean dogmáticas o morales, no son todas equivalentes.

Una pastoral misionera no se obsesiona por transmitir de modo desestructurado un conjunto de doctrinas para imponerlas insistentemente. El anuncio misionero se concentra en lo esencial, en lo necesario, que, por otra parte, es lo que más apasiona y atrae, es lo que hace arder el corazón, como a los discípulos de Emaús<sup>17</sup>.

La idea de la jerarquía de verdades parece entonces cobrar una importancia fundamental a la hora de emplear el Catecismo en la Evangelización. Sin negar el valor de todos y cada uno de los preceptos morales, es posible que nos olvidemos de afirmar lo esencial, para denunciar lo que puede ciertamente ser grave.

# Bibliografía

Benedicto XVI, Encíclica Porta Fidei, en [w2.vatican.va/.../benedict-xvi/.../hf\\_ben-xvi\\_motu-proprio\\_20111011](http://w2.vatican.va/.../benedict-xvi/.../hf_ben-xvi_motu-proprio_20111011)

Juan XXIII, Discurso de apertura del Concilio Ecuménico Vaticano II, 11 de octubre de 1962: AAS 54 (1962), pp. 788-791.

Papa Francisco, Encíclica Lumen Fidei, en [w2.vatican.va/.../papa-francesco\\_20130629\\_enciclica-lumen-fidei.html](http://w2.vatican.va/.../papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html)

Papa Francisco, Entrevista concedida a Antonio Spadaro, 19-08-2013, en [https://w2.vatican.va/.../papa-francesco\\_20130921\\_intervista-spadaro.html](https://w2.vatican.va/.../papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html)

San Vicente de Lerins, *Commonitorium Primum*, Oficio de Lectura del Viernes de la Semana XXVII, en [www.liturgiadelashoras.com.ar/sync/2015/feb/20/oficio.htm](http://www.liturgiadelashoras.com.ar/sync/2015/feb/20/oficio.htm)

---

<sup>1</sup> Benedicto XVI, Encíclica Porta Fidei, n. 4, en [w2.vatican.va/.../benedict-xvi/.../hf\\_ben-xvi\\_motu-proprio\\_20111011](http://w2.vatican.va/.../benedict-xvi/.../hf_ben-xvi_motu-proprio_20111011)

<sup>2</sup> Juan XXIII, Discurso de apertura del Concilio Ecuménico Vaticano II, 11 de octubre de 1962: AAS 54 (1962), pp. 788-791.

<sup>3</sup> 1 Cor 11, 23.

<sup>4</sup> Papa Francisco, Encíclica Lumen Fidei, n.46, en [w2.vatican.va/.../papa-francesco\\_20130629\\_enciclica-lumen-fidei.html](http://w2.vatican.va/.../papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html)

<sup>5</sup> *Ibid.*, n. 37.

<sup>6</sup> *Ibid.*, n. 38.

<sup>7</sup> Papa Francisco, entrevista concedida a Antonio Spadaro, 19 -VIII- 2013.

<sup>8</sup> Lumen Fidei, *op.cit.*, n. 40.

<sup>9</sup> Rm 6,4.

<sup>10</sup> Cfr. Lumen Fidei, n. 44.

<sup>11</sup> *Idem*, n. 45.

<sup>12</sup> *Ibid*

<sup>13</sup> *Idem*, n. 46.

<sup>14</sup> San Vicente de Lerins, *Commonitorium Primum*, Oficio de Lectura del Viernes de la Semana XXVII.

<sup>15</sup> Papa Francisco, Entrevista concedida a Antonio Spadaro, *op. cit.*

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Idem*.

# ¿LA IGLESIA NECESITA HOY UNA BUENA MÚSICA?

*Mons. Robert Tyrata*

Presidente de la Federación Internacional de Pueri Cantores

Universidad Pontificia Juan Pablo II (UPJPII)

Academia de Música de Cracovia

**E**sta pregunta es bastante provocativa y debe serlo, ya que hoy somos testigos de todo lo que ocurre en el ámbito de la música sacra en el mundo. Las preguntas provocativas de este estilo hay que hacerlas con más frecuencia para “crear inquietud en las conciencias” de las personas responsables de esta situación. Cabe en este punto destacar que este problema afecta tanto a los sacerdotes como a los laicos.

Para mostrar el problema con claridad en el contexto adecuado, quisiera exponer —a grandes líneas rasgos?)—, en primer lugar, la visión conciliar de la música sacra. Sobre esta base, quisiera mostrar cómo se presenta en realidad hoy *la interacción de la música con la liturgia* y la puesta en práctica de las directrices del Concilio, y en qué medida son en cambio solo teoría. En este contexto será más sencillo encontrar una respuesta a la pregunta: *¿la Iglesia necesita hoy una buena música?*

## **La música debe ser una parte integrante de la liturgia**

El sentido teológico de la música hoy en día se acentúa gracias a la rica teología de la liturgia. Esta reflexión estuvo continuamente presente en la Iglesia, pero en los últimos tiempos se ha acentuado especialmente en los siguientes documentos: “Constitución conciliar sobre la santa

liturgia *Sacrosanctum Concilium*" (1963) y la "Instrucción sobre la música en la sagrada liturgia *Musicam Sacram*" (1967).

Estos documentos señalan de forma unánime que *el canto sacro, unido a las palabras, es una parte necesaria e integrante de la liturgia solemne* (SC 112). Este lenguaje místico del hombre con Dios tiene un papel importante y un espacio particular en la obra más importante de la Iglesia, que *es la gloria de Dios y la santificación de los fieles* (SC 112). La música no está considerada como en tiempos de Pío X como el "siervo" de la liturgia<sup>1</sup> o para llenar el silencio que se crea durante la acción litúrgica. *La música es parte integral —totalmente unida, ligada— de la liturgia*. Bajo esta perspectiva, no se puede hablar del "entretenimiento musical", ya que este concepto se vincula más bien a la imagen. ¡La música es liturgia! *La música se encuentra en el centro de las acciones litúrgicas. Está indisolublemente ligada a ellas. Es santa gracias a las acciones realizadas*.

Esta comprensión de la música es una novedad indiscutible<sup>2</sup>. La música es parte integrante de los signos sagrados que forman "las bellas vestiduras litúrgicas". Al tocar estas vestiduras, la mujer del Evangelio (Mt 9, 20-22) toca al mismo Cristo que la salva con la fuerza divina. La música litúrgica es uno de los signos que se han formado a lo largo de los siglos. Al igual que en la antigüedad, los signos ayudan a abrir el corazón del hombre a la acción de la gracia, que enseña y enciende el corazón para alabar a Dios. La música es el vestido del misterio de la liturgia, que debe estar estrechamente unida a esta, no se puede separar de ella. La música proviene de la liturgia, de su contenido y de su significado. ¡Por supuesto! *La música sacra será tanto más santa, cuanto más estrechamente esté unida a la acción litúrgica, ya sea dando a la oración una expresión más suave y favoreciendo la unanimidad, ya sea enriqueciendo*

*de mayor solemnidad los ritos sacros* (SC 112, MS 16)<sup>3</sup>. La música enseña y enciende en los corazones la alegre alabanza de Dios. *Ella ayuda en la oración que es el propósito de la asamblea litúrgica.*

En la liturgia posconciliar encontramos diversas formas de oración con música. Entre ellas se encuentran: el canto solista del celebrante (MS 27-29), que preside la asamblea litúrgica; los cantos religiosos populares (SC 118, MS 16.32), que son cantados por los fieles; el canto gregoriano como el canto más antiguo de la Iglesia (SC 116, MS 50); los salmos responsoriales (MS 16) interpretados por el cantor como solista, a los cuales responden los fieles; las aclamaciones y respuestas de la misa (MS 7.15), en las que se manifiesta la participación activa, consciente y plena de todos los presentes en la liturgia. En esta diversidad de formas de música litúrgica tiene también su espacio el canto del coro o de la *schola cantorum* (SC 114, MS 19.22), que ayuda a la asamblea en la oración por medio de la interpretación de música polifónica, antigua o contemporánea. Hay que destacar en este punto la *participatio actuosa* (MS 15), a saber, la participación que se basa en la escucha de la oración dirigida por el grupo que canta. A este problema se refiere en su exhortación apostólica posterior al sínodo sobre la Eucaristía el papa Benedicto XVI<sup>4</sup>. La música litúrgica será también *el sonido del órgano de tubos o de otros instrumentos admitidos en la liturgia* (SC 120, MS 60-67), ya que esta música sirve a la edificación de los fieles (SC 120).

Los géneros de música sacra citados en los documentos son, como se ve, diversos. Lo más importante es que el denominador común de esta riqueza y diversidad de formas sea, como he mencionado antes, *la gloria de Dios y la santificación de los fieles* (SC 112). Los documentos hablan claramente incluso de *qué clase de música no puede ser admitida en la liturgia*, a saber: la música profana (MS 43) que “cubre” la liturgia con su

forma (MS 11) y distrae a los fieles de la activa participación (MS 9). Los documentos también muestran cuál es el lugar adecuado para la música no relacionada con la liturgia, se trata de los conciertos organizados en las iglesias. El documento Vaticano de 1987, “Los conciertos en las iglesias”, señala que en la iglesia solamente se puede interpretar la música sacra (núm. 5).

La música sacra interpretada durante la liturgia debe estar sometida también a unos criterios específicos (estas conclusiones se pueden sacar no directamente, sino con una mirada atenta a los documentos de la Iglesia). El primer criterio es la *funcionalidad*, lo que significa que debe ser conforme a la naturaleza de los eventos litúrgicos, al año litúrgico, al formulario, al sacramento. El segundo criterio es *la sobriedad*, porque en la liturgia lo esencial es hacer presente la realidad de la salvación; la música no puede ser “alucinógena” porque en vez de ayudar a los fieles en la oración, les hace evadirse. El tercer criterio es *la comunicabilidad*. La composición musical debe pertenecer a los participantes en la liturgia, por lo que debe ser clara para ellos y acogida como el lenguaje de la oración dirigida a Dios. El cuarto criterio es *la objetividad*; la música tiene que volver a su esencia, debe ser objetivamente litúrgica. Por último, tenemos que aceptar el criterio de la *apertura a la palabra*. Por medio de la palabra se puede destacar el carácter cultural de la música<sup>5</sup>.

## **¿Qué ha cambiado después de la reforma?**

La reforma litúrgica no ha sido comprendida siempre de forma adecuada. Algunos creían que en la reforma no había espacio para la música coral; otros creían que había espacio para la música coral juvenil, la llamada música ligera, considerando que ella representa la culminación de los resultados musicales de nuestra época. Otros se han

limitado a los cantos religiosos, creyendo que son como un “nuevo aliento” en la Iglesia. ¡Por desgracia aún hoy sufrimos las consecuencias de estos experimentos y equívocos! En la música litúrgica a menudo debemos hacer frente a la pobreza, o incluso al primitivismo<sup>6</sup>, sin nombrar la pérdida de la actividad santa y de la introducción “del espíritu laico” en la liturgia al cual se opuso hace cien años Pío X (*Motu proprio, Tra le sollecitudini*, 1903).

Por desgracia, una gran confusión también ha llevado a la introducción de los diversos instrumentos en la liturgia. En algunas iglesias fueron eliminados los órganos de tubos como restos del pasado. Estas decisiones no han favorecido la belleza y la sencillez de la liturgia. En algunas iglesias aún hoy se da más espacio a la guitarra, o mejor a los grupos de música ligera, que al órgano de tubos. Infortunadamente, esto se nota también en muchos seminarios y casas religiosas, es decir, en lugares que deberían ser un ejemplo, porque allí se forman los futuros celebrantes, que deberían aprender bien en una buena escuela de liturgia. Recordemos que la Constitución sobre la Liturgia dice expresamente: “se debe cuidar mucho la formación y la práctica musical en los seminarios, en los noviciados de los religiosos y de las religiosas, y en las casas de formación” (SC 114).

Tanta confusión se nota también en la selección de los cantos litúrgicos para la celebración de los sacramentos. En este caso se nota un uso de la música bastante libre. La culminación de esta confusión se puede ver durante el sacramento del matrimonio. “En ninguna otra acción litúrgica se interpreta tanta música instrumental como en el caso del matrimonio. Pero en ninguna otra acción se cometen tantos abusos. La música de base profana, emocional, de carácter subjetivo, ha encontrado en el sacramento del matrimonio un lugar relevante”<sup>7</sup>.

La liturgia obviamente puede ser completamente recitada y será seguramente también una liturgia válida. Sin embargo, será un signo más claro cuando el celebrante *dialogue* con los fieles por medio del canto que une. Esta oración cantada es al mismo tiempo un signo claro de la Iglesia que se reúne alrededor del misterio pascual, que es un acontecimiento tan grande en la vida de su comunidad, que uno no puede *permanecer en silencio, no se puede murmurar o simplemente hablar, sino que hay que cantar*. Queda solo la pregunta sobre si los que participan en la liturgia, comprenden esto. La Iglesia nunca ha dejado de reunirse en asamblea para celebrar el misterio pascual: leyendo “en todas las Escrituras lo que hacía referencia a Él” (Lc 24,27); celebrando la eucaristía, en la cual “se vuelve a hacer presente la victoria y el triunfo sobre su muerte”, y dando gracias “a Dios por su don inefable” (2 Cor 9,15), en Cristo Jesús, “para alabanza de su gloria” (Ef 1,12), en virtud del Espíritu Santo (CL 6). Por esta razón, la liturgia es ante todo la obra de Cristo que está siempre presente en su Iglesia, y de un modo especial en las acciones litúrgicas. Está presente en el sacrificio de la misa, tanto en la persona del ministro, siendo él mismo quien, “ofreciéndose una vez en la cruz, todavía se ofrece a sí mismo por medio del ministerio de los sacerdotes”, pero sobre todo bajo las especies eucarísticas. Está presente con su virtud en los sacramentos, hasta el punto que cuando uno bautiza es Cristo mismo quien bautiza. Está presente en su palabra, ya que es él quien habla cuando en la Iglesia se lee la sagrada Escritura. Finalmente, está presente cuando la Iglesia ora y lo alaba a Él que ha prometido: “Donde dos o tres se reúnen en mi nombre, yo estoy allí presente en medio de ellos” (Mt 18,20) (SC 7). La liturgia es una obra de la Iglesia que representa el cuerpo místico de Cristo y, por tanto, toda celebración litúrgica, en cuanto es obra de Cristo sacerdote y de su

cuerpo, que es la Iglesia, es una acción sagrada por excelencia, y ninguna otra acción de la Iglesia iguala la eficacia bajo el mismo título y en el mismo grado (SC 7).

## **Las preguntas que no nos dejan tranquilos**

Los documentos de la Iglesia mencionados anteriormente son claros. ¿Por qué hay problemas en su comprensión y en su aplicación? La pregunta continua siendo: ¿Por qué existen si en nuestras iglesias durante las acciones litúrgicas se da más valor al conjunto juvenil que al órgano? ¿Qué sentido tienen todos estos documentos si el celebrante no comprende que él debe cantar como el primero del pueblo de Dios? Con pesar debo decir en este punto que muchos sacerdotes no se comprometen a cantar el más bello himno dominical de alabanza a Dios como lo es el prefacio. ¿Cuál es el objetivo de tan bellas fórmulas si los directores, organistas y otros responsables de la música litúrgica en las diversas iglesias no se preocupan de la selección de los cantos relacionados con el contenido de las lecturas, con las antífonas de la misa, el formulario o las oraciones? ¿Hay una forma de salir de este callejón sin salida?

Antes del Concilio los fieles que tomaban parte en la liturgia eran en cierto sentido partícipes de una liturgia seguida de otra. Cuando no comprendían al sacerdote que celebraba la liturgia en latín, utilizaban el libro de oraciones, el rosario, cantaban cantos en lugar del Gloria y del Credo formando con esto un segundo “fondo” de la liturgia. *Si en nuestros días se cambiase solo la calidad de esta colaboración, se podría hablar de interacción.*

Tal vez sea hora de que *el canto en la liturgia sea esencialmente la parte integrante, para que pueda dirigir nuestros pensamientos a Dios y a las cosas*

*celestiales*. Lo que está ocurriendo durante la liturgia es oración. Este es el momento de la santificación del hombre. Después de esto los participantes en la liturgia adquieren la fuerza para profundizar en la fe.

Ya es hora de que eliminemos de la liturgia todo lo que no es necesario, lo que no se ajusta a la misma, lo que representa un contraste, una disonancia, lo que es solamente un adorno exagerado y que no recuerda en modo alguno la santidad del sacramento, de la persona y del lugar. Vale la pena mencionar lo que a este propósito escribió el cardenal J. Ratzinger —hoy Pastor de la Iglesia universal— afirmando que *la banalización de la fe* (incluso a través de una música litúrgica inadecuada) *no es una nueva inculturación, sino una negación de la cultura y una prostitución con anticultura*<sup>8</sup>.

Tal vez sea necesario hacer un examen de conciencia sobre nuestro pensamiento en el tema de la música. “Nuestro” significa tanto el pensamiento de los sacerdotes como de los laicos. Algunos dicen que haría falta convocar el III Concilio Vaticano para introducir las verdaderas reformas del Concilio segundo. Pienso que en este caso bastaría simplemente con comprenderlo. El problema de la música sacra se encuentra en la falta de comunicación. *Una cosa importante son los intereses comunes. Lo importante es reunirse para una cuestión común.* ¡Vale la pena reunirse con la preocupación común de la belleza de la liturgia y en ella de la música sacra! Es necesaria la unidad de pensamiento y de acción de toda la Iglesia, sea la de los laicos, sea la de los sacerdotes. No se puede permitir hoy un adorno exagerado en la música, no se puede permitir una mediocridad. Hay que volver a los orígenes de la música, y hace falta todavía más comprender con mayor profundidad la misma liturgia. Es necesario profundizar en los estudios en este sentido. A quien experimenta la belleza de la liturgia y comprende a fondo su

sentido teológico, no le bastará solamente hablar de esto: ¡querrá cantar continuamente!

## **¿La Iglesia necesita hoy una buena música en la liturgia?**

Afortunadamente no todo es tan oscuro y se puede vislumbrar una “luz en el túnel”, una luz de lo que se ha cumplido y se cumple continuamente en el ámbito de la música sacra.

Todo comienza a partir de la comprensión de la liturgia en la vida. Lo que estamos viviendo durante el sacramento debe proyectarse en la vida cotidiana. ¡No basta con estar presentes, sino que hay que participar activamente! *Se trata de una formación litúrgica continua.* Juan Pablo II, en su último documento sobre la liturgia, es decir, en la carta apostólica escrita con ocasión del 40 aniversario de la Constitución de la Liturgia, ha escrito:

... hay que desarrollar, en este inicio del milenio, una “espiritualidad litúrgica”, que haga tomar conciencia de Cristo como el primer “liturgo”, que no cesa de obrar en la Iglesia y en el mundo en virtud del Misterio pascual continuamente celebrado, y asocia a sí mismo a la Iglesia, a alabanza del Padre, en la unidad del Espíritu Santo<sup>2</sup>.

Cuando la comprensión de la liturgia y de la vida cotidiana sea mayor tanto por parte de los sacerdotes como de los laicos, mayor será la comprensión de la integralidad de la música.

El paso siguiente en el interés por la música sacra es el crecimiento del nivel de formación en el campo de la música, tanto entre los laicos como entre los sacerdotes. En distintas Iglesias del mundo existen institutos de música sacra, como el Instituto Pontificio en Roma, donde educan a músicos y responsables de esta clase de música. La educación musical en la Iglesia es muy importante y no se puede descuidar.

En mi patria, Polonia, existen en todas las diócesis escuelas que educan a los organistas (de nivel elemental, medio y superior). A nivel universitario los organistas estudian en Varsovia, Lublin, Poznań, Gdańsk y Cracovia. Polonia es también el único país en cuyos seminarios la materia de Música sacra dura seis años.

Parece que la formación de los futuros directores, organistas y sacerdotes tiene un nivel satisfactorio. No podemos olvidar, sin embargo, que ser un buen organista o director de coro significa ser un buen músico en general. Quizás habría que controlar la calidad de esta formación. Necesitamos personas “entusiastas”, que tengan el conocimiento y la determinación en la “batalla” por el nivel de la música. Los músicos en la Iglesia deberían estar convencidos de lo que están haciendo y deberían preocuparse incesantemente por la calidad de su formación y desarrollo tanto musical como espiritual. No se puede perder el ánimo debido a las dificultades, para que el trabajo pueda ser más fructífero.

También es importante definir los deberes y las obligaciones, así como los derechos de los organistas y directores en la Iglesia, y muy especialmente su salario, que deberá establecerse en el “Reglamento para los organistas y directores de coro”. En este momento puedo referirme al ejemplo de mi Arquidiócesis de Cracovia. El nuevo reglamento para los organistas está vigente desde hace diez años. Su fruto es la obligación de firmar el contrato de trabajo entre el organista y el párroco. En el setenta por ciento de los casos la cuestión ya está regularizada.

Es digno de mención que existen en el mundo diversas organizaciones que están influyendo en la elevación del nivel de la música litúrgica. Una de estas es la Federación Pueri Cantores<sup>10</sup>, que agrupa los coros de

niños y de jóvenes. Pero hay muchas organizaciones en distintos países del mundo.

## **Respuesta a la pregunta inicial**

Vamos a intentar una vez más responder a la pregunta inicial: *¿Es necesaria una buena música en la Iglesia hoy?* ¡Sí! ¡Es necesaria y no una música cualquiera! Es necesaria con un nivel artístico más alto, pero al mismo tiempo que sea una oración. En la liturgia estamos ante el mismo Dios. Somos como Moisés que ha oído las palabras: *quítate las sandalias de los pies, porque la tierra que pisas es santa.*

El estado de la música depende de diversos factores. Seguramente depende también de la buena relación entre el párroco y el organista o director del coro, de su cultura personal, su sensibilidad a la belleza, la capacidad de ir más allá de las debilidades humanas y la hostilidad. Si con este nivel elemental llegamos a la tregua, habremos dado ya el paso de paz. Esta unidad a nivel elemental garantiza después la integralidad de la música en la liturgia.

Hay que tener buen gusto al proponer la música litúrgica. También debemos recordar que en una época en que la educación musical se elimina de la escuela, que era su ambiente natural, la Iglesia tiene un gran reto de formación y educación, por medio de la música, de todos los que participan en la liturgia. En este sentido, habría que dar todavía mayor relieve a los compositores contemporáneos para que no introduzcan en la liturgia un gusto y un estilo profano.

Queda tanto por hacer para comprender que la música sacra es el camino de la educación del hombre, así como también la vía pastoral de la Iglesia. Es fácil quejarse, es más difícil buscar y encontrar caminos de crecimiento. A través de la buena música nos podemos acercar a los

valores que nos propone la religión. La buena música lleva al anuncio de la fe. La música ayuda en la búsqueda de Dios, pero también por medio de la buena música Dios da su gracia al pueblo reunido en la celebración.

Al final pueden resonar con fuerza las palabras del Juan Pablo II, que en la carta a los artistas escribió: “La Iglesia necesita a los músicos. [...] En el canto la fe se experimenta como exuberancia de alegría, de amor, de confiada espera de la intervención salvadora de Dios”<sup>11</sup>. También Benedicto XVI, el 21 de noviembre de 2009, con ocasión del décimo aniversario “De la Carta a los artistas” escrita por Juan Pablo II en 1999, se reunió con los artistas del mundo y dijo:

Vosotros sois los custodios de la belleza; vosotros tenéis, gracias a vuestro talento, la posibilidad de hablar al corazón de la humanidad, de tocar la sensibilidad individual y colectiva, de suscitar sueños y esperanzas, de ensanchar los horizontes del conocimiento y del compromiso humano. ¡Agradeced los dones recibidos y sed plenamente conscientes de la gran responsabilidad de comunicar la belleza, de hacer comunicar en la belleza y a través de la belleza! ¡Sed también vosotros, por medio de vuestro arte, anunciadores y testigos de esperanza para la humanidad! ¡Y no tengáis miedo de acercaros a la fuente primera y última de la belleza, de dialogar con los creyentes, con aquellos que, como vosotros, se sienten peregrinos en el mundo y en la historia hacia la Belleza infinita! La fe no quita nada a vuestro genio, a vuestro arte, incluso los exalta y los nutre, los anima a cruzar el umbral y a contemplar con ojos fascinados y conmovidos la meta última y definitiva, el sol sin ocaso que ilumina y hace bello el presente<sup>12</sup>. CITA

La Iglesia necesita la música, pero también la música necesita a la Iglesia. Hagamos que estas dos realidades puedan encontrarse siempre. Solo así la música será parte integrante de la liturgia. La Iglesia retornará al origen de los primeros cristianos que se encontraban en la oración común entonando salmos, himnos y cantos llenos de espíritu.

# Bibliografia

- Benedykt XVI, Posynodalna Adhortacja Apostolska *Sacramentum Caritatis*, Rzym 2007.
- Benedykt XVI, *Przemówienie do artystów*, Rzym, 21 listopada, 2009.
- Bernat, Z., *Instrukcja o muzyce w liturgii świętej*, CT 3(1967), s. 137-139.
- Blachnicki, F., *Biuletyn odnowy liturgicznej, z problemów muzyki i sztuki liturgicznej*, CT 2(1967), s. 180-186.
- Czerwik, S., *Śpiew i muzyka w służbie liturgii po Soborze Watykańskim II*, Muzyka sakralna, red. J. Masłowska, Warszawa, 1998.
- Dąbek, T., *Muzyka sakralna. Komentarz do VI rozdziału KL, Euntes Docete*, Kraków, 1993.
- Filaber, A., *Możliwości zastosowania muzyki chóralnej w liturgii posoborowej*, LS 3(1997), n. 1, s. 113.
- Grzybek, S., *Nowa instrukcja o muzyce w liturgii świętej*, RBL 3(1967), s. 185n.
- Jan Paweł II, List apostolski *nel XL Anniversario della Costituzione Sacrosanctum Concilium sulla Sacra Liturgia*, Rzym, 2003.
- Jan Paweł II, *List do Artystów*, Rzym 1999.
- Pawlak, I., *Gra na instrumentach – muzyką liturgiczną?*, LS 1(1995), n. 3-4, s. 187.
- Ratzinger, J., *Nowa Pieśń dla Pana*, Kraków, 1999.
- Zajac, A., *Ruch Pueri Cantores spadkobiercą i kontynuatorem kulturowej i liturgicznej tradycji Kościoła*, LS 8(2002), n. 1, s. 89-105.

---

<sup>1</sup> *Il compito della musica é rivestire con la melodia l'atto liturgico*, MS, 1.

<sup>2</sup> Cfr. F. Blachnicki, *Biuletyn odnowy liturgicznej, z problemów muzyki i sztuki liturgicznej*, CT 2(1967), s. 180-186; Z. Bernat, *Instrukcja o muzyce w liturgii świętej*, CT 3 (1967), s. 137-139; T. Dąbek, *Muzyka sakralna. Komentarz do VI rozdziału KL, Euntes Docete*, Kraków, 1993, s. 239n.; S. Czerwik, *Śpiew i muzyka w służbie liturgii po Soborze Watykańskim II*, Muzyka sakralna, red. J. Masłowska, Warszawa 1998, s. 5n.

<sup>3</sup> Cfr. S. Grzybek, *Nowa instrukcja o muzyce w liturgii świętej*, RBL 3 (1967), s. 185n.

<sup>4</sup> Cfr. Benedykt XVI, Posynodalna Adhortacja Apostolska *Sacramentum Caritatis*, Rzym 2007, n. 52.

<sup>5</sup> Cfr. S. Grzybek, *Nowa instrukcja o muzyce w liturgii świętej*, RBL 3 (1967), 188-189.

<sup>6</sup> Cfr. A. Filaber, *Możliwości zastosowania muzyki chóralnej w liturgii posoborowej*, LS 3 (1997), n. 1, s. 113.

<sup>7</sup> Cfr. I. Pawlak, *Gra na instrumentach – muzyką liturgiczną?*, LS 1 (1995), n. 3-4, s. 187.

<sup>8</sup> Cfr. J. Ratzinger, *Nowa Pieśń dla Pana*, Kraków, 1999, s. 173.

9 Jan Paweł II, List apostolski *nel XL Anniversario della Costituzione Sacrosanctum Concilium sulla Sacra Liturgia*, Rzym, 2003.

10 Cfr. A. Zając, *Ruch Pueri Cantores spadkobiercą i kontynuatorem kulturowej i liturgicznej tradycji Kościoła*, LS 8 (2002), n. 1, s. 89-105.

11 Jan Paweł II, *List do Artystów*, Rzym 1999, n. 12.

12 Benedykt XVI, *Przemówienie do artystów*, Rzym, 21 listopada, 2009.

# LAICIDAD FRENTE A LAICISMO. ACTUALIDAD DEL VATICANO II. DESAFÍOS Y COMPROMISOS

*María Clara Obando Rojas*

Universidad de La Sabana, Colombia

## Antecedentes

A lo largo de la historia, las relaciones entre la Iglesia y el Estado han pasado por diversas etapas<sup>1</sup>: a) el dualismo cristiano, que aparece con la llegada del cristianismo y propone una sociedad distinta de la sociedad política con fines y medios no sometidos a los poderes temporales; b) la ausencia de relación entre la Iglesia y las autoridades políticas; c) el cesaropapismo caracterizado por la intromisión del poder político en la esfera de la Iglesia; d) la Edad Media, cuando la Iglesia consigue mantener la unidad en Occidente, luego de la caída del Imperio romano, y fue reconocida por su contribución a la cultura y su interés en mejorar las condiciones de vida de los desvalidos; e) el feudalismo, donde de nuevo se relacionan estrechamente la sociedad política y la eclesiástica.

En los siglos XV y XVI, el Renacimiento intenta romper con la Edad Media para dar paso al mundo moderno; en este ambiente nace un movimiento intelectual y cultural que vendría a ser conocido como humanismo y que se caracteriza, entre otras cosas, por el antropocentrismo<sup>2</sup>, por considerar como valor supremo la razón humana, y por proponer la unidad política y religiosa en Europa al tiempo que quiere separar lo religioso de lo político. A lo largo de los siglos XVI y XVII Europa se ve envuelta en las guerras de religión, hasta la Paz de Westfalia cuyo principio rector es que el pueblo debe tener la

religión del soberano, con lo cual se sientan las bases de la confesionalidad del Estado.

En el siglo XVIII surge la Ilustración, movimiento originado en Inglaterra y Francia, cuyo fin era iluminar las tinieblas de la humanidad explicando el mundo con la luz de la razón; en esta época se da un importante avance en las ciencias. El pensamiento ilustrado viene a ser presentado en la Enciclopedia, publicada por Diderot y D'Alambert a finales del siglo XVII en Francia.

Las ideas de los ilustrados se suelen considerar el fundamento ideológico de la Revolución francesa de 1789. En Francia había graves problemas sociales y económicos e insatisfacción ocasionada por un poder político centralizado en una monarquía alejada del pueblo; a esto se suma la Guerra de Independencia de los Estados Unidos, cuya ocurrencia abre horizontes de cambio para los franceses.

Para Voltaire, la Iglesia coarta la libertad del individuo, los revolucionarios son anticlericales porque la Iglesia está en contra de la revolución, Rousseau exige la igualdad fundamental entre todos los hombres y Montesquieu propone la división de poderes del Estado. Son ellos quienes critican la existencia de instituciones como la Iglesia y el Estado, y a partir de las ideas de libertad, fraternidad e igualdad se justifica la revolución.

Una vez estalla la revolución, en 1789, y es abolida la monarquía, empieza la Primera República y en la Constitución Civil del Clero, proclamada en 1790, se imponen restricciones a la Iglesia católica al ordenar la confiscación de los bienes eclesiásticos, la disolución de los órdenes monásticos, la elección popular de sacerdotes y obispos, y su remuneración por parte del Estado, al que debían prestar juramento.

La separación de la Iglesia y el Estado gestada en el humanismo, y convertida en política de Estado en la Revolución francesa, se extiende a otras partes del mundo. La concepción de un Estado liberal, separado completamente de la Iglesia, no admite que sobre el poder civil exista una autoridad superior y entiende a la Iglesia como una sociedad humana. Considerar a la Iglesia tan solo como una sociedad humana es desconocer su verdadera naturaleza. San Josemaría lo expresa así:

Como en Cristo hay dos naturalezas —la humana y la divina—, así, analógicamente, podemos referirnos a la existencia en la Iglesia de un elemento humano y un elemento divino. A nadie se le oculta la evidencia de esa parte humana. La Iglesia, en este mundo, está compuesta de hombres y para hombres, y decir hombre es hablar de la libertad, de la posibilidad de grandezas y de mezquindades, de heroísmos y de claudicaciones. Si admitiéramos solo esa parte humana de la Iglesia, no la entenderíamos nunca, porque no habríamos llegado a la puerta del misterio<sup>3</sup>.

## **Laicidad y laicismo**

El laicismo, que fue gestándose y se entronizó luego de la Revolución francesa, marcó la hostilidad o indiferencia contra la religión, promovió el anticlericalismo, y constituye una negación al ejercicio del derecho fundamental de libertad religiosa que la misma Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (Francia, 1789) incluyó en el artículo 10º: “Nadie debe ser inquietado por sus opiniones, incluso religiosas, en tanto que su manifestación no altere el orden público establecido por la ley”.

## **Laicidad y laicismo son realidades diferentes**

Una primera aproximación desde el lenguaje común: laicidad y laicismo son dos conceptos que suelen tenerse como sinónimos, en el Diccionario de la Real Academia Española se define el laicismo como:

“Doctrina que defiende la independencia del hombre o de la sociedad, y más particularmente del Estado, respecto de cualquier organización o confesión religiosa”. Y solo hasta ahora, como avance de la 23 edición<sup>4</sup> aparece el término “laicidad”, definido como: “Condición de laico” y “Principio de separación de la sociedad civil y de la sociedad religiosa”.

El laicismo es de corte racionalista, pues desconoce autoridad alguna superior a la razón humana, constituye una negación del carácter sobrenatural de la Iglesia y desconoce la dimensión religiosa del ser humano. En efecto, la esfera de lo religioso corresponde a una dimensión del ser humano; “no se puede separar la religión de la vida, ni en el pensamiento, ni en la realidad cotidiana”<sup>5</sup>. La vida del hombre es una y en ella tiene lugar lo religioso, lo político, lo social, lo familiar, todas las realidades de la vida; y por esa razón, si hay coherencia de vida el actuar del hombre es uno, en lo que es esencial, siempre con la Verdad<sup>6</sup> y en sede de lo opinable, cada quien decide lo que estime mejor y actúa en consecuencia, considerando siempre que en el uso de las libertades hay que observar el principio moral de la responsabilidad personal y social.

Laicidad no es laicismo. Es legítimo invocar el principio de laicidad entendido como distinción entre comunidad política y las religiones<sup>7</sup>.

Iglesia y Estado son dos esferas distintas, una de las enseñanzas de Jesús bien lo resume: “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”<sup>8</sup>. La Iglesia y el Estado son diferentes por su naturaleza y por sus fines.

León XIII en su Carta Encíclica sobre la Constitución Cristiana del Estado dice:

Dios ha repartido el gobierno del género humano entre dos poderes: el poder eclesiástico y el poder civil. El poder eclesiástico, puesto al frente de los intereses divinos. El poder civil, encargado de los intereses humanos. Ambas potestades son soberanas en su

género. Cada una queda circunscrita dentro de ciertos límites, definidos por su propia naturaleza y su fin próximo. De donde resulta una como esfera determinada, dentro de la cual cada poder ejercita *iure proprio* su actividad<sup>9</sup>.

La laicidad es la relación de mutuo respeto entre la Iglesia y el Estado fundada en el reconocimiento de la autonomía en sus respectivas esferas, pero la laicidad no es autonomía del orden moral, pues está afianzada en el respeto a la libertad religiosa por parte de un Estado que reconoce el hecho religioso.

Juan Pablo II hace una necesaria distinción: una cosa es el sentimiento religioso de las personas, generalmente respetado, y otra el “hecho religioso” entendido como la dimensión social de las religiones y que se desconoce con frecuencia<sup>10</sup>.

Si la laicidad es entendida como la independencia del Estado para actuar sin influencia de la religión y de la Iglesia, con desconocimiento del hecho religioso, entonces el Estado ha optado por el laicismo.

Al Estado le compete, frente al hecho religioso, garantizar el ejercicio de los derechos de libertad religiosa y de libertad de las conciencias. Estos se reconocen como derechos fundamentales porque dimanar de la naturaleza humana.

En el Concilio Vaticano II, al tratar sobre la libertad religiosa en la Declaración *Dignitatis Humanae*<sup>11</sup>, se configura el contenido de este derecho:

Este Concilio Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de individuos como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos. Declara, además, que el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón

natural. Este derecho de la persona humana a la libertad religiosa ha de ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de tal manera que llegue a convertirse en un derecho civil<sup>12</sup>.

En la misma Declaración se advierte que para cada ser humano constituye una obligación y un derecho buscar la verdad en materia religiosa, y que esta búsqueda debe corresponder a la dignidad de la persona humana y a su naturaleza social; por tanto, entre todos se investiga para conocer la verdad y, “una vez conocida esta, se debe adherir a ella firmemente con asentimiento personal”<sup>13</sup>.

Y concluyen los padres conciliares, que para el establecimiento y la consolidación de la paz se requiere que en el mundo entero la libertad religiosa sea objeto de eficaz tutela jurídica.

La laicidad también se entiende como condición de laico, así lo reconoce el nuevo artículo del DRAE antes citado.

En la Constitución dogmática sobre la Iglesia, el Concilio aclara que con el nombre de laicos se refiere a los fieles cristianos con un carácter secular, que les es propio y peculiar, y a quienes pertenece por propia vocación buscar el reino de Dios tratando y ordenando según Dios los asuntos temporales<sup>14</sup>.

Juan Pablo II recuerda que como lo proponía Pío XII, los fieles laicos deben tener conciencia cada vez más clara no solo de pertenecer a la Iglesia, sino de ser la Iglesia<sup>15</sup>.

Para el derecho canónico, derecho de la Iglesia, los laicos son fieles cristianos. El *Código de Derecho Canónico* (CIC) de 1917, en el “Libro de las Personas” incluye una parte sobre los seglares en el canon 682 y se aclara en los Comentarios que se usa el término seglar para designar a los simples fieles, o sea a los bautizados que no pertenecen a la jerarquía eclesiástica ni a un Instituto religioso.

Desde 1959, el papa Juan XXII anuncia y convoca el Concilio Vaticano II y al mismo tiempo anuncia la reforma del *Código de Derecho Canónico*. Preside la primera etapa en 1962 y a su muerte el Concilio es presidido por su sucesor Paulo VI, quien una vez acabado el Concilio nombra la comisión reformadora del código en 1964. El 25 de enero de 1983 el Beato Juan Pablo II promulga el nuevo *Código de Derecho Canónico*<sup>16</sup>.

En el nuevo código, en el capítulo “Del Pueblo de Dios”, en el canon 204 § 1 dice que:

Son fieles cristianos quienes, incorporados a Cristo por el bautismo, se integran en el pueblo de Dios, y hechos partícipes a su modo por esta razón de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, cada uno según su propia condición, son llamados a desempeñar la misión que Dios encomendó cumplir a la Iglesia en el mundo<sup>17</sup>.

Efectivamente, el CIC consagra una perspectiva del laico enraizada en la visión conciliar. El CIC parte del principio de igualdad en la Iglesia; en cuanto fieles cristianos todos estamos igualmente llamados a la santidad y al apostolado, aunque existe, por el principio de variedad, una gran diversidad de modos y formas para alcanzarlos en diferentes estados y condiciones de vida<sup>18</sup>.

El Código consagra obligaciones y derechos propios de los fieles cristianos laicos: deber de apostolado, deber de santificar las realidades terrenas; deber de trabajar en la edificación del pueblo de Dios a través del matrimonio y la familia, si su vocación es el matrimonio; gravísimo deber y derecho de educar a los hijos, y de educarlos cristianamente según la doctrina de la Iglesia; derecho a que se les reconozca en los asuntos terrenos aquella libertad que compete a todos los ciudadanos, cuidando que sus acciones estén inspiradas por el espíritu evangélico; deber y derecho de conocer la doctrina cristiana para que puedan vivirla, proclamarla y defenderla; y derecho a adquirir un conocimiento más profundo de las ciencias sagradas.

Estos deberes y derechos enmarcan la misión del laico dentro de la Iglesia y su correspondiente dimensión social, que entraña el deber de servir a Dios en medio del mundo.

Para san Josemaría, en el espíritu del Opus Dei, estar al día y comprender el mundo moderno es algo natural e instintivo, que se ve confirmado cuando el Concilio declara solemnemente que la Iglesia no rechaza el mundo en que vive, ni su progreso y desarrollo, sino que lo comprende y lo ama<sup>19</sup>.

Posteriormente, Juan Pablo II sostendría que “el mundo se convierte en el ámbito y el medio de la vocación cristiana de los fieles laicos”<sup>20</sup>.

Para el Beato Juan Pablo II, los fieles laicos deben recordar que participan en el triple oficio de Cristo: en el oficio sacerdotal, por el ofrecimiento de sí mismos y de todas sus actividades; en el oficio profético, por estar llamados a hacer que resplandezca la novedad y fuerza del Evangelio en su vida cotidiana y a expresar con paciencia y valentía su esperanza en la gloria; en el oficio real son llamados de modo particular para dar de nuevo a la creación su valor originario, al ordenar lo creado al verdadero bien del hombre<sup>21</sup>.

En razón de la común dignidad bautismal, el fiel laico es corresponsable, junto con los ministros ordenados y los religiosos, de la misión de la Iglesia; pero a diferencia de ellos se caracteriza porque tiene una modalidad propia de actuación y función que es denominada índole secular<sup>22</sup>.

Para acabar de distinguir, se advierte sobre dos tentaciones que pueden tener los laicos en este camino de participación: la tentación de dedicarse con marcado interés a los servicios y las tareas eclesiales descuidando sus responsabilidades en el mundo; y, la tentación de legitimar la indebida separación entre fe y vida<sup>23</sup>.

Por su parte, la laicidad entendida como autonomía moral ha llevado al desmedro, entre otras cosas, de las instituciones básicas de la vida social; la familia y el matrimonio se presentan como estructuras monolíticas atadas a un preciso momento histórico en el cual cumplían una función anclada en los roles que tradicionalmente fueron asignados a hombres y mujeres por la cultura y la sociedad; este planteamiento convierte a la familia en una construcción social, en la cual los valores religiosos y sociales van cambiando en la interacción social, y queda a la voluntad de los individuos la organización de la convivencia y la perpetuación de la especie que, en ese contexto, carece de relevancia.

Se desconoce, entonces, que hombre y mujer están llamados a cumplir una específica misión que dimana de su propia naturaleza y que no desconoce su igualdad en tanto personas; se ignora la verdadera naturaleza del matrimonio y la familia e incluso se desestiman las funciones que, en lo micro y macrosociológico, esta cumple en la sociedad.

En esta realidad concreta corresponde a los laicos, como miembros de la Iglesia y como ciudadanos, dar testimonio de vida cristiana y servir a los demás contribuyendo a la resolución de los problemas comunes<sup>24</sup>.

La condición de laico conlleva la obligación de llevar al seno de las estructuras temporales el fermento del mensaje cristiano<sup>25</sup>, en este caso sobre el valor del matrimonio y de la familia.

## **Actualidad del Vaticano II**

Una de las mayores novedades del Concilio es la de rescatar a los laicos, que en el devenir de la historia se habían convertido en sujetos pasivos en la Iglesia y les reconoce como hombres y mujeres que viven su vocación en el mundo en las más variadas circunstancias.

En la Constitución Dogmática<sup>26</sup> *Lumen Gentium*, sobre la Iglesia, el capítulo IV está dedicado a los laicos, entendidos como todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros del orden sagrado y los que viven en estado religioso reconocido por la Iglesia; y añade que el carácter secular es propio y peculiar de los laicos y a ellos pertenece por propia vocación buscar el reino de Dios tratando y ordenando según Dios los asuntos temporales, los laicos viven en el siglo, es decir, en todas y cada una de las actividades y profesiones, así como en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social de su existencia, allí están llamados por Dios a cumplir su propio cometido guiándose por el espíritu evangélico<sup>27</sup>.

Es justamente la referencia al deber de realizar en la vida ordinaria la misión que corresponde a cada uno, lo que actualiza de manera permanente el anhelo conciliar de difusión de la buena nueva del Evangelio de Cristo y de la renovación de su Iglesia.

El Concilio Vaticano II se caracteriza por estar centrado en el misterio de Cristo y de su Iglesia y, al mismo tiempo, abierto al mundo; y aunque parece marcar una época nueva en la Iglesia, en realidad “En la historia de la Iglesia, ‘lo viejo’ y ‘lo nuevo’ están siempre profundamente relacionados entre sí. Lo ‘nuevo’ brota de lo ‘viejo’ y lo ‘viejo’ encuentra en lo ‘nuevo’ una expresión más plena”<sup>28</sup>.

Después de afirmar que la novedad no afecta al contenido del mensaje evangélico, que está radicado en Cristo y, por tanto, es inmutable, Juan Pablo II manifiesta que “el evangelio ha de ser predicado en plena fidelidad y pureza, tal como ha sido custodiado y transmitido por la Tradición de la Iglesia. Evangelizar es anunciar a una persona, que es Cristo”<sup>29</sup>.

La llamada universal a la santidad y la misión de santificar el mundo desde dentro ya constituían para san Josemaría una parte esencial del espíritu del Opus Dei, y la doctrina conciliar sobre la llamada universal a la santidad y la misión de los laicos en la Iglesia lo confirman y lo impulsan a promover, aún más, la misión de difundir este mensaje, en total consonancia, especialmente con lo dispuesto en el decreto<sup>30</sup> sobre el apostolado de los laicos.

En este Decreto, *Apostolicam Actuositatem*, se explica la naturaleza, el carácter y la variedad del apostolado de los laicos y propone especialmente como campos de la actividad apostólica las comunidades de la Iglesia, la familia, la juventud, el ámbito social y los órdenes nacional e internacional<sup>31</sup>.

El germen de la actualidad del mensaje conciliar está presente en la formulación del deber permanente de la Iglesia de “escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio; solo así podrá responder, en la forma que cuadre a cada generación, a los perennes interrogantes humanos sobre el sentido de la vida presente y futura, y sobre la mutua relación entre una y otra”<sup>32</sup>.

En la misma Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, al hacer una exposición sobre la condición del hombre en el mundo moderno<sup>33</sup>, se mencionan circunstancias, cambios y anhelos que corresponden, también, a los de los hombres del tercer milenio. Veamos algunos tal y como los registra el documento conciliar:

Hoy el género humano se encuentra en una nueva era de su historia, caracterizada por la gradual expansión, a nivel mundial, de cambios rápidos y profundos. Estos cambios, nacidos de la inteligencia y del trabajo creador del hombre, recaen sobre el mismo hombre, sobre sus juicios y deseos, individuales y colectivos; sobre su modo de pensar y reaccionar ante las cosas y los hombres. De ahí que podamos hoy hablar de una auténtica transformación social y cultural, que influye también en la vida religiosa.

Esta metamorfosis, como sucede en toda crisis de crecimiento, trae consigo no ligeras dificultades; por ejemplo, cuando el hombre dilata tanto los límites de su poder, no siempre logra mantener la capacidad de someterlo a su propio servicio; cuando se esfuerza por sondear hasta mayores profundidades su propio corazón, termina frecuentemente por aumentar la incertidumbre sobre sí mismo; cuando descubre poco a poco, hasta verlas con claridad, las leyes de la vida social, termina por dudar de la dirección que se le ha de dar.

Nunca tuvo el género humano tanta abundancia de riquezas, posibilidades y capacidad económica, y sin embargo, todavía una parte grandísima de la población mundial se ve afligida por el hambre y la miseria. [...] Jamás tuvieron los hombres un sentido tan agudo de la libertad como hoy lo tienen, cuando siguen aún naciendo nuevas formas de esclavitud social y psíquica [...] persisten todavía atroces discordias políticas, sociales, económicas, raciales e ideológicas [...] mientras aumenta el intercambio de ideas, los vocablos con los que se expresan conceptos de enorme trascendencia admiten sentidos bastante diversos, según las diversas ideologías [...] se está buscando ansiosamente un orden más perfecto de lo temporal, y no se logra que progrese paralelamente el desarrollo espiritual<sup>34</sup>.

Esta exposición sobre la condición del hombre no podría tener más actualidad; sin embargo, hoy como entonces, no induce a la desesperanza; es el reconocimiento de una realidad que nos compromete a todos y que constituye una oportunidad: la de ser Iglesia en el mundo que nos ha correspondido vivir.

El Concilio reconoce que “el gozo y la esperanza, la angustia y la tristeza de los hombres de nuestros días, sobre todo de los pobres y toda clase de afligidos, son también gozo y esperanza, tristeza y angustia de los discípulos de Cristo”<sup>35</sup>.

En los mensajes a toda la humanidad, al finalizar el Concilio, se insta a todos y cada uno: gobernantes, intelectuales, científicos, artistas, mujeres, trabajadores, pobres y enfermos, y a los jóvenes, a que desde su ser y actuar sean conscientes de su misión en la Iglesia, promuevan la justicia y la paz, busquen la verdad servida por la fe y la razón,

encuentren alegría en la belleza y la verdad, luchen contra el egoísmo y se renueven constantemente, siempre con la certidumbre de la existencia de Dios.

## **Retos y compromisos**

Se completa el panorama, ante la presente acometida del laicismo en sus diferentes manifestaciones y una vez aclarado el papel protagónico de los laicos en la Iglesia, con la obligación de asumir con fuerza y con oportuna eficacia la misión que les ha sido confiada, el reto es cómo hacerlo.

Tendemos a comprender la situación histórica que nos ha correspondido, sentimos que estamos comprometidos, pero parece difícil luchar cuando todo se ve en contra, cuando lo más fácil es no ofrecer resistencia, cuando las excusas son tantas y tan creíbles, cuando las exigencias del mundo moderno resultan avasallantes.

No solo las raíces históricas y filosóficas de la modernidad se hallan tanto en la cultura griega y romana como en el cristianismo, sino que la modernidad se ha convertido en la *forma mentis* dominante de nuestro tiempo, inspirando prácticamente todos los ámbitos de nuestra civilización. Por ello los creyentes debemos preguntarnos cómo asumir dicha cultura de modo que podamos contribuir a que sea más coherente con la dignidad del ser humano y con su tendencia innata hacia el conocimiento, la conservación y la comunicación de la verdad<sup>36</sup>.

¿De qué modo estamos llamados a incidir en nuestro contexto familiar, profesional, social y cultural?

Para Benedicto XVI hay que sostener un entendimiento entre la fe cristiana y la modernidad, para el futuro de la fe y del encuentro entre fe y laicidad.

El papa Benedicto XVI, en el *Motu Proprio Porta Fidei*, pide dar testimonio de la propia fe y redescubrir sus contenidos, expuestos

principalmente en el Catecismo.

En una Nota publicada por la Congregación para la Doctrina de la Fe<sup>37</sup> se propone, entre otros:

- Realizar simposios, congresos y reuniones que favorezcan el conocimiento de los contenidos de la doctrina de la Iglesia católica, y mantengan abierto el diálogo entre fe y razón.
- Profundizar en el conocimiento de los principales documentos del Concilio Vaticano II.
- Acoger con mayor atención las homilías, catequesis, discursos y otras intervenciones del Santo Padre.
- Promover transmisiones televisivas o radiofónicas, películas y publicaciones, incluso a nivel popular, accesibles a un público amplio, sobre el tema de la fe, sus principios y contenidos.
- Reconocer el papel especial de María en el misterio de la salvación, amarla filialmente e imitar su fe y virtud.
- Dar a conocer los santos de cada territorio, auténticos testigos de fe.
- Preparar y divulgar material de carácter apologético para ayudar a los fieles a resolver sus dudas.
- Eventos para jóvenes que transmitan la belleza de la fe.
- Acercarse con mayor fe y frecuencia al sacramento de la Penitencia.
- Organizar grupos de lectura del Catecismo y promover su difusión y venta.
- Comunicar a otros la propia experiencia de fe.

Al finalizar el Concilio se entrega un especial mensaje que contiene la “buena nueva’ que ha elaborado para el mundo, y que algunos de sus más autorizados intérpretes van a dirigir de ahora en adelante [...] a la humanidad entera”<sup>38</sup>.

¿A quiénes considera el Concilio los “más autorizados intérpretes”?

A los gobernantes, intelectuales, científicos, artistas, mujeres, trabajadores, pobres y enfermos, y a los jóvenes.

Es muy interesante, pues son ellos los llamados a dar un vehemente testimonio por la ascendencia que tienen sobre otros; por ser quienes con especial vigor moldean el futuro, y por ser quienes, como en el caso de los pobres y los enfermos, pueden ayudar a comprender con contundencia el sentido del sufrimiento.

Estos antecedentes permiten definir los retos y compromisos más relevantes, en una selección que no pretende ser exhaustiva sino meramente enunciativa, con el ánimo de facilitar que esos compromisos se asuman y se hagan vida.

# Bibliografía

- Benedicto XVI, encíclica *Caritas in Veritate*, 29-VI-2009, núm. 78.
- Código de Derecho Canónico*, 1983.
- Concilio Vaticano II, Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, núm. 31.
- Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, núm. 76.
- Concilio Vaticano II, Declaración *Dignitatis Humanae*, núm. 2.
- Concilio Vaticano II, *Mensajes del Concilio a toda la humanidad*, núm. 1.
- Concilio Vaticano, Decreto *Apostolicam Actuositatem*, núms. 1, 9.
- Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota con indicaciones pastorales para el Año de la fe*, 6-I-2012.
- Constitución Apostólica *Sacrae disciplinae leges*, 25-I-1983.
- Garzón, Iván, Discurso de Defensa de la Tesis Doctoral “Las razones públicas del creyente, la admisibilidad de los argumentos filosóficos y religiosos en la democracia”, 7-VI-2012. Pro manuscrito.
- Hervada, Javier, *Comentarios al c. 204, C.I.C.* Edición a cargo del Instituto Martín Azpilcueta, Universidad de Navarra, 2002.
- Juan Pablo II, Carta Apostólica *Tertio Millenio Adveniente*, núm. 18, 10-II-1994.
- Juan Pablo II, Discurso a los miembros del cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 12-I-2004, núm. 3.
- Juan Pablo II, Exh. Ap. *Christifideles Laici*, 30-XII-1988, núm. 15.
- Juan Pablo II, Exhortación Apostólica *Christifideles Laici*, 30-XII-1988, núm. 9.
- León XIII, Enc. *Inmortale Dei*, 1-XI-1885, núm. 23.
- Prieto, Vicente, *Relaciones Iglesia-Estado. La perspectiva del Derecho Canónico*, Salamanca, 2005.
- San Josemaría, *Amar a la Iglesia*, núm. 4.
- San Josemaría, *Conversaciones*, núm. 26.
- San Josemaría, *Surco*, núm. 308.

---

<sup>1</sup> Una completa síntesis histórica sobre el particular se encuentra en Vicente Prieto, *Relaciones Iglesia-Estado. La perspectiva del Derecho Canónico*, Salamanca, 2005 pp. 19-51.

<sup>2</sup> Para Benedicto XVI, “el humanismo que excluye a Dios es un humanismo inhumano”. Cfr. Benedicto XVI, Encíclica *Caritas in Veritate*, 29-VI-2009, núm. 78.

- 3 San Josemaría, *Amar a la Iglesia*, núm. 4.
- 4 La 23ª edición será publicada en el 2014; los avances del Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua pueden consultarse en <http://www.rae.es/rae.html>.
- 5 San Josemaría, *Surco*, núm. 308.
- 6 Lo sintetiza León XIII así: “Tampoco es lícito al católico cumplir sus deberes de una manera en la esfera privada y de otra forma en la esfera pública, acatando la autoridad de la Iglesia en la vida particular y rechazándola en la vida pública. Esta distinción vendría a unir el bien con el mal y a dividir el hombre dentro de sí, cuando, por el contrario, lo cierto es que el hombre debe ser siempre consecuente consigo mismo, sin apartarse de la norma de la virtud cristiana en cosa alguna ni en esfera alguna de la vida. Pero si se trata de cuestiones meramente políticas, del mejor régimen político, de tal o cual forma de constitución política, está permitida en estos casos una honesta diversidad de opiniones”. León XIII, Enc. *Inmortale Dei*, 1-XI-1885, núm. 23.
- 7 Cfr. Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, núm. 76.
- 8 Mt. 22, 21.
- 9 León XIII, Enc. *Inmortale Dei*, núm. 6.
- 10 Cfr. Beato Juan Pablo II, Discurso a los miembros del cuerpo diplomático acreditado anta la Santa Sede, 12-I-2004, núm. 3
- 11 Las Declaraciones son verdaderos manifiestos en los que el Concilio hace pública declaración de su postura en materias controversiales.
- 12 Concilio Vaticano II, Declaración *Dignitatis Humanae*, núm. 2.
- 13 *Ibid.*, núm. 3.
- 14 Cfr. Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, núm. 31.
- 15 Cfr. Beato Juan Pablo II, Exhortación Apostólica *Christifideles Laici*, 30-XII-1988, núm. 9.
- 16 Cfr. *Idem*, Constitución Apostólica *Sacrae disciplinae leges*, 25-I-1983.
- 17 Cfr. *Código de Derecho Canónico*, 1983.
- 18 Cfr. Javier Hervada, *Comentarios al c. 204*, C.I.C. edición a cargo del Instituto Martín Azpilcueta, Universidad de Navarra, 2002.
- 19 San Josemaría, *Conversaciones*, núm. 26.
- 20 Cfr. Beato Juan Pablo II, Exh. Ap. *Christifideles Laici*, 30-XII-1988, núm. 15.
- 21 *Ibid.*, núm. 14.
- 22 *Ibid.*, núm. 2.
- 23 *Idem*.
- 24 San Josemaría, *Conversaciones*, núm. 59.
- 25 *Ibid.*
- 26 Las Constituciones son documentos que exponen de forma sistemática la doctrina de la Iglesia sobre un tema específico: *Lumen Gentium*, sobre la Iglesia; *Gaudium et Spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual.
- 27 Cfr. Concilio Vaticano II, Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, núm. 31.
- 28 Cfr. Beato Juan Pablo II, Carta Apostólica *Tertio Millenio Adveniente*, núm. 18, 10-II-1994.
- 29 Cfr. Discurso inaugural de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, núm. 7, 12-X-1992.

30 Los decretos son documentos del Concilio cuyo fin es impulsar la acción de la Iglesia en un campo específico.

31 Cfr. Concilio Vaticano, Decreto *Apostolicam Actuositatem*, núms. 1, 9.

32 Cfr. Const. Past. *Gaudium et Spes*, núm. 4.

33 Este “mundo moderno” es el de la época conciliar, la Constitución se firma el 7 de diciembre de 1965, el mismo día de la clausura del Concilio.

34 Cfr. Const. Past. *Gaudium et Spes*, núm. 4.

35 *Ibid.*, núm. 1.

36 Iván Garzón, discurso de defensa de la tesis doctoral “Las razones públicas del creyente, la admisibilidad de los argumentos filosóficos y religiosos en la democracia”, 7-VI-2012. Pro manuscrito.

37 Cfr. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota con indicaciones pastorales para el Año de la fe*, 6-I-2012.

38 Cfr. Concilio Vaticano II, *Mensajes del Concilio a toda la humanidad*, núm. 1.

# EL DIÁLOGO FE-RAZÓN EN LA POSTSECULARIDAD

*Iván Garzón Vallejo*

Profesor asociado

Universidad de La Sabana, Colombia

## Introducción

**H**ace diez años, Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas se dieron cita en la Academia Católica de Baviera para debatir acerca de los fundamentos morales prepolíticos del Estado liberal. Aquel día marcó un punto de partida, pero también de llegada en el intercambio teórico entre el filósofo y el teólogo, de modo que se puede sostener la existencia de un *diálogo implícito* entre ambos inspirado en el propósito de identificar puntos de encuentro entre la racionalidad religiosa y la racionalidad secular. A mi juicio, estos puntos de encuentro se resumen en las categorías “traducción” y “purificación”, las cuales son a su vez una síntesis entre la hermenéutica de la discontinuidad y la hermenéutica de la reforma del Concilio Vaticano II.

En el marco de la apertura al mundo moderno, el *diálogo implícito* entre Ratzinger y Habermas resume las condiciones de posibilidad de un auténtico diálogo entre la fe y la razón en la postsecularidad, el cual tiene como horizonte mantener despierta la sensibilidad por la verdad y el potencial de ambas por mantener vivas las fibras que mantienen cohesionado al mundo.

## Puntos de encuentro

### Traducción de la fe a un lenguaje secular

En el debate filosófico contemporáneo, una de las propuestas más sugerentes para hacer posible la visibilidad de las creencias religiosas en las sociedades actuales se centra en la categoría de la traducción. Jürgen Habermas, al igual que John Rawls, coinciden en señalar que en un contexto postsecular y posmetafísico, en el que la religión ya no tiene el monopolio interpretativo y de estructuración de la existencia<sup>1</sup>, los creyentes deben formular sus creencias religiosas en un lenguaje secular. Esto no solo legitimaría tales intervenciones, sino que les daría un potencial de ser comprendidas y eventualmente compartidas por quienes no creen<sup>2</sup>.

Esta formulación requiere un ejercicio de traducción, especialmente cuando dichas creencias religiosas pretenden ser acogidas en los ámbitos políticos institucionales. Se trata de una exigencia originada en la separación entre la Iglesia y el Estado, toda vez que este diseño exige que entre estas dos esferas haya un filtro encargado de dejar pasar únicamente las aportaciones “traducidas” en términos seculares procedentes de toda la babel de voces del ámbito público y las traslade hasta las agendas de las instituciones estatales<sup>3</sup>.

De este modo, las comunidades religiosas pueden pretender tener un lugar en la vida de las sociedades modernas, no solo por cuenta del papel positivo y contributivo a la democracia que el Estado constitucional les debe reconocer, sino además porque en el marco de la política deliberativa, en los discursos prácticos cuentan aquellos intereses que se presentan como valores reconocidos intersubjetivamente y son candidatos a ser admitidos en el contenido semántico de normas válidas<sup>4</sup>.

En términos habermasianos, la traducción es justificada epistemológicamente por la primacía del lenguaje secular en una

sociedad posmetafísica y, políticamente, como la forma de hacer más eficaz la presentación pública del discurso religioso en una sociedad postsecular. No obstante, la formulación de la siguiente pregunta señala el punto de convergencia con el teólogo: “¿Podemos estar seguros de haber completado la tarea de apropiación discursiva de los contenidos religiosos?”<sup>5</sup>. A lo que Benedicto XVI<sup>6</sup> responde que, aunque tal vez Habermas entiende la traducción de manera diferente, tiene razón en que el proceso interior de traducción de las grandes palabras a la imagen verbal y conceptual de nuestro tiempo está avanzando, pero aún no se ha logrado realmente.

Entre tanto, según el filósofo: “En el discurso religioso se mantiene un potencial de significado que resulta imprescindible y que todavía no ha sido explotado por la filosofía y, es más, todavía no ha sido traducido al lenguaje de las razones públicas, esto es, de las razones presuntamente convincentes para todos”<sup>7</sup>. De allí que no solo por una cuestión de respeto, la filosofía tiene motivos suficientes para mostrarse dispuesta a aprender frente a las tradiciones religiosas<sup>8</sup>.

En suma, el filósofo y el teólogo coinciden en advertir que la expresión racional en términos seculares y modernos de la gramática religiosa es un proceso inacabado y con un resultado difícil de prever<sup>9</sup>. Leída entre líneas, dicha afirmación es descriptiva y normativa al mismo tiempo, por ello traza el horizonte de un proyecto intelectual.

La traducción es una forma de continuar el proceso de adaptación y *aggiornamento* de la fe cristiana al contexto moderno postsecular. Por ello Ratzinger sugiere que la gran tarea que le espera a los cristianos es la de “volver a llenar de experiencia y vitalidad las antiguas palabras, verdaderamente vigentes y grandes, hasta que se tornen audibles”<sup>10</sup>. Se trata de un esfuerzo audaz, inteligente, docto, en el que tienen que

“desplegar grandes dosis de fantasía para que el evangelio siga siendo una fuerza pública”<sup>11</sup>, y en la que el creyente se vale de su única arma: la racionalidad de los argumentos que propone en la arena política tomando parte en la lucha por formar a la opinión pública<sup>12</sup>.

El hecho de que la traducción se sitúe como una propuesta teórica frente al contexto cultural postsecular no significa que dicho proceso se origine en la modernidad. Habermas<sup>13</sup> reconoce que la dialéctica entre la racionalidad secular y la racionalidad religiosa, marcada por el aprendizaje, la apropiación crítica y la elaboración de nuevas categorías filosóficas, hunde sus raíces en la antigüedad y atraviesa el Medioevo. Pero ciertamente, algunos documentos del Concilio Vaticano II<sup>14</sup> y una decena de documentos del magisterio pontificio de las últimas décadas<sup>15</sup> constituyen una forma de traducción de los contenidos de la fe cristiana a un lenguaje moderno que revelan un talante intelectual de apertura que eclipsa la otrora condena en bloque de la modernidad y potencia la sensibilidad para distinguir en esta lo esencial de lo contingente<sup>16</sup>. En esta línea, una hermenéutica de la reforma en la continuidad permite enmarcar el diálogo fe-razón en la postsecularidad.

Aunque en el plano cognitivo existen semejanzas sustanciales entre la idea de traducción según la exponen Habermas y Rawls, con la teoría de la ley natural<sup>17</sup>, la traducción no consiste en un ejercicio intelectual exclusivamente. Ratzinger<sup>18</sup> advierte que quien quiere predicar la fe y al mismo tiempo es suficientemente autocrítico, pronto se dará cuenta de que no es una forma o una crisis de vestidos la que amenaza a la teología. Pues al resultar las creencias religiosas algo tan insólito para los hombres de nuestro tiempo, quien tome la cosa en serio se dará cuenta no solo de *lo difícil que es traducir*, sino también de lo vulnerable

que es su propia fe que, al querer creer, experimentará y reconocerá en sí misma el inquietante poder de la incredulidad.

Es decir, la dificultad de la traducción reside en que no se trata de cubrir las verdades de la fe cristiana con un mero ropaje argumentativo con la pretensión de agradar a todos o alcanzar un acuerdo con el interlocutor a cualquier costo. Ello diluiría la identidad del cristianismo. Por consiguiente, se trata de “decir realmente la sustancia en cuanto tal, pero decirla de forma nueva [...] Y esto solo puede conseguirse si los hombres viven el cristianismo desde Aquél que vendrá. Solo entonces podrán también expresarlo en palabras”<sup>19</sup>. Una traducción fidedigna de la fe será aquella que esté precedida de una vivencia existencial coherente.

Habermas<sup>20</sup> coincide en el carácter vivencial de la experiencia religiosa al reconocer que la mera traducción filosófica tiene un valor existencialmente limitado, y por ello no puede esperarse de la filosofía que por la vía de la traducción pueda apropiarse del contenido experiencial que está contenido en el lenguaje religioso, pues “sería caer en el puro intelectualismo”, advierte. De allí que el programa de la traducción filosófica *tiende a lo sumo* a salvar el sentido profano de las experiencias intramundanas y existenciales que hasta ahora han sido articuladas de manera adecuada únicamente en el lenguaje religioso. Es decir, la religión tiene como función expresar lo que no se puede expresar de otra manera<sup>21</sup>.

Así las cosas, ¿qué sucede cuando no es posible traducir algunos contenidos de la fe cristiana? ¿Cómo favorecer el diálogo fe-razón cuando el objeto del mismo son experiencias que al formularse en términos seculares pierden su elocuencia o se eclipsa su significado? Ciertamente, no sería válido hacer una interpretación o traducción de

los discursos religiosos de forma que ya no se dejasen valer las experiencias religiosas *como* experiencias religiosas<sup>22</sup>. Por ello, cuando la traducción no sea posible, la expresión de las doctrinas religiosas puede ser en términos religiosos —particularmente en la esfera pública política y en los ámbitos de la sociedad civil—. En efecto,

la admisión de manifestaciones religiosas en la esfera público-política solo tiene sentido si a todos los ciudadanos se les puede exigir que no excluyan el posible contenido cognitivo de estas contribuciones; mientras que, al mismo tiempo, se observe la primacía de las razones seculares y se atienda a la salvedad de la traducción institucional de las razones religiosas<sup>23</sup>.

La presentación de tales experiencias religiosas es tan elocuente que no puede ponerse en duda su potencial significativo y sus intuiciones morales. El propio filósofo alemán recurre a un lenguaje religioso para explicar problemas abordados filosóficamente. Así, por ejemplo, al criticar el alcance de las prácticas eugenésicas las nombra con la metáfora de “jugar a Dios”. También asevera que “cuando el pecado se transformó en culpa y la falta a los mandamientos divinos se transformó en contravención de leyes humanas, *algo se perdió*”<sup>24</sup>. Y al resaltar la elocuencia del mismo: “cuando uno escucha a Martin Luther King no importa si eres creyente o no. Entiendes lo que quiere decir”<sup>25</sup>.

## **Purificación de la fe y la razón**

La purificación, según el DRAE<sup>26</sup>, consiste en “quitar de algo lo que le es extraño, dejándolo en el ser y perfección que debe tener según su calidad”. Con el concepto de purificación se trata de examinar de qué modo en el intercambio entre la fe y la razón se dejan de lado aquellos elementos extraños a ambas, permitiendo así que se haga patente su carácter genuino.

Para Joseph Ratzinger,

... el papel de la religión [...] consiste [...] en ayudar a purificar e iluminar la aplicación de la razón al descubrimiento de principios morales objetivos. Este papel “corrector” de la religión respecto a la razón no siempre ha sido bienvenido, en parte debido a expresiones deformadas de la religión, tales como el sectarismo y el fundamentalismo, que pueden ser percibidas como generadoras de serios problemas sociales. Y a su vez, *dichas distorsiones de la religión surgen cuando se presta una atención insuficiente al papel purificador y vertebrador de la razón respecto a la religión. Se trata de un proceso en doble sentido.* Sin la ayuda correctora de la religión, la razón puede ser también presa de distorsiones, como cuando es manipulada por las ideologías o se aplica de forma parcial en detrimento de la consideración plena de la dignidad de la persona humana [...] Por eso [...] *el mundo de la razón y el mundo de la fe —el mundo de la racionalidad secular y el mundo de las creencias religiosas— necesitan uno de otro y no deberían tener miedo de entablar un diálogo profundo y continuo, por el bien de nuestra civilización*<sup>27</sup>.

En la perspectiva de la purificación, la fe cristiana no sería una doctrina comprensiva más —en el sentido de Rawls—, dado que el *ethos* de la misma la lleva a desempeñar una función especialmente fecunda para la razón, esto es, depurarla y ayudarla a ser más ella misma<sup>28</sup>, de modo que pueda contribuir a entablar un diálogo con la fe y con las tradiciones culturales no occidentales<sup>29</sup>. Luego, sería erróneo considerar a la fe y a la razón como dos protagonistas más en el amplio supermercado doctrinal y religioso de una sociedad pluralista global.

El teólogo y el filósofo convergen en la consideración según la cual el sectarismo y el fundamentalismo son elementos que la religión debe purificar. Ciertamente, las ortodoxias se vuelven fundamentalistas cuando sus defensores ignoran la situación epistémica de una sociedad pluralista en lo tocante a las cosmovisiones, e insisten, incluso con violencia, en la imposición política y el carácter universalmente vinculante de su doctrina. Habermas califica dicha mentalidad como *endurecida fanáticamente*<sup>30</sup>, mientras que Ratzinger<sup>31</sup> advierte sobre las *patologías de la religión y las patologías de la razón*.

El rechazo de la violencia como medio de imposición de la fe se fundamenta en una razón teológica y antropológica: la violencia está en contraste con la naturaleza de Dios y la naturaleza del alma, y por ello, no actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios<sup>32</sup>. Luego, actuar racionalmente es la condición epistemológica y existencial del conocimiento de Dios. De allí que:

... una razón que sea sorda a lo divino y relegue la religión al ámbito de las subculturas, es incapaz de entrar en el diálogo de las culturas [...] Occidente, desde hace mucho, está amenazado por esta aversión a los interrogantes fundamentales de su razón, y así solo puede sufrir una gran pérdida. La valentía para abrirse a la amplitud de la razón, y no la negación de su grandeza, es el programa con el que una teología comprometida en la reflexión sobre la fe bíblica entra en el debate de nuestro tiempo<sup>33</sup>.

Formulada en términos estrictamente seculares, la *amplitud de la razón* consiste en abrirse al posible contenido de verdad de las contribuciones religiosas y participar en un diálogo en el que podrían esgrimirse razones religiosas en forma de argumentos universalmente accesibles<sup>34</sup>. Esto requiere un cambio epistemológico: la superación autorreflexiva del autoentendimiento de la modernidad exclusivo y endurecido en términos secularistas<sup>35</sup>. Dicho de otro modo, requiere una seria revisión de la teoría de la secularización y del secularismo como proyecto ideológico que le permita a la racionalidad secular redescubrir su *ethos* y *telos*<sup>36</sup>.

En consecuencia, el problema epistemológico central se refiere al concepto mismo de la razón humana y, específicamente, a sus presupuestos, alcances y límites<sup>37</sup>. En este aspecto, el teólogo y el filósofo abogan por un concepto de racionalidad amplia y ambiciosa que hace posible su aprendizaje mutuo con las cosmovisiones religiosas<sup>38</sup>. En contraste, la categoría *cerrazón* —tanto de la racionalidad como de la fe— permite interpretar las razones de por qué el choque entre el

cristianismo y la Ilustración trajo consigo agrias condenas y acusaciones de oscurantismo<sup>39</sup> que se reproducen en el diálogo de sordos que proponen las posturas laicistas, tradicionalistas y fundamentalistas.

Ahora bien, si el proceso de purificación y aprendizaje opera en doble vía, es decir, de la religión hacia la razón y de la razón hacia la religión<sup>40</sup>, una consecuencia de ello es que se deja de lado una disposición tanto epistémica como actitudinal condescendiente de los creyentes hacia los agnósticos y de los agnósticos hacia los creyentes, situándolos en un plano de igualdad y reconocimiento mutuo.

Luego, como se señaló, si hoy en día los creyentes quieren honradamente dar razón de la fe ante sí mismos y ante los demás, deben antes darse cuenta de que ellos no son los únicos que andan vestidos y que solo necesitan mudarse para poder después amaestrar con éxito a todos los demás. Al contrario, deben hacerse a la idea de que su situación no es tan distinta de la de los demás ciudadanos, y que comparten con los agnósticos más cosas de las que creyeron<sup>41</sup>.

Por su parte, los agnósticos no deben asumir que la razón secular es juez de las verdades de la fe, aun cuando del resultado del diálogo solo acepten aquello que puedan traducir a sus propios discursos naturalistas, accesibles de manera universal<sup>42</sup>. Asimismo, se deben abstener de ejercer la presunción racionalista que lleva a decidir qué parte de la religión es racional y qué parte es irracional<sup>43</sup>, de forma que asuman sus diferencias con las concepciones religiosas como “un desacuerdo con el que hay que contar razonablemente”<sup>44</sup>.

La autoconciencia del creyente de los límites de la racionalidad religiosa y del agnóstico de los límites de la racionalidad secular los sitúa ante una disposición hacia el aprendizaje mutuo, que los lleva a tomarse en serio intelectualmente<sup>45</sup>, en un proceso de purificación y

regeneración de la fe y la razón cuyo *telos* es ensanchar las posibilidades de ambas.

En una sociedad nihilista, posmetafísica y poscristiana, una de las formas que adquiere tal ensanchamiento es la sensibilidad hacia la verdad<sup>46</sup>, la cual, si quiere influir en la formación de la conciencia y la voluntad política de los ciudadanos debe hacerse visible en los ámbitos académicos e intelectuales inspirados por la filosofía y la teología<sup>47</sup>, así como en el debate público del Estado constitucional democrático<sup>48</sup>. Es en estos escenarios donde se pondrá a prueba el éxito del diálogo fe-razón en la postsecularidad.

## Bibliografía

- Beltrán, Elena, "Sobre dioses, derechos y leyes: la igualdad en el uso público de la razón", *Revista Internacional de Filosofía Política*, 32 (2008), pp. 47-62.
- Benedicto XVI, *Luz del mundo. El Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos. Una conversación con Peter Seewald*, trad. de Roberto H. Bernet, Barcelona, Herder, 2010.
- Benedicto XVI, "Discurso en Westminster Hall", 2010. Disponible en:  
<http://www.zenit.org/article-36588?l=spanish> (Consultado el 29 de octubre de 2013).
- Benedicto XVI, "Discurso que no pudo leer en la Universidad La Sapienza", 2008. Disponible en:  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2008/january/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080117\\_la-sapienza\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza_sp.html) (Consultado 17 de octubre de 2013).
- Benedicto XVI, *Fe, razón y Universidad. Recuerdos y reflexiones*. Encuentro con los representantes de la ciencia en el Aula Magna de la Universidad de Ratisbona, 2006. Disponible en:  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_sp.html) (Consultado el 12 de septiembre de 2013).
- Benedicto XVI, "Discurso a Cardenales, Arzobispos, Obispos y prelados superiores de la Curia Romana", 2005. Disponible en:  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2005/december/documents/hf\\_ben-curia\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben-curia_sp.html) (Consultado el 10 de agosto de 2013).
- Garzón Vallejo, Iván, *Public Reason, Secularism and Natural Law*, en Francisco J. Contreras (ed.), *The Threads of Natural Law. Unravelling a Philosophical Tradition*, Dordrecht, Heidelberg, New York, London, Springer Netherlands, 2013.
- Habermas, Jürgen, Charles Taylor, Judith Butler y Cornel West, *El poder de la religión en la esfera pública*, trad. de José María Carabante y Rafael Serrano, Madrid, Trotta, 2011.
- Habermas, Jürgen, *¡Ay Europa! Pequeños escritos políticos*, trad. de Pedro Madrigal y Francisco Javier Gil Martín, Madrid, Trotta, 2009.
- Habermas, Jürgen, *El Occidente escindido*, 2 ed., trad. de José Luis López de Lizaga, Madrid, Trotta, 2009.
- Habermas, Jürgen, *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, trad. de Bernardo Moreno Carrillo, Barcelona, Paidós, 2009.
- Habermas, Jürgen, "El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?", *Diánoia*, núm. 60, 2008, pp. 3-20.

- Habermas, Jürgen, ¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de Derecho?, en Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, trad. de Isabel Blanco y Pablo Largo, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Habermas, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, trad. de Francisco Javier Gil Martín, Barcelona, Paidós, 2006.
- Habermas, Jürgen, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, trad. de R. S. Carbó, Barcelona, Paidós, 2002.
- Habermas, Jürgen, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Trotta, 2001.
- Habermas, Jürgen y John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, trad. de Gerard Vilar Roca, Barcelona, Paidós, 1998.
- Mardones, José María, *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Barcelona, Anthropos y Universidad Iberoamericana, 1998.
- Pera, Marcelo y Joseph Ratzinger, *Sin raíces. Europa, relativismo, cristianismo e Islam*, trad. de Bernardo Moreno Carrillo y Pablo Largo, Barcelona, Península, 2006.
- Ratzinger, Joseph y Paolo Flores D' Arcais, *¿Dios existe?*, trad. de Carmen Bas Álvarez, Madrid, Espasa, 2009.
- Ratzinger, Joseph, *Introducción al cristianismo*, 13 ed., trad. de José L. Domínguez Villar, Salamanca, Sígueme, 2005.
- Ratzinger, Joseph, *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época. Una conversación con Peter Seewald*, trad. de Rosa Pilar Blanco, Barcelona, Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores, 2002.
- Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*, 22 edición, Madrid, Espasa Calpe, 2001.
- Sartea, Claudio, "La laicidad de una razón pública ampliada", *Persona y Derecho*, 64 (2011), pp. 207-224.

---

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, ¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de Derecho?, en Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, trad. de Isabel Blanco y Pablo Largo, México, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 30.

<sup>2</sup> Así lo resume Elena Beltrán: "En una sociedad democrática liberal y no homogénea en cuanto a creencias es razonable pensar que aquellos que pretenden seguir los dictados de su religión y defienden la existencia de leyes o regulaciones restrictivas con las conductas humanas que desean que afecten a todas las personas, creyentes o no, han de hacerlo ofreciendo razones *no religiosas* para apoyar la medida en cuestión. Han de ofrecer razones *no fundamentadas en sus creencias exclusivamente*, en el sentido de que no han de ser

- razones cuya fuerza normativa y justificatoria se derive de la existencia de Dios o de razones teológicas o de los dictámenes de autoridades religiosas. Esto quiere decir que si bien *el argumento puede estar inspirado de algún modo en la religión, ha de poder ser traducido en términos aceptables por los no religiosos*, también se pueden utilizar argumentos religiosos para clarificar posiciones, pero el argumento principal ha de ser laico". Elena Beltrán, "Sobre dioses, derechos y leyes: la igualdad en el uso público de la razón", *Revista Internacional de Filosofía Política*, 32 (2008), p. 51 (énfasis agregado).
- 3 Jürgen Habermas, *¡Ay Europa! Pequeños escritos políticos*, trad. de Pedro Madrigal y Francisco Javier Gil Martín, Madrid, Trotta, 2009, p. 79.
  - 4 Jürgen Habermas y John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, trad. de Gerard Vilar Roca, Barcelona, Paidós, 1998, p. 155.
  - 5 Jürgen Habermas, "El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?", *Diánoia*, 60 (2008), p. 18.
  - 6 Benedicto XVI, *Luz del mundo. El Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos. Una conversación con Peter Seewald*, trad. de Roberto H. Bernet, Barcelona, Herder, 2010, p. 77.
  - 7 Jürgen Habermas, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Trotta, 2001, p. 201.
  - 8 Habermas, ¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de Derecho?, *op. cit.*, p. 26; *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, trad. de Bernardo Moreno Carrillo, Barcelona, Paidós, 2009, pp. 227-228.
  - 9 Habermas, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, *op. cit.*, p. 103.
  - 10 Joseph Ratzinger, *Dios y el mundo*, *op. cit.*, p. 22.
  - 11 *Ibid.*, p. 419.
  - 12 Marcelo Pera y Joseph Ratzinger, *Sin raíces. Europa, relativismo, cristianismo e Islam*, trad. de Bernardo Moreno Carrillo y Pablo Largo, Barcelona, Península, 2006, 125.
  - 13 Habermas, *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, *op. cit.*, p. 237; *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, *op. cit.*, p. 185.
  - 14 Véanse específicamente *Gaudium et Spes*, *Lumen Gentium*, *Dignitatis Humanae*, *Nostra Aetate* y *Apostolicam Actuositatem*.
  - 15 Entre ellos se pueden mencionar: *Fides et ratio* (1998), *Evangelium vitae* (1995), *Veritatis splendor* (1993), *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987), *Centesimus annus* (1991) y *Ex Corde Ecclesiae* (1990), de Juan Pablo II. Y *Spe Salvi* (2007), *Caritas in veritate* (2009), de Benedicto XVI.
  - 16 Benedicto XVI, "Discurso a Cardenales, Arzobispos, Obispos y prelados superiores de la Curia Romana", 2005, en:  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2005/december/documents/hf\\_ben\\_xvi\\_spe\\_200511\\_05\\_05\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_200511_05_05_sp.html) [Consultado el 10 de agosto de 2013].
  - 17 Iván Garzón Vallejo, *Public Reason, Secularism and Natural Law*, en Francisco J. Contreras (ed.), *The Threads of Natural Law. Unravelling a Philosophical Tradition*, Dordrecht, Heidelberg, New York, London, Springer Netherlands, 2013.
  - 18 Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 13 ed., trad. de José L. Domínguez Villar, Salamanca, Sígueme, 2005, p. 41.

- 19 Benedicto XVI, "Discurso en Westminster Hall", 2010, p. 77. Disponible en: <http://www.zenit.org/article-36588?l=spanish>
- 20 Habermas, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, *op. cit.*, p. 202.
- 21 José María Mardones, *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Barcelona, Anthropos y Universidad Iberoamericana, 1998, p. 66.
- 22 Habermas, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, *op. cit.*, p. 99.
- 23 Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, trad. de Francisco Javier Gil Martín, Barcelona, Paidós, 2006, p. 147.
- 24 Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, trad. de R. S. Carbó, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 35 y 138.
- 25 Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler y Cornel West, *El poder de la religión en la esfera pública*, trad. de José María Carabante y Rafael Serrano, Madrid, Trotta, 2011, p. 65.
- 26 Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*, 22 edición, Madrid, Espasa Calpe, 2001.
- 27 Benedicto XVI, "Discurso en Westminster Hall", *op. cit.*
- 28 Benedicto XVI, "Discurso que no pudo leer en la Universidad La Sapienza, Roma", 2008 en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2008/january/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080117\\_la-sapienza\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza_sp.html) [Consultado 17 de octubre de 2013].
- 29 Habermas, ¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de Derecho?, *op. cit.*, p. 53-54.
- 30 Jürgen Habermas, *El Occidente escindido*, 2 ed., trad. de José Luis López de Lizaga, Madrid, Trotta, 2009, p. 19.
- 31 Habermas, ¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de Derecho?, *op. cit.*, pp. 52-53.
- 32 Benedicto XVI, *Fe, razón y Universidad. Recuerdos y reflexiones*. Encuentro con los representantes de la ciencia en el Aula Magna de la Universidad de Ratisbona, 2006, en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_sp.html) [Consultado el 12 de septiembre de 2013].
- 33 *Idem.*
- 34 Habermas, "El resurgimiento de la religión", *op. cit.*, p. 14.
- 35 Habermas, *Entre naturalismo y religión*, *op. cit.*, p. 146; ¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de Derecho?, *op. cit.*, pp. 22-23, 32.
- 36 Habermas, ¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de Derecho?, *op. cit.*, p. 24.
- 37 Claudio Sarteá, "La laicidad de una razón pública ampliada", *Persona y Derecho*, 64 (2011).
- 38 Benedicto XVI, *Fe, razón y Universidad. Recuerdos y reflexiones*, *op. cit.*; Habermas, ¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de Derecho?, *op. cit.*, pp. 26-29.
- 39 Ratzinger, Joseph y Paolo Flores D' Arcais, *¿Dios existe?*, trad. de Carmen Bas Álvarez, Madrid, Espasa, 2009, pp. 42-43.
- 40 Habermas, ¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de Derecho?, *op. cit.*, pp. 52-53.
- 41 Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, *op. cit.*, p. 41.
- 42 Habermas, *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, *op. cit.*, pp. 56-57.
- 43 Beltrán, "Sobre dioses, derechos y leyes: la igualdad en el uso público de la razón", *op. cit.*, p. 56.

44 Habermas, *Entre naturalismo y religión*, *op. cit.*, p. 147.

45 Habermas, *¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de Derecho?*, *op. cit.*, p. 29.

46 Habermas, *Entre naturalismo y religión*, *op. cit.*, p. 152.

47 Benedicto XVI, "Discurso que no pudo leer en la Universidad La Sapienza", *op.cit.*

48 Habermas, *¡Ay Europa! Pequeños escritos políticos*, *op. cit.*, p. 147.