“ANTE UNA SITUACIÓN NUEVA DE LA FE Y LA EDUCACIÓN EN LA ESPAÑA DEL 2004...”

ÍNDICE

1. No al laicismo:1-2
2. Laicismo y libertad religiosa: 2-4
3. Iglesia y democracia: 5-10
4. Educar, tarea hermosa y urgente:10-13
5. El laicismo que viene (I-II:13-19)
6. Más gimnasia, menos religión: 19-22
7. La buena noticia de la familia:22-24
8. Ideas sobre la enseñanza de la Religión: 24-27
9. SIDA: ¿prevenir o pervertir? 27-29
10. El laicismo, principio indisociable de la democracia: 29-32
11. La escuela pide al gobierno: Estado actual en febrero del 2005:33.42
12. Laicismo: Estudio científico: 42-105

INTRODUCCIÓN

Estas páginas han nacido del interés que debemos tener todos en estas fechas por conocer a fondo el programa del gobierno actual, que tiende y busca un laicismo social en todos los estamentos y sobre todo en el educativo.

La idea clave que rigen estas páginas recogidas de pensadores españoles, máxime de Fernando Sebastián, arzobispo de Pamplona, quieren que todos entiendan la diferencia entre laico-laica, laicidad (admitidas en la Constitución) y laicismo, término que indica toda la intencionalidad del gobierno socialista de Zapatero: hacer que lo religioso desaparezca de la sociedad como un elemento extraño y decadente.

De esta concepción han surgido diferencias entre la Conferencia Episcopal, grupos de educadores, padres de familia y este nuevo Estado socialista español que, con aires de buen talante (¿falso?), quiere acabar con todo lo que tenga sabor a religioso.

Pienso que esta actitud no tiene nada de democracia. Al contrario, como en los viejos regímenes ya decrépitos y muertos, quiere surgir como algo original, no exento de resentimientos trasnochados. No apagarán el fuego de la llama de la fe. Nunca. Y lo saben, pero con cabezonería y oyendo a grupos no selectos de sus electores, se han puesto manos a la obra para acabar con algo de origen divino.

Felipe Santos- Málaga- marzo-2005

LAICISMO 2004-2005 (a marzo)

Código: ZS05021104

Fecha publicación: 2005-02-11

Los 76 años de los Pactos Lateranenses subrayan la laicidad, no el laicismo

Según un análisis de «L'Osservatore Romano»

CIUDAD DEL VATICANO, viernes, 11 febrero 2005 (ZENIT.org).- Los 76 años de la firma de los Pactos Lateranenses, que dieron origen a la institución del Estado de la Ciudad del Vaticano, celebrados este viernes, demuestran la fecundidad de las relaciones Iglesia-Estado cuando están guiadas por la «laicidad» y no por el «laicismo», considera «L'Osservatore Romano».

El diario de la Santa Sede publica en su primera página de la edición italiana diaria del 11 de febrero un análisis sin firma sobre la evolución de las relaciones entre política y religión en estas más de siete décadas.

El diálogo que surgió entre el Estado italiano y la Iglesia católica, truncado por la «cuestión romana» de 1870 --a causa de la anexión de los territorios pontificios-- «no sólo no pone en discusión el valor de la laicidad, sino que más bien lo articular en el ámbito nacional y europeo», opina el diario vaticano.

La laicidad correctamente entendida «no es indiferencia del Estado, sino salvaguarda de la libertad de religión, en régimen de pluralismo confesional y cultural», afirma citando textualmente una sentencia de la Corte Constitucional Italiana (1989, 203).

La laicidad, aclara, «no equivale a neutralidad del Estrado, el cual, por el contrario, en el respeto de la libertad de todos, está llamado a promover también los valores religiosos presentes en la sociedad que enriquecen y favorecen el bien y la convivencia de los ciudadanos», explica «L'Osservatore Romano».

«Gracias a este diálogo abierto, transparente y regular entre comunidad civil y eclesial, se reconocen y promueven la libertad religiosa y la libertad de la Iglesia. Ésta, por su parte, puede ofrecer de este modo una preciosa contribución a la sociedad», asegura el diario.

«No hay que temer que la libertad religiosa, una vez reconocida para la Iglesia católica, interfiera en el campo de la libertad política y de las competencias propias del Estado. La Iglesia sabe distinguir bien, como es su deber, lo que es del César y lo que es de Dios», asegura.

La Iglesia «coopera en el bien común de la sociedad, porque rechaza la mentira y educa para la verdad; condena el odio y el desprecio e invita a la fraternidad; promueve siempre por doquier --como es fácil reconocer por la Historia-- las obras de caridad, las ciencias y las artes».

« La Iglesia quiere solamente libertad para poder ofrecer un servicio válido de colaboración con cada instancia pública y privada, preocupada por el bien del hombre», concluye citando el reciente discurso de Juan Pablo II al cuerpo diplomático (ZENIT.org10 de enero de 2005).

A partir del 11 de febrero de 1929, en que tuvieron lugar los Pactos Lateranenses, la Santa Sede ha entablado relaciones diplomáticas plenas con 174 países.

El laicismo está poniendo en peligro la libertad religiosa

El cardenal Joseph Ratzinger constata que el laicismo está poniendo en peligro el derecho a la libertad religiosa. En una entrevista concedida al diario «La Reppublica» este viernes el prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, constata que «existe una agresividad ideológica secular, que puede ser preocupante».
«En Suecia, un pastor protestante que había predicado sobre la homosexualidad basándose en un pasaje de la Escritura, ha pasado un mes en la cárcel», recuerda.
«El laicismo ya no es aquel elemento de neutralidad que abre espacios de libertad a todos. Comienza a transformarse en una ideología que se impone a través de la política y no concede espacio público a la visión católica y cristiana, que corre el riesgo de convertirse en algo puramente privado y, en el fondo, mutilado», añade.
«En este sentido, existe una lucha y debemos defender la libertad religiosa contra la imposición de una ideología que se presenta como si fuese la única voz de la racionalidad, cuando sólo es expresión de un 'cierto' racionalismo».

CIUDAD DEL VATICANO, viernes, 19 noviembre 2004 (ZENIT.org)

Pero, para usted, ¿qué es la laicidad?

«La laicidad justa es la libertad de religión. El Estado no impone una religión, sino que deja espacio libre a las religiones con una responsabilidad hacia la sociedad civil, y por tanto, permite a estas religiones que sean factores en la construcción de la vida social».

Preguntado por la verdadera esencia del cristianismo, el purpurado la describe como «una historia de amor entre Dios y los hombres. Si se entiende esto en el lenguaje de nuestro tiempo, el resto viene solo».

¿Dónde está Dios en la sociedad contemporánea?

«Está muy marginado. En la vida política parece casi indecente hablar de Dios, como si fuese un ataque a la libertad de quien no cree. El mundo político sigue sus normas y sus caminos, excluyendo a Dios como algo que no pertenece a esta tierra. Lo mismo sucede en el mundo del comercio, de la economía y de la vida privada. Dios queda a un margen. Sin embargo, me parece necesario volver a descubrir, y existen las energías, que también la esfera política y económica tienen necesidad de una responsabilidad moral, una responsabilidad que nace del corazón del hombre, y en última instancia, tiene que ver con la presencia o la ausencia de Dios. Una sociedad en la que Dios es absolutamente ausente se autodestruye. Lo hemos visto en los grandes regímenes totalitarios del siglo pasado».

Por lo que respecta al tema de la ética sexual, la Encíclica «Humanae vitae» ha causado una profunda separación entre el magisterio y el comportamiento práctico de los fieles. ¿Es hora de volver a reflexionar sobre ella?

«Para mí es evidente que debemos seguir reflexionando. Ya en sus primeros años de pontificado, Juan Pablo II ha ofrecido al problema un nuevo tipo de enfoque antropológico, personalista, desarrollando una visión muy diversa de la relación entre el yo y el tú del hombre y de la mujer. Es verdad que la píldora ha dado lugar a una revolución antropológica de grandes dimensiones. No ha sido como se podía pensar al inicio, sólo una ayuda para las situaciones difíciles, sino que ha cambiado la visión de la sexualidad, del ser humano y del mismo cuerpo. La sexualidad se ha separado de la fecundidad y de este modo ha cambiado profundamente el concepto de la misma vida humana. El acto sexual ha perdido su finalidad, que antes era clara y determinante, de modo que todas las formas de sexualidad han llegado a ser equivalentes. Sobre todo, de esta revolución deriva la equiparación entre homosexualidad y heterosexualidad. Por eso digo que Pablo VI ha planteado un problema de muchísima importancia».

La homosexualidad es un tema que concierne al amor entre dos personas y no la mera sexualidad. ¿Qué puede hacer la Iglesia para entender este fenómeno?

«Diría dos cosas. Antes que nada, debemos tener un gran respeto por estas personas, que también sufren y que quieren vivir en modo justo. Por otra parte, crear ahora la forma jurídica de una especie de matrimonio homosexual, en realidad no ayuda a estas personas».

Por lo tanto, ¿Usted da un juicio negativo sobre la elección tomada en España?

«Si, porque es destructiva para la familia y para la sociedad. El derecho crea la moral o una forma de moral, ya que la gente normal habitualmente piensa que lo que afirma el derecho es moralmente lícito. Y si juzgamos esta unión más o menos equivalente al matrimonio, nos encontramos con una sociedad que ya no reconoce ni lo específico de la familia, ni su carácter fundamental, es decir, lo que es propio del hombre y la mujer, que tienen como objetivo dar continuidad –y no solo en sentido biológico– a la humanidad. Por eso, la elección tomada en España no aporta un beneficio verdadero a estas personas, porque de esa forma destruimos elementos fundamentales de un orden de derecho».

A veces la Iglesia diciendo no a todo, se ha visto derrotada. ¿No tendría que ser posible, por lo menos, un pacto de solidaridad entre dos personas, aunque sean homosexuales, reconocido y tutelado por la ley?

«Pero institucionalizar un acuerdo de ese tipo –que el legislador lo quiera o no– aparecería necesariamente a la opinión pública como otro tipo de matrimonio que asumiría así, inevitablemente, un valor relativo. No hay que olvidar, por otra parte que, con estas decisiones hacia las que tiende hoy una Europa –por decirlo así– en decadencia, nos separamos de todas las grandes culturas de la humanidad, que han reconocido siempre el significado propio de la sexualidad: esto es, que el hombre y la mujer han sido creados para ser, unidos, la garantía del futuro de la humanidad. Garantía no solo física, sino también moral».

Iglesia en democracia (I y II)

IGLESIA EN DEMOCRACIA (I)

Con frecuencia los católicos tenemos que oír que no estamos acomodados a la vida democrática. Esta acusación puede producir inseguridad y malestar en algunos de nosotros. Vale la pena que nos preguntemos seriamente si la fe cristiana dificulta realmente el desarrollo de una cultura democrática..

Si esto fuera así, sería difícil de explicar que la democracia haya nacido precisamente en el seno de los países de cultura cristiana. Sin exageración podemos decir que los principios que rigen la vida democrática han nacido del cristianismo. La igualdad y los derechos de las personas, la soberanía de los pueblos, el concepto de autoridad como servicio al bien común y no como simple dominio o imposición, la igualdad de todos ante la ley, todo esto, nace históricamente de la experiencia cristiana y de los valores morales del cristianismo. Incluso cuando semejantes ideas se afirman contra la Iglesia, quienes las defienden son hijos de la tradición y de la cultura cristianas.

No es difícil mostrar la compatibilidad entre la Iglesia y la vida cristiana con la organización democrática del Estado. El Estado democrático se organiza como defensor y protector de las libertades de los ciudadanos. Entre estas libertades o derechos de los ciudadanos están universalmente reconocidas como algo esencial la libertad de conciencia y la libertad religiosa. Ahora bien, la Iglesia, que ha sabido vivir en todas las épocas y situaciones de la historia, entiende que, en las sociedades modernas y democráticas, puede y debe vivir en el espacio de la libertad religiosa plenamente reconocida, sin privilegios ni discriminaciones de ninguna clase. Los ciudadanos son quienes en virtud de su propia decisión personal abren el espacio necesario para que la vida religiosa y moral tenga un lugar en la sociedad y las instituciones civiles puedan legítimamente tratar con las instituciones religiosas que representan en materia religiosa la voluntad y los derechos civiles de los ciudadanos.

Desde estos principios, en los momentos de la transición política, asumimos los españoles la figura de un Estado no confesional. Algo bastante diferente del Estado laico de tradición francesa. El Estado democrático no confesional es aquel que, sin tener ninguna religión como propia, protege positivamente la práctica religiosa de sus ciudadanos como parte del bien común, sin imponer preferencias ni rechazos que no vengan impuestos por las exigencias del bien común o del orden público. Aunque el Estado no sea confesional, la sociedad sí puede serlo, tal como lo decidan libremente los ciudadanos en el legítimo

derecho de su libertad en materias religiosas. Ellos son quienes, en el ejercicio de su libertad, dan un determinado tono religioso a la vida social. Dentro del patrimonio cultural y espiritual de una sociedad entran de manera relevante las tradiciones religiosas y las convicciones morales de sus ciudadanos, su propia historia espiritual y religiosa. El Estado sirve y protege la libertad de los ciudadanos y por tanto también la vida religiosa que ellos libremente quieran tener y desarrollar. Un Estado no beligerante en materias religiosas no puede imponer ni excluir una determinada confesión en contra de otra, ni tampoco ignorarlas a todas en favor de una pretendida profesión de laicismo. Esto es exactamente lo que dice el artículo 16 de la actual Constitución española.

En el momento de la transición muchos pensábamos que con la nueva situación social de la Iglesia, iría desapareciendo el anticlericalismo y las diferencias de sensibilidad religiosa dejarían de ser un problema en la nueva sociedad democrática. Pero parece que no es así. Un movimiento de reacción contra la antigua situación de confesionalidad estatal, en la que no se reconocía plenamente el derecho a la libertad religiosa, sigue dando argumentos a personas e instituciones para considerar a la Iglesia y a los católicos como un peligro para una sociedad verdaderamente democrática.

Lo que algunos consideramos tratamiento justo de la vida religiosa de los ciudadanos en el marco de la sociedad civil, otros lo consideran como confesionalismo remanente. Para remediarlo propugnan la laicización del Estado y pretenden configurar una sociedad laica, sin ninguna referencia religiosa ni moral, sin otra norma objetiva que el pleno reconocimiento de una omnímoda y quimérica libertad que termina siendo un auténtico nihilismo moral. Ante semejante propósito surgen inevitablemente muchas preguntas. Si el Estado está al servicio de una sociedad concreta ¿no deben los gobernantes tener en cuenta y favorecer las decisiones y preferencias religiosas y morales de los ciudadanos? ¿Acaso la religión o las religiones libremente profesadas por los ciudadanos no forman parte del patrimonio cultural y espiritual de la sociedad tal como existe en realidad? ¿Acaso los ciudadanos no necesitan una referencia objetiva para encauzar su libertad por los caminos de un progreso auténticamente humano? ¿Es que el legislador no tiene el deber de discernir moralmente lo que verdaderamente favorece el bien común de los ciudadanos?

IGLESIA EN DEMOCRACIA (y II)

En nuestra sociedad está apareciendo con fuerza una corriente de pensamiento político que considera que la democracia crece solamente cuando la religión ha sido eliminada de la vida pública. Para quienes opinan así, la democracia solamente puede realizarse en un clima de estricto laicismo, en el que las instituciones públicas desconocen la vida religiosa de los ciudadanos y ésta pasa a ser una actividad estrictamente privada, sin ninguna consideración por parte de las instituciones públicas ni ninguna influencia en el desenvolvimiento de la vida social y pública. De esta manera volvemos a los planteamientos de los partidos laicistas antes de aquel consenso constitucional que permitió la transición política de manera pacífica y el establecimiento de la democracia.

Este conflicto aparece en la concepción de la escuela pública. Son muchos los que piensan que la escuela pública tiene que ser enteramente laica. La formación moral de los jóvenes queda restringida a una formación para la democracia y la convivencia. Bien está, pero ¿dónde apoyar sólidamente los principios y los valores de la justicia y de la convivencia? El conocimiento y la educación impartida en la escuela tiene que responder a la realidad histórica y existencial de la vida humana, que no es precisamente laica. La imagen laica de la vida es una abstracción y una imposición. Porque la realidad no es así.

Nosotros pensamos que la escuela pública tiene que ayudar a comprender la entera existencia humana, también la vida religiosa. Creemos también que la educación escolar tiene que incluir la necesaria educación para que aprendan a convivir pacíficamente hombres y mujeres de distintas religiones. Por eso la escuela pública tiene que tener en cuenta y reflejar la condición religiosa de la sociedad y de los ciudadanos. Por una razón muy sencilla: el Estado tiene que estar al servicio de las libertades de los ciudadanos. También de su libertad religiosa. Si la mayoría de los ciudadanos quieren una escuela cristiana, la escuela tendrá que responder a los deseos de los padres. Y si hay minorías significativas que la quieran protestante, musulmana o laica, habrá que tener en cuenta también estos deseos, bien sea creando centros públicos distintos para las diferentes religiones o admitiendo en el colegio común un pluralismo intraescolar proporcional al de la sociedad real. Las preferencias de quienes están en el gobierno no pueden ser el último factor determinante de las características de los centros. Un modelo de escuela pública, impuesto desde una ideología, en contra del querer y sentir de los ciudadanos, no sería verdaderamente democrático sino autoritario y sectario.

Esta misma concepción está en el origen de algunas objeciones que se hacen contra la posibilidad de subvencionar las actividades de la Iglesia con dinero público. Si en la vida social concreta está presente la Iglesia por expresa voluntad de los ciudadanos que profesan una determinada religión, no se ve por qué el Estado no puede dedicar fondos a apoyar el ejercicio de esa religión libremente profesada por los ciudadanos. En un barrio determinado no todos los vecinos van al templo católico. Como tampoco van al teatro, al cine, al polideportivo, a la universidad o a las conferencias del ateneo. Pero sí es de interés general que los ciudadanos que quieran puedan participar en esas actividades y tengan donde hacerlo. No hay razones de naturaleza democrática, que prohíban unas posibles subvenciones del Estado a las instituciones religiosas, en la medida en que son libremente queridas y frecuentadas por los ciudadanos. Y no sólo para las actividades humanitarias sino también para el culto en su sentido más estricto.

La cuestión de fondo consiste en saber si la religión, y en concreto la fe cristiana, aporta algo positivo a la vida democrática o significa más bien un peligro que conviene debilitar y alejar en cuanto sea posible. Los laicistas piensan que la religión manifiesta una mente primitiva, poco racional y poco científica, inclinada a las posiciones fundamentalistas y autoritarias, origen de intransigencias y de conflictos, y por todo ello poco favorable para la vida democrática. Los cristianos, en cambio, sabemos que nuestra fe, no del mismo modo todas las religiones, refuerza los principios básicos de la vida democrática, como son, por ejemplo, el valor sagrado de las personas, la igualdad e inviolabilidad de sus derechos, las cualidades fundamentales del matrimonio y de la familia, la justificación de

la autoridad como servicio al bien general, el respeto a la conciencia moral de cada persona, la existencia de un orden moral objetivo reconocido como vinculante para las actuaciones de todos, también en el ejercicio de las diferentes actividades políticas.

Causa perplejidad oír a algunos políticos lamentarse de una pretendida "asimetría" en la configuración religiosa de la sociedad española. Dan a entender que sería más "democrático" que los españoles se distribuyeran en varias religiones, de forma más simétrica y en proporciones más parecidas. Asombra pensar que un gobierno democrático pueda sentirse llamado a modificar el perfil religioso de nuestra sociedad, como la mayoría sociológica de la fe católica fuera una amenaza para la calidad democrática de nuestra convivencia. Este proceder sí que sería directamente contrario a la naturaleza de un Estado no confesional.

Quede bien claro que los católicos podemos vivir en democracia con entera normalidad, sin ocultar nuestra condición de católicos, actuando en todo de acuerdo con nuestra conciencia, seguros de que de esta manera enriquecemos la vida democrática y fortalecemos sus instituciones. De ninguna manera debemos aceptar la idea de que para ser buen demócrata haya que ser relativista en lo religioso y en lo moral, y crítico con la doctrina y las instituciones de la Iglesia. Ni podemos aceptar una visión de las cosas según la cual España, para ser plenamente democrática, tendría que dejar de ser mayoritariamente católica.

En una sociedad democrática, los cristianos, con su vida, hacen presente la sabiduría y la bondad de Dios y ponen de manifiesto la fecundidad social y humanizadora de sus dones.. Ellos han de ser el rostro elocuente de la Iglesia en la nueva sociedad, y son también la mejor contribución de la Iglesia al bien común y al buen funcionamiento de las instituciones democráticas. Para ello es necesario y suficiente que vivan de verdad arraigados en la persona y en el mensaje de Jesús, que sientan el gozo de comunión católica, que practiquen el mandamiento del amor fraterno en las diversas situaciones de la vida social, que iluminen y valoren la vida de cada día con la luz de la fe y apoyen con sus actividades y sus votos las propuestas que les parezcan más favorables para el bien común. Este es, hoy, el reto de los católicos españoles, un gran reto, exigente y estimulante.

Mons. Fernando Sebastián Aguilar

Educar, tarea hermosa y urgente

En ciertos estilos de pensamiento se concede tanta importancia a los condicionantes sociales, que se atribuye más protagonismo a la sociedad que a las personas. Esta manera de pensar no es muy compatible con la visión cristiana de nuestro ser personal. ¿Qué

valor tendría una vida personal que fuera simplemente producto de la sociedad que le rodea? ¿De dónde podría venir esta sociedad omnipotente? En la fiesta de Epifanía quedó promulgado en nuestra Iglesia el Directorio de Pastoral Familiar. Hoy quiero ofrecer unas reflexiones complementarias acerca de la importancia y las exigencias de una verdadera educación.

Los cristianos tenemos una idea humilde y realista de nuestra libertad. No somos "creadores" de nuestra vida. Dios es el único creador. Su Sabiduría y su Amor son nuestra más profunda verdad. El nos ha hecho libres, de modo que, dentro del marco de la naturaleza y de la historia, sí seamos hacedores y responsables de nuestra vida. En cierta medida, todo nace de nosotros, por eso el mundo es histórico, maleable, tarea y responsabilidad nuestra. Hoy, en nombre de una mal entendida libertad y de una engañosa felicidad, se nos invita a vivir desentendidos de nosotros mismos, entregados a una espontaneidad que termina sometiéndonos a lo menos personal y menos humano de nosotros mismos y de los demás. Detrás de todo ello puede estar no una verdadera libertad, sino precisamente el miedo a ser verdaderamente libre.

Para ser libre hay que aprender a pensar, a elegir el bien verdadero en la vida concreta, hace falta crearse un proyecto de vida que responda a la verdad de nuestro ser en una comunión de benevolencia con los demás y con la creación entera. Y para llegar hasta aquí, desde las primeras manifestaciones de nuestra conciencia, necesitamos la ayuda de otras personas en las que podamos confiar, que quieran transmitirnos su experiencia vital y nos ayuden a aprender la sabiduría suprema del ser hombre.

Esto es exactamente el objetivo de la educación. Educar no es simplemente enseñar cosas útiles, sino ayudar a aprender a vivir en la verdad y en el bien, con amor, esperanza y perseverancia. Educar es ayudar a conocerse, a poseerse, a hacerse cargo de lo que es nuestra vida en el mundo para ser capaces de desarrollarla lo mejor posible, hacia adentro y hacia fuera, en la sinceridad de la propia conciencia y en el complejo entramado de relaciones interpersonales en que vivimos.

La verdadera educación sólo se puede llevar a cabo en el marco de una relación de amor y confianza que sea de ida y vuelta entre educador y educando. Por eso los primeros educadores, los imprescindibles educadores, son los padres. Nadie entra tan pronto y tan hondamente en nuestro interior como nuestra madre y nuestro padre, cada uno a su manera, con sus palabras, su cariño, sus alabanzas o correcciones. Sólo el amor verdadero e incondicional favorece la comunicación y hace posible una influencia profunda sin coacción, en un proceso de creciente libertad.

En la organización actual de la vida familiar no hay muchas facilidades para educar. Los padres conviven poco con los hijos, no hay tiempo para la intimidad, los hijos crecen en otras manos desde muy temprano, los personajes ficticios de la TV desplazan la verdad del padre, de la madre y de los hermanos. Y sustituyen una influencia por otra infinitamente menos amorosa y por eso mismo menos verdadera. El amor verdadero que quiere educar, no da siempre la razón sino que intenta ayudar pacientemente a descubrir la verdad de las cosas y orientar nuestra libertad por los caminos de la verdad, del bien y

del verdadero crecimiento. Halagar, dar siempre la razón, no negar nunca nada, puede ser una forma muy cómoda de no complicarse la vida, pero en el fondo es una secreta renuncia al verdadero amor.

Sin esta solicitud prudente y bien proporcionada, los niños y los jóvenes crecen en una peligrosa orfandad espiritual. Con psicología de huérfanos y de hijos únicos. Actitudes tan profundas como el amor a la verdad, la responsabilidad de la propia vida, la apertura respetuosa y benevolente hacia los demás, no aparecen espontáneamente, ni se ven hoy especialmente favorecidas por el ambiente. En estos momentos resulta especialmente urgente ayudar a los jóvenes a entender y educar su afectividad, su ser masculino o femenino, de manera que la sexualidad quede incorporada y humanizada dentro de un proyecto personal de vida. El desprestigio de la castidad denuncia una grave carencia de nuestra educación. Algunos se reirán de esta afirmación. El tiempo y la experiencia pondrán las cosas en su sitio.

Una buena educación sólo termina cuando el educando consigue tener ante sí un ideal concreto de vida, un referente existente, con el que se pueda establecer una relación personal y verdadera. Para los cristianos este referente vivo y operante, imprescindible, es Jesucristo, ideal absoluto, hombre perfecto y Dios verdadero para nosotros. Por lo cual, pensando y hablando en cristiano, no hay verdadera educación si los padres, con la ayuda de otros educadores, no son capaces de llevar a sus hijos al descubrimiento, la elección y la estima de Jesucristo como modelo y norma viviente de su pensamiento, de sus deseos y de sus acciones.

La verdadera educación sólo se logra por el camino de la trasferencia afectiva y de la imitación amorosa. Por eso si los padres no viven ante sus hijos como cristianos practicantes y consecuentes, no podrán ofrecerles una educación completa y con firmes fundamentos. Las deficiencias de los padres en la práctica sacramental, en la vida moral, en sus relaciones con otras familias cristianas, en una buena información católica, en todo lo que es un clima cristiano dentro de casa, van a provocar debilidades y vacíos que nadie podrá llenar. Es un deber del Obispo invitar a los padres jóvenes, más o menos cristianos, a reflexionar sinceramente sobre esta cuestión.

El acierto en la educación es un asunto de primera importancia para el bien de las personas, de la Iglesia y de la sociedad en general. La Iglesia, los sacerdotes, los educadores, tenemos que invitar y animar a los padres cristianos a asumir con plena responsabilidad y fortaleza su papel de primeros e insustituibles educadores de sus hijos, en verdadera humanidad y auténtica vida cristiana. Este debe ser el primer compromiso de una familia cristiana y su mejor aportación a la Iglesia y a la sociedad. Y esta será su mayor alegría. Con la ayuda de Dios y la de todos los que creemos en la paternidad de Dios.

25 de febrero de 2004

+ Fernando Sebastián Aguilar

Arzpo. Pamplona, Obpo. Tudela

El laicismo que viene (I y II)

El Señor Presidente del Gobierno nos anuncia leyes "progresistas, laicas y modernas". ¿Qué son leyes progresistas? Y ¿cuáles son las verdaderamente modernas? Esto de ser más o menos moderno es muy relativo y no da garantías de nada. Tan moderna es la bomba atómica como la Sociedad de Naciones. Parece más bien que lo que nos interesaría a los españoles es que el gobierno promoviera leyes inteligentes, prácticas, justas, capaces de favorecer verdaderamente el bien auténtico y general de los españoles.

En principio, todas las leyes que salen del Parlamento, son leyes laicas, es decir, promulgadas por una autoridad civil, no sagrada, sin ninguna pretensión trascendente. El Parlamento no es el Sinaí. Afortunadamente. Leyes laicas son también las que proceden de una mentalidad laica, o más bien laicista

Seguramente el Señor Presidente se refería a leyes elaboradas, aprobadas y promulgadas con una visión laica de la sociedad y del hombre, es decir, sin referencia a Dios, sin tener en cuenta la ley de Dios, incluso sin tener en cuenta la fe en Dios que puedan tener algunos ciudadanos, pocos o muchos. Eso sería tanto como anunciarnos leyes discriminatorias, que se ajustan a la mentalidad de unos y no tienen en cuenta la mentalidad de otros, que favorecen a los que no creen en Dios e ignoran a los que sí creen en El y quieren vivir de acuerdo con su voluntad.

Según esto, al prometernos leyes laicas, el señor Presidente puede estar anunciando leyes que no tengan en cuenta la ley de Dios, ni las exigencias de la moral natural, leyes que favorezcan la concepción laica de la vida, según la cual no hay ningún ser creador, sino que somos hijos del azar, y por tanto dueños absolutos y únicos responsables de nuestra existencia, sin que pueda haber ningún valor absoluto ni tengamos que dar cuentas de nada ante nadie. Estamos solos en el mundo y entre todos tenemos que ir modelando nuestra humanidad como mejor nos parezca. No hay referencias morales que orienten nuestra vida, la opinión pública, el consenso, y en última instancia la conveniencia de los grupos más influyentes son las únicas fuerzas que de verdad rigen nuestra vida. No tenemos raíces firmes ni rumbos orientadores.

Parece que nuestros gobernantes consideran un bien importante para España y para los españoles, el ir prescindiendo de cualquier influencia religiosa en las leyes y por tanto en la configuración de las relaciones sociales entre nosotros y de los bienes que en nuestra convivencia podamos encontrar. Quieren una España laica, en la que la religión sea, a lo más, una afición privada de algunos ciudadanos, tolerable sólo en la medida en que no pretenda aparecer ni ser tenida en cuenta en la vida pública, en las leyes, en la cultura, en los comportamientos, en los usos y costumbres, en los criterios morales y normativos de

nuestras conductas. No se trata sólo de impedir que los eclesiásticos influyan en la vida política, se trata más bien de que no influyan tampoco las convicciones religiosas de nadie, ni siquiera de los políticos. Esto es tanto como amordazar las conciencias, destruir la fuerza vital de la religiosidad y de la fe.

Ante este propósito a los creyentes se nos presentan muchas dificultades. Las leyes tienen que responder al conjunto de la sociedad, a la voluntad y a las creencias de los ciudadanos, y no a las opiniones particulares de los gobernantes. Un gobernante puede ser ateo, como un partido puede ser partidario del agnosticismo, pero no tienen por qué tratarnos a los demás como si también lo fuésemos, y menos todavía utilizar los recursos del poder político para convencernos de su ateísmo. Tampoco sería justo lo contrario. Si en España hay treinta millones de ciudadanos que creen en Dios ¿es justo que a la hora de legislar no tengan en cuenta nuestras creencias y sí tengan en cuenta únicamente las creencias de los demás? Eso no es gobernar para el bien de todos.

Y yendo más al fondo de la cuestión, hay que preguntar por qué la fe de cada uno no puede influir en sus concepciones o actuaciones políticas. En la sociedad democrática cada uno puede manifestarse como es, todos somos iguales ante las leyes y todos tenemos el mismo derecho a intervenir en la vida pública según nuestras propias convicciones, respetando los derechos y la libertad de los demás. La fe religiosa es parte esencial de la mentalidad del creyente y de la cultura de los pueblos. No se puede actuar como si no existiese, ni se la puede recluir a la vida puramente privada, sin mutilar la vida real de los ciudadanos, sin perturbar el patrimonio cultural de la sociedad, sin traspasar los límites y las atribuciones de una autoridad justa y justamente ejercida.

Recientemente el Señor Presidente nos ha dicho que él no permitirá que nadie imponga a los demás sus creencias morales. Afirma que él respeta el orden moral, pero que el orden cívico se regula por ley en el Parlamento. Frases contundentes. Pero a lo mejor esta contundencia es más aparente que real. Porque no se trata de imponer las creencias morales de nadie, sino de exigir a los legisladores que, por el bien de los ciudadanos, respeten en sus actividades legislativas, las exigencias de un orden moral objetivo, inscrito en la naturaleza del hombre y formulado suficientemente por la recta razón a lo largo de la historia. Es cierto que el orden cívico se regula por ley en el Parlamento. Nadie lo discute. Pero los parlamentarios no son creadores del bien y del mal, no pueden legislar como les convenga, si quieren ser justos tienen que actuar según una ley moral superior y anterior al Parlamento, que fundamenta objetivamente los derechos de los ciudadanos a cuyo bien general las leyes deben ordenarse. Sin el respeto al orden moral objetivo la mejor democracia degenera en tiranía.

Por otra parte, la mentalidad laicista no tiene legitimación ni teórica ni práctica. Teóricamente la existencia de Jesucristo y la validez de su testimonio sobre la existencia y la providencia misericordiosa de Dios tienen tanto fundamento, al menos, como la opinión contraria. En una sociedad donde haya cristianos y no cristianos, creyentes y ateos, un gobierno que quiera ser justo con todos los ciudadanos, no puede identificarse con ninguna de las dos partes. La confesionalidad religiosa y católica no puede ser

sustituida por la confesionalidad contraria de la militancia atea. El progreso no consiste en sustituir una confesionalidad por otra, sino en adoptar el camino de la no confesionalidad, bien entendida y lealmente aplicada, como neutralidad positiva del gobierno en materia religiosa. Si nadie puede imponer un orden moral objetivo, ¿es que el gobierno laicista puede imponernos su permisivismo moral? ¿Es que van a ser los grupos de presión los que determinen los criterios y las actuaciones del Parlamento?

Dicho con todo respeto, los cristianos pensamos que este propósito de gobernar con leyes laicas no tiene fundamento teórico serio, ni es verdaderamente progresista, sino que supone un retroceso a tesis y formas ya superadas. A muchas personas, incluso a algunos cristianos, les parece normal que las actividades religiosas de los ciudadanos no se puedan financiar con fondos públicos. Es cierto que las actividades religiosas no son de todos, pero tampoco lo son el deporte, ni el teatro, ni el cine, ni otras muchas cosas que se financian con dinero público sin que nadie lo discuta. Volvemos a la misma cuestión de siempre, el Estado y la autoridad política tienen que aceptar sinceramente que la fe religiosa es un derecho de los ciudadanos, cuyo ejercicio cualifica la vida y las actividades de la persona, enriquece el patrimonio cultural de la sociedad y facilita la convivencia justa y pacífica de los ciudadanos. O dicho de otra manera, el ejercicio de la libertad religiosa de los creyentes, forma parte del bien común que el gobierno debe proteger y fomentar. Si esto es así, ¿por qué hay que ignorarla y dejarla fuera de la actuación positiva del gobierno en igualdad de condiciones con otras muchas actividades espirituales y culturales de los ciudadanos? ¿Por qué hay que excluir la enseñanza de la religión en el programa escolar? ¿Por qué hay que prohibir los signos religiosos en los centros públicos y comunes? ¿A quién ofenden? ¿A quién hacen daño? Ojalá nuestros gobernantes encuentren tiempo para pensar un poco más en estas cuestiones.

EL LAICISMO QUE VIENE (y II)

Los católicos españoles sabemos lo que es vivir con un gobierno de preferencias laicistas. En el momento presente, los protagonistas de esta oleada laicista parecen ignorar algunos hechos recientes muy importantes. Cuando presentan la Iglesia católica como poco adaptada a las exigencias de la democracia, no tienen en cuenta la renuncia de la Iglesia y de los católicos españoles al confesionalismo católico, a favor de la reconciliación y de la igualdad de todos los ciudadanos. Y olvidan también que la Constitución se construyó a partir de un consenso social uno de cuyos elementos era el entendimiento entre creyentes y no creyentes, gracias al concepto de no confesionalidad aceptado por todos. Implantar ahora un confesionalismo laicista sería negar aquel consenso constitucional y volver a la situación absurda y peligrosa de las dos Españas.

Es necesario que entre todos hagamos lo posible para encontrar de nuevo aquel espíritu de respeto y sincera voluntad de convivencia que hizo posible la transición política y que resulta indispensable mantener para garantizar la serenidad y la estabilidad de nuestra sociedad. En este escrito me dirijo principalmente a los cristianos y por eso intentaré

responder a esta pregunta clave: ¿cómo tenemos que actuar los católicos en estas circunstancias?

1. Mi primer consejo es simplemente el consejo tantas veces repetido por el señor a sus discípulos, “No temáis”. El está con nosotros. Ha vencido al mundo. Su victoria es también la nuestra. Nuestra victoria es la fe. No perdamos la confianza en la providencia de Dios, fuerte y misericordiosa. La Iglesia ha vivido siempre entre dificultades y los cristianos han padecido con frecuencia por presentarse y actuar como discípulos de Jesús. Estos sufrimientos nos purifican y fortalecen. Recordemos las palabras de San Pablo, “la debilidad de Dios es más fuerte que la fuerza de este mundo; la locura de Dios más sabia que la sabiduría del mundo”. “Nos basta la fuerza de Dios, de modo que cuando somos débiles, si confiamos en El, entonces es cuando somos más fuertes”. Que las argumentaciones del laicismo no nos hagan dudar de la verdad y del valor de nuestra fe ni de las instituciones y actuaciones de la Iglesia. No nos dejemos paralizar por la inseguridad o por el miedo. No nos avergoncemos del evangelio. No nos desanimemos por ser pocos o por quedar excluidos de las zonas de poder. Nuestra fuerza está en la fuerza de su palabra y de su vida. Precisamente en estas circunstancias es cuando más tenemos que anunciar con sencillez y fidelidad el mensaje de Jesús, conservado y actualizado continuamente por la Santa Madre Iglesia. Este es el mejor servicio que podemos hacer a nuestros conciudadanos. Esta es nuestra misión y nuestra primera obligación. Es la hora de la fidelidad y de la fortaleza. La hora de los testigos.

2. La primera condición para llegar a tener una suficiente influencia moral es vivir en conformidad con nuestra fe. Queremos ser discípulos de Jesús. Y El redujo su mensaje a dos mandamientos bien sencillos: Amar a Dios como Padre nuestro que es, y al prójimo como a nosotros mismos. Y esto de manera efectiva, visible, realista. La fuerza de la Iglesia no está en los instrumentos técnicos ni en las estrategias de opinión que otros utilizan. La fuerza de la Iglesia está en la fe, en la piedad, en la ejemplaridad de los cristianos. Si vivimos de verdad nuestra fe, el testimonio de nuestra vida aclarará muchos malentendidos y más tarde o más temprano convencerá a los hombres y mujeres que buscan la verdad. Comencemos por asegurar la Misa de los domingos. La marcha de los acontecimientos nos está pidiendo una clara definición de nuestra vida. En torno a la Misa dominical tiene que desarrollarse la vida espiritual de cada uno, la oración diaria, el esfuerzo por vivir en gracia de Dios, la celebración sacramental del arrepentimiento y del perdón. Y con la piedad personal, la comprensión y el ejercicio de la vida matrimonial y familiar según la voluntad de Dios, manifestada por Jesucristo y anunciada por la Iglesia. La familia cristiana, estable y fecunda, es signo elocuente de la fuerza humanizadora y santificadora del amor de Dios, presente y actuante en las raíces del amor humano. A partir de aquí podremos ofrecer el testimonio de una vida sobria, alegre, justa, generosa, amante y defensora de la vida y del mundo, sin desmayos, que busca de verdad el Reino de Dios y el bien de los hermanos, sin quedarse en apariencias engañosas o en intereses oportunistas. La verdad de Dios, respaldada por el testimonio de una vida sincera y santa, acaba abriéndose camino en todos los corazones Un verdadero testimonio de vida cristiana requiere la unidad en la fe, en la aceptación integral y equilibrada del evangelio de Jesús, tal como lo han vivido los santos, como lo anuncian y predican los pastores de la Iglesia, en comunión espiritual y visible con el Papa. La disidencia, las divisiones, las

condescendencias injustificadas, debilitan la credibilidad del evangelio y dan argumentos a quienes, de una manera o de otra, pretenden ocultar la luz que ha venido a este mundo. En cambio, el testimonio visible de una vida santificada y sosegada por el Espíritu de Dios, puesta de verdad al servicio de los demás, vivida en una comunión cercana y universal, gozosa y esperanzada, serena y operante, en este mundo nuestro tan egoísta y dolorido, será la mejor apologética y el argumento más convincente.

3. En la respuesta al laicismo es importante que sepamos centrarnos en lo fundamental. No se trata de si los curas y los obispos mandamos mucho o poco, Ni resolveríamos nada con una Iglesia más tradicional o más moderna. La cuestión de fondo está en saber si hay Dios o no, si nuestra vida está presidida por un Alguien original, creador y providente, del cual nos habló Jesucristo de manera definitiva, o vivimos solos en el mundo, como dueños únicos y exclusivos de nuestra vida personal y colectiva. Lo que de verdad se debate en nuestra sociedad, aunque no se formule claramente, es, si para vivir auténticamente nuestra condición humana, tenemos que tener en cuenta la presencia del Dios de Jesucristo cerca de nosotros, o más bien hemos de prescindir de cualquier referencia religiosa como perteneciente a un estadio anterior del desarrollo humano. Centremos nuestro esfuerzo en ofrecer a nuestros conciudadanos la posibilidad de conocer a Dios mediante el testimonio de Jesús, y de aceptar su providencia, no como una amenaza para nuestra libertad, sino como la tierra firme que nos permite construir una vida verdaderamente personal y espiritual, en libertad y justicia, en amor fraternal y esperanza de eternidad. Anunciemos con humildad y claridad, con honestidad y respeto, nuestra manera de entender las cosas. No queremos imponer nada a nadie, pero tampoco podemos callar el evangelio de Jesús, ni podemos ocultar los signos de la presencia de Dios entre nosotros. Invitemos a los hombres y mujeres de buena voluntad a buscar con nosotros la verdad de nuestra humanidad en Jesucristo, como clave definitiva para la comprensión y el desarrollo de nuestra vida. Confiemos en la buena voluntad de los que viven fuera de la Iglesia. No neguemos a nadie la posibilidad de llegar al conocimiento y adoración del Dios de Jesucristo. Todos son hijos suyos. Por todos murió Cristo y a todos les llega la asistencia del Espíritu Santo. Esperemos con tranquilidad la hora de Dios. Si la luz de Dios vuelve a brillar en los corazones de los hombres y en el corazón de nuestra sociedad, todo resultará claro y aceptable. Sin esta aceptación cordial de Dios como fundamento y centro de la vida, ni la moral natural, ni las enseñanzas de la Iglesia ni la vida de los cristianas alcanzarán el reconocimiento y la estima que merecen.

4. Cuanto queda dicho son actuaciones puramente religiosas y en cierta manera internas a la vida de la Iglesia. Pero a la vez que miembros de la Iglesia, los cristianos somos miembros de la sociedad, ciudadanos como los demás, con los mismos derechos y las mismas obligaciones. Y es lógico que pretendamos influir en la marcha de los asuntos públicos y comunes según nuestras convicciones personales y comunitarias. Todos los miembros de la sociedad tienen que procurar el bien común según sus posibilidades personas e institucionales. También los cristianos. Y por supuesto, como todos los demás, según nuestra conciencia y nuestras propias convicciones. Es un derecho y una obligación. Dicen que si la Iglesia quiere influir en la política. Evidente. Al menos como cualquier otra institución. Pero la influencia de la Iglesia en la vida política no es de naturaleza política, sino eclesial, es decir, de naturaleza religiosa y moral. La Iglesia

influye en la vida social y política, según su propia naturaleza, con sus actividades propias y, por supuesto, respetando las normas civiles comunes, legítimas y justas. Anunciando la doctrina de Cristo, educando las conciencias y animando a sus fieles a vivir santamente, la Iglesia influye en el comportamiento global de las personas, y de esta manera influye también en el ejercicio de sus actividades profesionales y en sus actividades sociales, públicas y políticas. Es cierto que la Iglesia, como comunidad religiosa que es, no interviene como tal en el desenvolvimiento técnico y directo de la vida política, pero sí interviene libremente en la formación de la conciencia social y moral de las personas que luego actúan en la vida política. La vida política, en su conjunto, la de los votantes y la de los dirigentes, es una actividad humana, personal y libre, cuya legitimación moral está en la promoción y defensa del bien público. Como actividad humana, toda acción política tiene que ser moral y justa y esta justicia no le puede venir en última instancia de sí misma, ni de los consensos circunstanciales o de las presiones de un grupo determinado, sino que le ha de venir de la conformidad con una referencia objetiva, ya sea de naturaleza religiosa o simplemente ética, que vincula la conciencia de todos los hombres, también de los políticos, y que radica en el ser mismo del hombre, de cada persona, considerado como creatura de Dios o como realidad última en el orden práctico a la que se le reconoce un valor absoluto. El reconocimiento de esta referencia moral es la garantía del respeto a la persona y a la sociedad, cuyos derechos no provienen de las instituciones políticas, sino que son anteriores y superiores a todas ellas, fundados en su propio ser y, para nosotros los creyentes, en la sabiduría y el amor de Dios. Un poder político, ejercido sin el reconocimiento de una norma moral objetiva, es un peligro gravísimo para el bien de la sociedad. Basta con repasar la historia del siglo pasado para comprenderlo. La Iglesia contribuye de forma importante a la clarificación y fortalecimiento de esta conciencia moral de los ciudadanos que quieren escucharla. No impone sino que propone. Y luego cada persona, también los cristianos, actúan en consecuencia. Así es como ella contribuye al bien común, también al bien común temporal y político, dentro de un marco legal estrictamente democrático. La lástima es que hoy, en España, muchos cristianos no actúan en la vida profesional y política de acuerdo con las exigencias de la fe. Decir esto no es volver a fórmulas superadas de clericalismo o de confesionalidad, no es fruto de añoranzas inconfesadas de épocas pasadas. Es simplemente animar a los cristianos a ofrecer a la sociedad los bienes de naturaleza moral y temporal que nosotros hemos descubierto gracias a la iluminación de la fe y a la primacía del amor al prójimo como norma suprema de comportamiento en el conjunto de nuestra vida personal, familiar, profesional, cultural y política. ¿Hay en esto algo contra las leyes de la democracia?

Mons. Fernando Sebastián Aguilar

Más gimnasia, menos religión

Parece que el Sr. Rodríguez Zapatero se ha manifestado partidario de aumentar el tiempo dedicado a la gimnasia en los centros docentes y disminuir el que se dedica a la enseñanza de la religión. No tengo nada contra la gimnasia. Lo que no entiendo es por qué hay que favorecerla a costa de la religión, qué contraposición hay entre una y otra. Dejando aparte los detalles, vale la pena reflexionar un poco sobre lo que esto significa.

Parece que el Partido Socialista en vez de avanzar hacia una mentalidad más democrática, está volviendo a las antiguas posiciones del anticlericalismo y de la intolerancia. Es verdad que los socialistas no aprobaron el reconocimiento de la libertad de enseñanza para la Iglesia contenido en los Acuerdos entre la Santa Sede y el Estado español. Pero sí aceptaron esta misma libertad tal como está descrita y reconocida en el artículo 27 de la Constitución. No sin dificultades, las cosas marcharon medianamente bien durante los largos años de los gobiernos socialistas. ¿Por qué ahora vuelven a amenazar con el recorte de las clases de religión en los centros públicos? ¿Querrán también suprimir la enseñanza concertada y echar de la escuela pública las clases de religión como desearían hacer otros partidos de izquierda?

Detrás de estas posiciones siguen vigentes dos ideas que merecen un buen debate público, con serenidad y claridad. La primera es que el Estado, para ser neutral, debe excluir la religión de las instituciones y de las actuaciones públicas. La segunda, más escondida, es una visión negativa de la religión como algo irracional y pernicioso.

Vayamos con la primera. Un Estado que no quiere reconocer las opciones religiosas de los ciudadanos ¿puede considerarse del todo democrático? Un Estado aconfesional no es un Estado que está contra la religión, sino un Estado no beligerante en cuestiones religiosas, que no hace suya ninguna confesión religiosa, pero que reconoce y favorece la libertad de los ciudadanos para profesar, practicar y exponer públicamente sus convicciones y preferencias religiosas. Así es como está descrito en el artículo 16 de nuestra Constitución. Si ahora esta aconfesionalidad se quiere convertir en la reclusión de la religión al ámbito de lo privado, bajo un régimen de simple tolerancia o ignorancia, con la imposición del laicismo en todas las actividades públicas, nos estaríamos alejando de los consensos constitucionales y regresando a posturas autoritarias y discriminatorias. Un Estado aconfesional no impone ninguna opción religiosa, sino que se limita a valorar positivamente la religión como un factor socialmente positivo y favorecer las opciones religiosas de los ciudadanos, en proporción a su implantación y a su significación histórica. Si en una ciudad aparece un grupo suficiente de musulmanes que pide enseñanza coránica para sus hijos, los católicos apoyamos esa petición. Pero si el 80 % de las familias españolas piden enseñanza del catolicismo para sus hijos, negársela es un reflejo autoritario y discriminatorio.

Y vamos a la segunda. Para los cristianos y las personas enteradas en estas cuestiones, la fe religiosa es un ejercicio insigne de libertad. El respeto a las diversas posiciones posibles no obliga a reconocer que todas tengan el mismo valor objetivo. El respeto a la libertad religiosa necesita el complemento de la obligación moral de buscar la verdad. La

humanidad avanza a medida que descubre la verdad del mundo, la verdad integral de nuestra vida, también en la dimensión religiosa de nuestra existencia. La afirmación de la existencia y de la providencia de Dios tiene un serio fundamento racional que todos pueden percibir y aceptar. La verdad histórica de Jesucristo sigue siendo una interpelación para cualquier persona enterada y honesta. El valor humanizador del ideal cristiano de vida, vivido con coherencia, es un argumento al alcance de todos difícilmente rechazable. Es explicable que en la larga historia del cristianismo haya habido errores y pecados. Pero lo que aquí se ventila no es la coherencia de los cristianos, sino la legitimidad intelectual y el valor humanizador del cristianismo en sí mismo, de la doctrina y de la misma persona de Jesús.

No sabe uno por qué, en estas últimas semanas la intolerancia y la agresividad contra la Iglesia y la doctrina católica ha alcanzado niveles sorprendentes. Algunos lo explican como una estratagema de las propagandas electorales. Prefiero no aceptar esta explicación. Prefiero unos dirigentes políticos que hablen con verdad en la difusión de sus programas y en la captación de los votos. Prefiero unos dirigentes políticos que respeten sinceramente la madurez de los ciudadanos y sus convicciones religiosas. Si hay un 80 % de ciudadanos que se manifiestan como católicos, ¿por qué nos ofrecen un proyecto de vida anticatólico y laicista? Si la mayoría de las familias españolas quieren que sus hijos reciban enseñanza de la religión católica en los centros públicos, ¿por qué no respetan, si es que no quieren apoyarlo, este deseo de los ciudadanos? No hay duda de que los políticos han hecho sus cálculos. Ellos creen que sus posiciones laicistas les van a dar votos. A lo mejor los católicos tenemos alguna culpa en esta situación.

En los tiempos de la transición política, la Iglesia católica apostó fuertemente a favor de la democracia. Honestamente hay que reconocer que sin esta decisión de la Iglesia española, en estrecha comunión con la doctrina conciliar y la Iglesia de Roma, las cosas hubieran sido bastante más difíciles. Pues bien, desde entonces la Iglesia no ha negado nunca su decisión a favor del ordenamiento democrático de la vida política. Los católicos, obispos, sacerdotes, religiosos y fieles seglares, queremos vivir como Iglesia libre en una sociedad libre, en un Estado sinceramente democrático. Los católicos no debemos entrar en el juego de los conflictos y las incompatibilidades. Nos limitamos a reclamar serenamente nuestros derechos civiles como cualquier otro ciudadano. Si somos capaces de mantener la actitud de consenso que hizo posible la transición, otras muchas cosas serán posibles y podremos esperar un futuro próspero y pacífico. En cambio, si algún grupo influyente y poderoso se empeña en activar las antiguas posturas de rechazo e intolerancia, sobre todo si estas posturas llegaran a condicionar o configurar las actitudes y decisiones de los gobernantes, podríamos poner en peligro cosas importantes. Vale la pena que todos lo pensemos seriamente.

13 de febrero de 2004

+ Fernando Sebastián Aguilar

Arzpo. Pamplona, Obpo. Tudela

La buena noticia de la Familia

Hace ya tiempo que está en marcha una pretendida liberación sexual que pretende cambiar nuestra manera de pensar de y está modificando profundamente los usos y hasta la configuración demográfica de nuestra sociedad.

En este movimiento, hay, sin duda, muchos elementos positivos que nos ayudan a comprender mejor la sexualidad humana y a vivirla con más autenticidad. Pero, camuflados con el atractivo engañoso de una libertad omnímoda, se difunden criterios morales, usos sociales y disposiciones legales que no son conformes con la verdad del hombre ni con la ley de Dios, y a la larga perturban y deforman gravemente la vida de las personas, de las familias y de los pueblos.

En resumidas cuentas se quiere hacer de la sexualidad un instrumento más de diversión y de placer, sin valoración moral alguna, objeto de consumo, bien explotado por intereses mercantilistas. La sexualidad humana es presentada como algo cerrado en sí mismo, sin conexión con la transmisión de la vida, ni con el matrimonio y por fin hasta del amor interpersonal. De este modo la vida sexual se vacía de su carga de humanidad, y se convierte en un puro juego, en el cual cada uno disfruta de su propio cuerpo y del cuerpo del otro, sin necesidad de entrar en comunicación espiritual con la otra persona, y mucho menos de llegar a un compromiso de amor interpersonal y estable. Una concepción privada de la dignidad propia de la sexualidad humana, contraria a la ley de Dios y a la verdadera naturaleza de la sexualidad y de las relaciones humanas.

Es indudable que esta forma de entender la sexualidad humana, con el trasfondo de una concepción mitificada y falsa de la propia libertad, afecta profundamente a la comprensión de la familia. Por eso para los cristianos está siendo una urgencia de primera importancia clarificar, reforzar y anunciar de manera positiva y convincente la idea cristiana de familia, apoyada en la experiencia de siglos, en las conclusiones de la mejor antropología y en la revelación de nuestro Señor Jesucristo.

En un primer momento los cristianos se pudieron sentir desconcertados por este cambio de mentalidad. Muchos piensan todavía que la Iglesia tiene que callar y rectificar en materia de moral sexual. La verdad es que en estos momentos, la Iglesia se está convirtiendo en la mejor defensora de la verdad de la familia, como lo es también de la vida humana y del derecho a la vida de los niños no nacidos, los embriones humanos y los enfermos terminales. Nos critican como si fuéramos anacrónicos por defender integralmente la humanidad del hombre frente a la invasión desconsiderada del hedonismo y del mercantilismo.

El conjunto de la revelación cristiana nos ayuda a descubrir la verdad profunda y la admirable belleza del matrimonio y de la familia. El hombre y la mujer asumen un compromiso de amor que les une definitivamente para ayudarse mutuamente y

complementarse en la admirable vocación de transmitir la vida y educar a sus hijos. El amor de Dios al hombre, la entrega de Cristo por su Iglesia, la respuesta de amor y fidelidad de la Iglesia al amor de Cristo, es la referencia, la fuente y el modelo del amor entre el varón y la mujer, entre los padres y sus hijos. La familia humana, fundada sobre el matrimonio estable y santo, es el reflejo en el mundo de la vida de Dios uno y trino, el mejor argumento en favor de su amor y de la plena humanidad de su salvación.

La familia aparece así como la sociedad básica en la que hombre y mujer aman y se sienten amados con un amor verdadero, cada vez más generoso y más santo, más parecido al amor vivificante de Dios, que es a la vez el verdadero hogar donde tenemos que nacer y el ambiente indispensable para crecer espiritualmente sin temores ni frustraciones.

Esta visión positiva y entrañable de la familia no es una leyenda sin fundamento ni una imposición insoportable. El amor misericordioso y fiel de Dios, metido en la carne de nuestra historia gracias a la vida y al sacrificio de N.S. Jesucristo, es la fuente secreta de donde mana la vida verdadera del matrimonio y de la familia.

Por eso hoy nosotros, con plena confianza, como prueba de agradecimiento a Dios y ejercicio de nuestro amor con los hermanos, proclamamos la verdad y la belleza del matrimonio y de la familia tal como se comprende y se vive en la Iglesia por los verdaderos cristianos, matrimonio fiel y estable. familia fecunda y generosa, en la que los hijos son la mejor riqueza de los padres, un verdadero don de Dios y no una carga o incompatible con la felicidad de los esposos. El amor verdadero y generoso es la puerta por la que se llega a la felicidad y el clima en el que crece y se multiplica.

No hay otra institución humana tan beneficiosa para la sociedad como esta familia estable y fecunda. Comienza ahora tímidamente un movimiento de apoyo a la familia desde las instituciones públicas. Queda todavía mucho camino por recorrer. Es preciso que los educadores, los hombres de la opinión pública, los gestores de la vida pública apoyen mucho más decididamente una institución que es la base de la salud moral y espiritual de las personas y de la sociedad entera.

En este asunto tenemos graves problemas pendientes en el plano de la cultura y del ordenamiento de la vida pública. Temas como la estima social de la fidelidad y de la fecundidad matrimoniales, una política del suelo y de la vivienda que favorezca el desarrollo de la vida familiar, el reconocimiento social y el apoyo económico del trabajo de la mujer en la crianza y educación de los hijos como un trabajo de verdadero interés social, son cuestiones que están pidiendo una revisión de nuestros usos sociales y políticos, la puesta en marcha de iniciativas innovadoras que marquen un progreso verdadero en el camino de la verdadera libertad y el bienestar humano e integral de las personas.

El Señor y la Virgen María bendigan a nuestras familias y les den sabiduría y fortaleza para vivir con seguridad y alegría su vocación humana y cristiana, su camino compartido

hacia la perfección en el amor y en la generosidad que nos acerca a Dios y nos prepara para la vida eterna.

+ Fernando Sebastián Aguilar

Arzpo. Pamplona

IDEAS SOBRE LA ENSEÑANZA DE LA RELIGIÓN

Desde hace meses estamos soportando un ataque casi permanente contra las clases de religión en la escuela pública.

Esta campaña, porque se trata de una verdadera campaña, se apoya en algunos hechos ocasionales. El malestar de algunos profesores que no han sido propuestos para continuar su trabajo, algunas pequeñas anomalías en el funcionamiento de alguna Delegación o incluso de alguna Administración pública en relación con algún otro Profesor etc.

No podemos ser ingenuos. Hay otras razones más influyentes, hondas y permanentes. La verdad es que la izquierda española nunca ha aceptado la enseñanza de la religión en la escuela pública. El antiguo eslogan de los socialistas "escuela única, pública y laica" sigue influyendo desde muchos puntos del poder político y de los medios de comunicación.

Cabe preguntarse por qué precisamente ahora renuevan esta contienda. No es fácil responder. Quizás, en último término, se trata de poner en apuros al PP. Forzar en las circunstancias actuales una revisión de los Acuerdos del Estado Español con la Santa Sede sería abrir un proceso muy complicado que favorecería muchas escaramuzas y no pocas divisiones de criterio entre los políticos y en la opinión pública. De paso debilitarían también la presencia y la influencia social de la Iglesia, que la izquierda laica y antirreligiosa tampoco soporta. .

Nuestra respuesta tiene que ser doble:

CLARIFICAR NUESTRAS IDEAS, y

FORTALECER NUESTRA IDENTIDAD.

CLARIFICAR NUESTRAS IDEAS.

Hemos de tener muy claro que las clases de religión en la escuela pública no son un privilegio de la Iglesia, sino que responden a un derecho civil de los ciudadanos católicos. El Estado no es quien para imponer su ideología a nadie. El Estado no es el educador de los jóvenes, los primeros responsables de la educación de los jóvenes son sus padres, y el

Estado tiene que ofrecerles la educación que necesiten con las connotaciones religiosas y morales que los padres quieran, o los mismos jóvenes cuando ellos son capaces de discernir. A los padres laicos el Estado les ofrece una educación laica. Y a los padres católicos les tiene que ofrecer una enseñanza católica.

Los laicos querrían imponer el laicismo para todos. Los católicos defendemos el derecho de las familias católicas a tener una enseñanza pública de acuerdo con nuestras creencias. Pero no imponemos nuestro catolicismo a nadie. Si unos quieren tener escuela laica que la tengan. Pero que nos dejen a los católicos tener una enseñanza católica. Así está recogido en el artículo 27 de la Constitución. Nuestro Estado no es beligerante en materia de religión ni de confesiones. Eso quiere decir "aconfesional". Reconoce el hecho social de la religión y lo favorece como un sector de los derechos y las libertades civiles de los ciudadanos que el Estado tiene que favorecer. El Estado laico, que quiere imponer el laicismo a todas las instituciones públicas, y a través de ellas a la población en general, en el fondo, es impositivo y sectario. Esta manera de pensar resulta bastante menos democrática que la reflejada en el Estado aconfesional tal como está en la Constitución y nosotros lo defendemos.

Otro punto importante es la situación laboral de los profesores de religión. Hay que reconocer que es una situación deficiente, afectada por una permanente interinidad. Necesitamos tener en cuenta las aclaraciones siguientes. Esta interinidad depende de la intervención de los Obispos en la proposición de los candidatos, previa al contrato por parte de la Administración. La intervención de los Obispos no es caprichosa, ni nace de ningún ansia de poder, ni la ejercemos arbitrariamente. Tal intervención del Obispo en la selección y propuesta de los candidatos, está requerida por los Acuerdos como medio de garantizar que la enseñanza católica que se da en la escuela pública es conforme a las exigencias doctrinales, morales y testimoniales de la Iglesia. En el fondo trata de defender el derecho de los padres católicos a la recta educación católica de sus hijos. Esta garantía no la puede dar sino alguien desde la Iglesia y con autoridad suficiente. Si el Estado pretendiera hacer esta selección, sería un abuso. Sería algo así como si el Ministro de Educación pretendiera garantizar la capacidad de un seminarista para ser presentado a las órdenes sagradas.

Por otra parte, en general, los Obispos respetamos la continuidad del trabajo de los profesores de religión, mientras no se presenten fuertes indicios de que los interesados, de una u otra manera, han dejado de reunir las condiciones indispensables para desempeñar bien esta misión. En definitiva, es el propio profesor el que tendría que retirarse cuando deja de sentir o de vivir de acuerdo con lo que tiene que enseñar. Más de uno lo ha hecho así. La convicción de fe y el testimonio de vida son indispensables para poder enseñar de manera convincente los contenidos de nuestra fe y las propuestas de nuestra moral.

VIVIR CON CLARIDAD Y FIRMEZA NUESTRA IDENTIDAD ECLESIAL Y APOSTÓLICA

Los profesores de religión son empleados interinos del Estado, de la administración docente, en orden a satisfacer el derecho de los ciudadanos católicos de recibir enseñanza

de religión y moral católica en el conjunto de su formación intelectual, cultural y cívica. Desde la Conferencia Episcopal hemos trabajado mucho desde hace más de 20 años para que su estatuto laboral fuera seriamente reconocido y justamente retribuido por la Administración pública. Y lo seguiremos haciendo. Su presencia en los centros públicos es testimonio y garantía del pleno reconocimiento de la libertad religiosa de los ciudadanos por parte del Estado. Como lo serán también el día que existan los profesores de religión cristiana evangélica, judía o musulmana.

Pero estos elementos administrativos, laborales y económicos no son lo primario, ni pueden ser lo principal en este trabajo. Desde el punto de vista personal y cristiano, un profesor de religión se tiene que sentir ante todo enviado de la Iglesia, en el campo de la escuela pública, para ilustrar, fortalecer y promover la fe y la vida cristiana de sus alumnos, todo ello mediante una buena exposición de sus materias, con competencia, claridad, fidelidad, atractivo y fuerza de convicción. Los profesores de religión, en el cuadro actual de agentes de pastoral, son verdaderos formadores de los jóvenes cristianos en el conocimiento científico y sistemático de los contenidos de la fe, de la moral, de la vida cristiana y de la naturaleza e historia de la Iglesia. Tarea importantísima en el momento presente de fuerte preocupación educativa y evangelizadora.

Desde su trabajo, los profesores de religión son colaboradores de las propias familias católicas, de la Diócesis y de las parroquias, verdaderos agentes de pastoral, en una misión verdaderamente difícil y exigente, pero cada vez más necesaria y más apoyada por la Iglesia. Son como la primera línea eclesial en la evangelización de la juventud. Su labor requiere una estrecha colaboración con las familias católicas (primeras educadoras en la fe) y con las parroquias, en su acción catequética, de pastoral juvenil y de celebración litúrgica.

Aunque tengan una situación administrativa, labora y económica, la tarea de profesor de religión no se debe considerar en primer lugar como un "puesto de trabajo". Quien viene a este trabajo buscando una solución económica a su vida, sin una profunda motivación cristiana y una clara conciencia eclesial, tarde o temprano, se sentirá incómodo y hasta frustrado. Laboralmente no es una salida brillante, desde elñ punto de vista personal estas deficiencias se ven compensadas por las motivaciones espirituales y apostólicas, quien no las tienen claras y firmes nunca podrá estar del todo satisfecho.

En todas las Iglesias particulares, la valoración del trabajo apostólico y pastoral de los profesores de religión está en un proceso ascendente. En estos momentos queremos avivar en las familias católicas la conciencia de su responsabilidad en la educación cristiana de los niños y jóvenes. No consiste en exigir, sino en sugerir y ayudar, con respeto y sencillez, con paciencia, con verdad y eficacia. El triángulo educativo de siempre familia-escuela-parroquia, se concreta en la colaboración entre las madres, los profesores o profesoras de religión y los o las catequistas. Hay que trabajar para que este encuentro y colaboración sea un hecho en nuestras parroquias y colegios, con actos, encuentros, entrevistas, celebraciones, etc.

Para todos un cariñoso saludo de vuestro Obispo,.

+ Fernando Sebastián Aguilar

Cartas desde la fe

SIDA: ¿PREVENIR O PERVERTIR?

Por los medios de comunicación hemos conocido cómo la Comisión Antisida intenta prevenir los riesgos de una sexualidad veraniega, que se supone promiscua y descontrolada.

En esta campaña encontramos un ejemplo admirable de colaboración. El Gobierno Foral, los Ayuntamientos (salvo excepciones), los Cofes, el Consejo de la Juventud de Navarra, todos están de acuerdo en luchar contra el SIDA. El problema está en el modo de hacerlo.

El punto de vista de la Iglesia y de los católicos en este asunto está bastante claro. Hay que luchar contra el SIDA. Es evidente que la mejor manera de hacerlo es la prevención. La cuestión está en ver cómo se quiere educar a la juventud para que se proteja contra los riesgos del contagio. En los contenidos y presupuestos de la campaña a la que me refiero, hay deficiencias y defectos graves que es preciso denunciar, por el bien de la juventud y el futuro de la sociedad navarra.

Por lo pronto, en estas campañas parece que la única vía de contagio son las relaciones sexuales. No se dice nada de otras vías de contagio como el intercambio de jeringuillas en los casos de drogadicción. Les interesa sólo el tema de la sexualidad.

El mensaje que se transmite a la juventud, en sus elementos esenciales, es el siguiente: Las fiestas son para disfrutar, entre las diversiones de las fiestas está la sexualidad fácil e irresponsable, pero siempre con la precaución del preservativo. La sexualidad es como un juego, algo placentero que está siempre a nuestro alcance, podemos disfrutar de ella sin ninguna restricción ni consideración moral, con tal de tomar las precauciones necesarias para no adquirir ninguna enfermedad ni dar lugar a un posible embarazo no deseado. El uso del preservativo es el remedio seguro e infalible.

Ante semejante presentación de las cosas, lo primero que hay que decir es que esta propaganda del preservativo como medio seguro para prevenir el SIDA es un engaño. Las estadísticas más científicas advierten que en muchos casos, los preservativos, por unas razones u otras, son ineficaces en la prevención. Algunos estudios muy serios elevan este porcentaje de riesgo hasta el 20 ó el 25%. Ocultar esto a los jóvenes es engañarlos gravemente. En estas propagandas preventivas, se comete otro fraude más profundo, que consiste en difundir una visión de la sexualidad absolutamente frivolizada y permisiva,

que desconoce y pervierte su densidad específicamente humana, ignorando sus dimensiones morales y sus profundas implicaciones en la maduración de la persona.

Si a esto se añade la abundancia de dinero, las facilidades para la movilidad, el uso del alcohol, la tolerancia ante el uso de ciertas drogas, la frecuente inhibición de las familias, todos tenemos que pensar en qué situación ponemos a nuestra juventud. Cualquier actitud de los adultos que, por acción o por omisión, favorezca este cuadro es un flaco servicio a nuestros jóvenes.

Como obra de Dios y parte del ser humano, la sexualidad es buena y legítima, pero tiene que ser vivida en el marco de una actitud personal verdaderamente humana, libre y responsable, dentro de una relación y donación interpersonal, capaz de tener en cuenta la dimensiones personales de los dos sujetos que se acercan y se ofrecen mutuamente en una comunicación verdaderamente libre, amorosa, auténticamente humana y personal.

Presentar la vida sexual como un juego intranscendente, tangencial, sin sus profundas implicaciones personales, es fomentar la desintegración personal de los jóvenes, dificultar seriamente su desarrollo afectivo y comprometer gravemente la consistencia de su futura vida familiar. Quienes se empeñan en esta propaganda preparan una sociedad de individuos inmaduros, afectivamente inestables y moralmente inseguros, frustrados, solitarios y tristes.

Esta manera de presentar la vida sexual coincide con la mentalidad presente en los materiales de información sexual de los COFES que hemos podido conocer. No entiendo cómo el Gobierno Foral y las mismas familias navarras permiten estas campañas mentalizadoras y deformadoras de la juventud.

Sus defensores dirán que ellos practican la más estricta neutralidad moral y confesional. No es cierto. Ellos difunden una manera de entender y vivir la sexualidad que está vinculada a una forma determinada de entender la vida personal, a una determinada antropología, a una filosofía atea, materialista, negadora de la verdadera libertad y de la densidad personal.

En estas campañas preventivas, no se dice ni una sola vez que la única forma segura de evitar el contagio es la continencia y el ejercicio de la sexualidad exclusivamente dentro de ese marco de amor interpersonal estable y definitivo que es el matrimonio. En la mentalidad de los promotores de estas campañas eso sonaría a confesionalismo, a cosa antigua, a represión.

Mucho me temo que estas campañas, tal como se hacen, de hecho, favorezcan la promiscuidad entre los jóvenes, y en vez de prevenir aumenten los riesgos de contagio. Queriendo liberar, esclavizan; e intentando prevenir, desorientan moralmente a los jóvenes y los empujan a un estilo de vida humanamente deteriorado y sumamente peligroso.

Los posibles contagios no son el único daño ni el más importante. Lo más grave es la pérdida de la densidad humana de la sexualidad, la destrucción de las convicciones morales de los jóvenes en un punto tan importante para su maduración personal y para la consistencia de su vida familiar futura.

Cumplo con mi obligación denunciando el problema sin paliativos. Y animo a los padres de familia católicos a exigir responsabilidades a quienes desarrollan, favorecen, financian y permiten estas campañas con deficiencias tan graves y perniciosas. Aquí está en juego algo muy importante para la salud moral y humana de nuestra juventud y de la sociedad navarra de dentro de muy pocos años. Que cada uno cumpla con su deber según su propia conciencia.

Fernando Sebastián Aguilar
Arzobispo de Pamplona y Obispo de Tudela

Volver a cartas pastorales

Arzobispo de Pamplona y Obispo de Tudela

El laicismo

principio indisociable de la democracia

Gonzalo Puente Ojea

Gonzalo Puente Ojea es presidente honorario de Europa Laica. Agosto, 2002

1. No me parece adecuado afirmar que el laicismo es simplemente una "praxis de la igualdad", pero que no es ni una filosofía, ni una doctrina, ni una moral social, como escribe Michel Morineau en el libro Laicidad 2000. Ciertamente, el sistema de ideas que

define el laicismo no puede asimilarse a una fe ni a una ideología -si con este vocablo se significa, en sentido marxiano, la cobertura intelectual de intereses particulares frente al interés general-, pero es mucho más que una "práctica". Podría aceptarse que designa una "praxis" si ésta se entiende como en si misma inclusiva de dos dimensiones íntimamente asociadas, a saber: a) una concepción o interpretación teórica de la realidad social; b) la plasmación fáctica de esa vertiente teorética en la vida colectiva de un entorno determinado. Sin esta segunda dimensión, toda práctica social resultaría ciega, no-significativa.

Si admitimos, como luego se verá, que el laicismo es un principio indisociable de un sistema política verdaderamente democrático, resulta sorprendente que multitud de gentes, y a veces muy cultivadas, ignoren realmente su esencia y sus consecuencias. Esta ignorancia, o bien su ausencia en el sistema jurídico que debiera incorporarlo inequívocamente, revela la regresión intelectual que sufren hoy los políticos y los legisladores que a toda hora se llenan la boca -en este aspecto y en otros no menos graves- con la palabra democracia. El principio laicista postula, en cuanto señal y cifra de la modernidad como hito histórico irreversible del autoconocimiento y la autoliberación del ser humano, la protección de la conciencia libre del individuo y de su privacidad, desalojando radicalmente de la res publica toda pretensión de instaurar en ella un régimen normativo privilegiado en favor de cualquier fe religiosa que aspire a "institucionalizarse" en forma de ente público al servicio de alguna supuesta revelación sagrada o mandato divino.

El laicismo, como sector relevante de un sistema de ideas, se fundamenta en una ontología, en una filosofía y en una antropología específicas, que permiten desterrar esa confusa amalgama retórica de lexemas como libertad, igualdad, equidad, etc., sin el menor rigor terminológico. Resulta inexplicable que sea reiteradamente omitida o silenciada la brillante contribución del filósofo suizo Alexandre Vinet para una sólida fundamentación del pensamiento laicista que nos ofrece su Essai sur la manifestation des convictions (1839). Sólo encontré una brevísima referencia a él en la entrada dedicada al francés Auguste Sabatier (1839-1901) en el Diccionario de Filosofía de Ferrater Mora, en su cuarta edición. Y al leerla surge de nuevo mi sorpresa al ver que no figura, entre las obras de Vinet que menciona, su precioso Essai, sin duda la de mayor valor para la filosofía política en general y el laicismo en particular. Debo mi conocimiento de este ensayo a la lectura del importante libro del jesuita Joseph Lecler, L'Éclise et la souveraineté de l'Etat (París, 1944), que supo valorar la lógica implacable del helvético, aunque no compartiera algunas de sus premisas.

2. Vinet nos brinda un riguroso asiento teórico del laicismo como elemento necesario para la legitimación del sistema democrático de libertades. Su esquema conceptual es tan lúcido como consistente, aun reducido a este enjuto núcleo: la sociedad como tal no puede tener religión. "Si la sociedad tiene una religión -escribe Vinet-, es que tiene conciencia, ¿cómo prevalecerá la conciencia del individuo contra la de la sociedad? Sólo con su conciencia se enfrenta el hombre a la sociedad (...) Es imposible oponer soberanía

a soberanía, omnipotencia a omnipotencia, imposible suponer que de todas las conciencias individuales y diversas resultaría una conciencia social (...) No, si la sociedad tiene una conciencia, lo es a condición de que el individuo no la tenga, y ya que la conciencia es la sede de la religión, si la sociedad es religiosa, el individuo no lo es". Como quiera que es incuestionable que solamente el ser humano como individuo psicofísico, la persona física, posee el atributo óntico de la conciencia y la autoconciencia, sólo él puede ser religioso o profesar una fe. Este sencillo teorema laicista de Vinet está saturado de consecuencias teóricas y prácticas.

A quienes hemos sido educados en la tradición católica, la argumentación diáfana de Vinet nos confronta repentinamente con una evidencia tan insoslayable como inesperada, porque en nuestro repertorio conceptual básico figura, como algo incuestionable, la idea de una Iglesia como sociedad sacramental de fieles a través del bautismo, sociedad que nos integra en creencias recibidas de ella en cuanto sujeto pasivo de una revelación sagrada que instituye un capital carismático (Anstaltsgnade) que administra e interpreta con la nota de su infabilidad, que los creyentes deben asumir como garantía de salvación. En la proclamación prepascual, la ekklesía aún no era más que una asamblea escatológica de individuos expectantes ante la inminencia del Reino. En la proclamación postpascual, la asamblea es ya una comunidad santificada, la ekklesía toñ Theoñ, el pueblo de Dios, la "raza elegida" según 1 Pedro 2.9-10. Será Pablo de Tarso quien construya el pueblo (laos) de Dios como soma tou Xristou (1 Cor 12.12; Efes 1.22-23). El sentido de este corpus mysticum cristiano, al margen de su espiritualidad o su referencia metafísica, de hecho corporaliza y sociologiza la asamblea de fieles, empujándola hacia formas cada vez más reificadas de conciencia, e instalando en los creyentes la noción de la existencia de una conciencia colectiva que los funde en las prácticas de un ritual común. Pese a los esfuerzos teológicos para alegorizar y suavizar el crudo organicismo y sociologismo que laten en la eclesiología católica, en ésta se presiente la fenomenología religiosa de E. Durkheim y su sistematización de las representaciones colectivas, y la psicología del inconsciente colectivo de C. Jung.

3. Frente a la ominosa tradición católica y a los desarrollos organicistas de los totalitarismos de nuestro tiempo, es urgente, en aras de la libertad, afirmar con energía que sólo existe un ser dotado de conciencia, y ese ser es el individuo humano. Al no existir ni mente colectiva, ni conciencia societaria, sólo el portador singular y único de una mente puede poseer conciencia y albergar en la intimidad de ese fuero interno sentimientos y convicciones de orden religioso, es decir, relaciones con supuestas instancias de carácter sobrenatural. Así, sólo el individuo es, en último término, sujeto de derechos, y cualesquiera otros titulares de derechos lo son en cuanto imputables a los individuos. Es en el ámbito de la privacidad donde se configura la personalidad moral y jurídica del ser humano. La sociedad como tal no puede pensar, ni tener conciencia, ni poseer derechos en virtud de su propio estatuto ontológico colectivo. Sólo metafóricamente, y como reunión de individuos, es posible atribuir personalidad jurídica a las asociaciones, empleando al efecto una fictio mentis, y específicamente, en cuanto sujetos de derechos, una fictio iuris. Son "personas" exclusivamente per analogiam, pues los individuos que las constituyen son los únicos entes "imputables" y protagonistas del

sistema jurídico. Como las sociedades no pueden tener religión alguna, tampoco pueden tener institucionalización alguna como unidad funcionalmente religiosa en la res publica. Perteneciendo ontológicamente la religiosidad al ámbito de los privado, los poderes públicos en general, y a su cabeza el Estado, o en su caso la comunidad internacional, carecen ex natura del atributo de la religiosidad, así como de cualquier tipo de convicciones que habiten el espacio de la conciencia. Es ésta la premisa fundadora del laicismo.

4. Escribe Lecler -aunque a fin de combatirlo- "para el liberalismo, la religión es un asunto privado, individual". Este axioma del laicismo tiene su inmediato corolario en la pluma del mismo Lecler: "Una Iglesia no es una institución pública, sino una simple asociación de creyentes. No puede, pues, hacerse de ella una sociedad perfecta, concurrente y rival de las potencias temporales (...) Simple agrupación de conciencias religiosas, no depende en nada del poder civil; sólo le pedirá que le deje vivir, solamente con las condiciones requeridas para el mantenimiento del orden público". Como cualquier otra asociación de individuos, de ciudadanos: desde una asociación de ateos hasta una asociación literaria, científica, espiritista, deportiva... En el espacio público es preciso practicar, como regla usual, un relativismo metodológico como premisa de la tolerancia de quien admite que otro pueda tener razón, aunque en el fuero recóndito de su conciencia tenga la convicción de estar en posesión de la verdad. Por lo demás, el creyente tiene el pleno derecho a difundir su peculiar verdad. Pero sin reclamar privilegio alguno para su actividad proselitista en el plano convivencial de la privacidad. y sin invadir el ámbito de lo público. El concepto de un Estado laico no admite ni la práctica de persecuciones políticas o administrativas contra iglesia o asociación civil alguna que se someta a las normas del Derecho civil común, pero tampoco consiente la concesión de mercedes o privilegios. Concluyendo su comentario al teorema laicista de Vinet, señala Lecler enfáticamente que un estado auténticamente laico "no conoce a las Iglesias más que para tutelarlas, lo mismo que a otras asociaciones privadas, según las reglas del derecho común". Las religiones no pueden ser entes de Derecho público.

La Iglesia católica, que siempre ha sido y es el más recalcitrante adversario del laicismo y que se presenta de modo arrogante como una societas perfecta y superior a los Estados por la suprema misión de extenderse hasta el último rincón de la tierra para predicar la Verdad absoluta y definitiva que le fue revelada en el proceso de la Heilgeschichte (historia de la salvación), se ha ido amoldando a los aires de la modernidad, renunciando frecuentemente a la idea de Estado católico, pero solamente in verbo, nunca in pectore, y aprovechando siempre la ocasión que pudiera surgir. Ha tenido que aceptar, por siguiente, un régimen de separación del Estado, pero procurando que esta "separación" no sea absoluta y estricta, sino solamente relativa y limitada. Lo que la teología católica formula como un régimen de cooperación armoniosa entre un poder público de orden espiritual (Iglesia) y un poder público de orden temporal (Estado), mas con una cierta preeminencia moral de la Iglesia en materias que afecten a los fines espirituales del ser humano. La mencionada "cooperación armoniosa" alcanza en Estados de fuerte tradición católica niveles y matizaciones diversos. En España puede decirse que actualmente

impera una cuasiconfesionalidad, un criptoconfesionalismo o una confesionalidad de facto. En todo caso, una manifiesta violación de la estricta separación de la religión y la política, según exige el laicismo genuino. En mis libros Elogio del ateísmo (1995), Ateísmo y religiosidad (1997) y Opus minus (2002) hay un amplio desarrollo y compleción de lo tratado en este artículo, en el cual me veo obligado a omitir el tema capital de la enseñanza y la escuela en un sistema laicista.

5. La vigorosa tradición romántica alemana -aún muy presente hoy en diversas formas- ha privilegiado el término cultura, identidad cultural, en cuanto indicativo del substrato espiritual y comunitario de un pueblo (Volksgeist), tendencia que en el cesarista Oswald Spengler alcanzó un momentum álgido en contraposición al término civilización en cuanto abstracción universalista de la vertiente racional, científica y tecnológica de la sociedad occidental en progreso hacia metas fáusticas. La convivencia civilizada de los ciudadanos encuentra su origen etimológico y semántico en la forma política de la civitas con su entorno ecuménico, superadora de los pueblos bárbaros, o arcaizantes y patriarcalistas, o simplemente regresivos. El laicismo entraña por su ideario una vocación universalista, racionalista y civilizadora; y, por todo ello, postula el movimiento comprometido con la profundización y expansión de los derechos humanos en un contexto de un universalismo civilizatorio con los seres humanos en tanto que individuos como principales protagonistas de la historia. La igualdad y la libertad que reclama el laicismo es el desarrollo integral y autónomo de la conciencia libre como valor supremo del proceso de humanización y civilización de los ciudadanos. Estos valores no sólo imponen una elaboración teórica, sino también una estrategia. En la Antigüedad tardía, el limes imperial funcionó a la vez como barrera y como filtro para la lenta romanización de pueblos primitivos guiados inicialmente por el deseo del botín y del pillaje, pero que acabaron por aportar un fresco impulso vital de afirmación libertaria del individuo a una sociedad esclerótica y decadente. En nuestra actual coyuntura de mundialización civilizadora, es necesaria la acompasada contribución a lo que Arnold Toynbee llamaba el proletariado externo, que mediante su explotación despiadada permite la continuidad de la acumulación capitalista con una alta tasa de plusvalía en favor del Primer Mundo. Los pueblos marginados deben ser incorporados generosamente y sin pausas a la civilización, pero con la mirada alerta contra los riesgos que comportan para todos los ambiguos estereotipos de sociedades multiétnicas, culturas autóctonas, etc., que pueden ser -y ya lo son en algunos lugares- los vehículos de implantación de comunitarismos regresivos, frecuentemente de raíz religiosa, que ya comienzan a erosionar los principios laicistas de sociedades avanzadas, o bien a consolidar el incesante trabajo de demolición de estos principios por parte de lo que cabe calificar expresivamente como internacional de las religiones, y en vanguardia los monoteísmos del Libro. Todos los pueblos tiene derecho a fomentar su identidad en el plano de la privacidad, como lo postula el laicismo, y también el derecho de promover su independencia soberana frente a los coloniajes externos e internos, y a lograrla por la confrontación en el espacio público. Pero su último y primordial objetivo debe ser la emancipación y autonomía del individuo en el marco del laicismo como sistema de validez universal. Es este el momento de declarar mi rechazo de fórmulas engañosas y manipuladoras, de las que representa un arquetipo la bautizada

como laicidad abierta, que equivale a otorgar un estatuto privilegiado de pluralidad a todas las religiones.

Revista Informativa de “EDUCACIÓN y Gestión”, dirigida por Felipe Acosta, director del Colegio Salesianmo de Málaga

SITUACIÓN AL DÍA 19 DE FEBRERO 2005....

INFORME SOBRE LA REFORMA EDUCATIVA
El Consejo Escolar pide al Gobierno que rompa los acuerdos con la Santa Sede y saque la religión de las aulas

MADRID.- El Consejo Escolar del Estado ha respaldado mayoritariamente, 26 miembros frente a 14, que la enseñanza de religión salga fuera del currículum y del horario escolar. Además, este órgano consultivo del Gobierno ha votado a favor de una propuesta del Sindicato de Trabajadores de la Enseñanza (STES) para que el Ejecutivo derogue el acuerdo de 1979 con la Santa Sede

Este acuerdo regula las relaciones del Estado español con la Iglesia y, entre otros preceptos, establece que esta institución tiene derecho a impartir religión en los centros públicos

La propuesta de derogarlo ha salido adelante gracias al apoyo de la presidenta del Consejo, Marta Mata, -cuyo cargo es designado por el Consejo de Ministros-, que deshizo el empate a 13 votos entre partidarios y detractores. El argumento principal de

los que están a favor de que se rompan el acuerdo es que es "contrario" a los derechos constitucionales.

Ambas peticiones, que se han votado en el Pleno del Consejo, contaron con la abstención de los representantes del Ministerio de Educación en el mismo, según informa el STES

El Consejo Escolar insta al Gobierno a que suprima la asignatura de Religión

La presidenta del Consejo Escolar del Estado, Marta Mata, hace valer su voto de calidad para inclinar la posición del Pleno en favor de la ruptura de los Acuerdos

R. BARROSO, M. ASENJO/

MADRID. Por mayoría, que no por consenso, salió ayer adelante el texto del Consejo Escolar del Estado sobre la reforma educativa que será enviado a la ministra de Educación, María Jesús San Segundo. Tras una maratoniana y acalorada votación de 200 enmiendas -duró seis horas y en ella la presidenta, Marta Mata, retiró la palabra a algún consejero- quedó listo para enviar al Ministerio el documento final. El documento de síntesis ya apostaba por situar la asignatura de Religión fuera del currículo escolar, no hacerla evaluable y eliminar su alternativa. Pero si esta decisión ya levantó ampollas entre parte de la comunidad educativa, el asunto se recrudeció ayer cuando el Pleno del Consejo Escolar decidió plantear al Gobierno la derogación de los acuerdos suscritos con la Santa Sede, por considerarlos «contrarios a los derechos de los ciudadanos contemplados en la Constitución».

Una enmienda presentada por el Sindicato STEs y que argumenta que el artículo primero del pacto con el Vaticano, al señalar que «en todo caso, la Educación que se imparta en los centros docentes públicos será respetuosa con los valores de la ética cristiana», exige «plantear al Gobierno la derogación de este acuerdo». Una propuesta que recibió un empate a 13 votos y que salió adelante gracias al sufragio de calidad de la presidenta del Consejo, Marta Mata. Con el mismo procedimiento, salió también adelante una enmienda que propone sacar a los profesores de Religión del claustro.

Fuera de los colegios

Pero el rechazo a todo lo que tuviera que ver con la religión fue más allá. Si en el texto que llegó al Consejo Escolar se proponía que «las enseñanzas confesionales de religión podrían ser impartidas en el recinto escolar, con un horario que facilitase la posibilidad de que el alumnado que optase por no recibir enseñanzas confesionales de religión no se viera obligado a asistir a las actividades alternativas», ayer se aprobaba otra enmienda que eliminaba ese párrafo. Toda esta serie de modificaciones provocaron las airadas protestas de parte del Consejo Escolar, que amenazó con abandonar el Pleno.

La presidenta del Consejo se mostró muy contrariada por la filtración de su voto de calidad, ya que consideraba poco ético que trascendiera el resultado de una votación secreta» y dijo que lo había utilizado porque ésta era una de las «servidumbres» de su cargo. Achacó el resultado de la votación a la intransigencia de quienes no habían aceptado las propuestas iniciales sobre la Religión y habían obligado a presentar una enmienda más dura. Añadió que en la votación había ganado una «mayoría minoritaria», porque se habían registrado numerosas abstenciones. Señaló que ahora corresponde a los ciudadanos valorar ese resultado. Mata señaló que la inconstitucionalidad no está en los Acuerdos sino en la «forma de aplicarlos».

RESPONDE AL CONSEJO ESCOLAR DEL ESTADO
Zapatero garantiza el derecho a estudiar religión en la escuela pública

MADRID.- El presidente del Gobierno, José Luis Rodríguez Zapatero, ha garantizado el derecho de los padres que deseen que sus hijos estudien religión en la escuela pública.

Zapatero aseguró ese derecho en una entrevista en la cadena Ser, después de que el Consejo Escolar del Estado aprobara un informe favorable a que la clase de religión salga del currículo escolar y no sea evaluable a efectos académicos.

El jefe del Ejecutivo dijo que es respetable la opinión dada por el Consejo Escolar, pero subrayó que, al respecto, hay muchas opiniones, ya que otros sectores quieren que la religión esté obligatoriamente en la escuela pública.

Frente a ello, señaló que su posición y la del Gobierno es que "es un derecho de los padres que la religión se estudie en la escuela pública", aunque precisó que no debe tener carácter obligatorio.

"Aquellos padres que quieran que sus hijos estudien religión como una asignatura en la escuela pública, van a tener garantizado ese derecho", aseguró Zapatero, quien dijo que, en su opinión, esa asignatura no debe ser evaluable porque "parece que no tiene mucho sentido que la calificación en esa materia lleve a determinar un currículum, una beca o lo que puede ser el acceso".

Pero insistió en que hay que garantizar el derecho de los padres a que sus hijos estudien religión y el Gobierno lo va a hacer.

POSTURA DEL MEC

Educación ve «probable» desplazar la materia de Religión en el horario lectivo

La intención del Ministerio ya fue tachada de «discriminatoria» por el Episcopado. La enseñanza religiosa será evaluable para quien la solicite, pero no computable

JESÚS BASTANTE/

MADRID. «Que quede bien claro: cualquier familia que quiera que su hijo tenga una formación religiosa de acuerdo a sus convicciones morales y religiosas la va a tener, porque es un mandato constitucional. Pero hay familias que no tienen sentimientos religiosos, y también hay que tenerlas en cuenta». El secretario general de Educación, Alejandro Tiana, desveló a ABC las principales claves de la reforma educativa en el ámbito de la enseñanza religiosa, uno de los aspectos de la ley de Calidad que fueron paralizados por el Gobierno socialista a las pocas semanas de tomar posesión.

La polémica decisión motivó una serie de movilizaciones, que concluyeron -al menos por el momento- la pasada semana con la recogida de más de 3 millones de firmas a favor de la presencia de la clase de Religión en la escuela «en condiciones equiparables al resto de disciplinas fundamentales».

Tal y como adelantó este diario, el proyecto de ley estará concluido antes de que finalice este trimestre. En el mismo, se incluirá un nuevo modelo de enseñanza religiosa, que según Tiana «será similar» al de 1994 -Religión y alternativa evaluables-, con la importante salvedad, reconocida por el propio secretario general de Educación, de que se tendrá en cuenta «el deseo de muchos padres, que no entienden por qué sus hijos tienen que impartir una asignatura por el hecho de no ir a clase de Religión».

«La clase de Religión va a ser evaluable. ¿Computable? Tenemos nuestras dudas», subrayó Tiana, quien admitió que «es probable» que finalmente esta asignatura pueda ser desplazada a los extremos de la jornada lectiva -primera o última hora-, dado que entre las propuestas del Ejecutivo socialista se encuentra la eliminación de la alternativa a la Religión, si bien la decisión última correspondería a los centros. «Para el Ministerio es muy importante respetar la libertad de las familias para educar a sus hijos en valores morales, pero esto también afecta tanto a los que tienen una creencia como a los que no la

tienen», manifestó el secretario general de Educación, quien añadió que el Ministerio elevará en breve una consulta al Consejo de Estado para que dilucide si la alternativa a la enseñanza religiosa debe ser obligatoria o no.

Legitimidad o no de la alternativa

En principio, su respuesta no es vinculante, si bien, como apunta Alejandro Tiana, «sienta principios jurídicos». Sobre todo contando con que las diferentes sentencias del Tribunal Supremo sobre clase de Religión han obviado expresamente la cuestión de la obligatoriedad de la alternativa. «Sería irresponsable por nuestra parte implantar una norma sabiendo que cualquier recurso podría tumbarla», señaló Tiana, quien reconoció que tanto la Conferencia Episcopal como otros organismos han presentado sendos informes en los que plantean «serias dudas» sobre la legalidad de suprimir la alternativa

En su día, el Episcopado tachó la propuesta de «discriminatoria para los alumnos que eligen Religión», ya que se les exigiría un mayor esfuerzo que al resto de compañeros. Y sin recompensa, porque la asignatura no sería computable a efectos curriculares.

Para el secretario general de Educación, «se están haciendo interpretaciones absolutamente desenfocadas» de los Acuerdos Iglesia-Estado, que «no especifican cuáles son las demás materias fundamentales. Nosotros siempre seremos respetuosos con el mandato constitucional, y la Religión debe estar dentro del currículum, pero equiparación no es identidad». Tiana matizó que «el tratamiento de la Religión, las Matemáticas o la Historia no puede ser idéntico».

Diálogo con la Iglesia

En cuanto a la opinión de la Iglesia, con quien el Ministerio ya ha mantenido varias reuniones -en breve se prevé otro encuentro para analizar improbables «puntos de coincidencia», antes de que Educación eleve la propuesta definitva-, el responsable ministerial criticó que «su punto de partida es el de la LOCE, que le dio un peso excesivo a la educación religiosa», si bien mostró su predisposición a «dialogar y negociar, lo que siempre implica una cesión por ambas partes».

María Rosa de la Cierva. Es miembro del Consejo Escolar por la Conferencia Episcopal

Órgano oficial de Educación en España pide el fin de los acuerdos con la Santa Sede

Para Rosa de la Cierva, consejera y personalidad de reconocido prestigio, resulta de «suma gravedad» que la presidenta de este órgano apoyara dos votaciones empatadas contra la materia de Religión. «En mis dieciocho años como miembro del Consejo, con diez años de gobierno socialista, nunca había visto esto», señalaba al tiempo que anunciaba que elevará la queja a la ministra de Educación.

El debate del jueves del Pleno del Consejo se centró sobre el Proyecto del Ministerio de Educación «Una educación de Calidad entre todos y para todos».

En el texto, que será enviado al Ministerio de Educación, se pide que la asignatura de la Religión se imparta fuera del horario escolar, que no sea evaluable y que no tenga una asignatura alternativa, propuesta que choca con 3 millones de padres que firmaron en contra en una campaña de la Confederación Católica Nacional de Padres de Familia y Padres de Alumnos (CONCAPA).

María Rosa de la Cierva, miembro del Consejo Escolar de Estado, reconoció este viernes a «Veritas» que la sesión de la víspera del organismo oficial estuvo «llena de agresividad, de revancha y de dureza en todos los sentidos».

Aseguró que en la reunión, que definió de «lamentable», se votó «reiteradamente contra la Constitución Europea y contra los Acuerdos Iglesia-Estado en lo que se refiere a Religión y Moral Católica, llegando incluso a solicitar su derogación».

En concreto, aseguró que en dos momentos «explícitamente» se pidió la derogación de los Artículos I, II y III.

Sobre el Artículo I, que pide que la enseñanza en la escuela pública debe ser respetuosa con los valores de la ética cristiana, María Rosa de la Cierva aseguró que en la reunión «se dijo que este artículo va en contra de los derechos de los ciudadanos».

Su opinión, en este sentido es que «es falso que vaya en contra de los derechos de los ciudadanos»; además «el Consejo no tiene competencia sobre este punto».

También denunció que se «votó para que los profesores de Religión no puedan ocupar puestos en los órganos de gestión de los centros», opción que se aprobó por el voto a favor de la presidenta del Consejo, Marta Mata.

Esta decisión «va en contra del Artículo III de los Acuerdos», que se refiere directamente al profesorado de religión.

«Se han conculcado los Artículos I, II y III, lo que significa conculcar la Constitución Española en su artículo 96.1, en el que se dice que los Acuerdos [Internacionales], debidamente sellados y publicados, pasan a formar parte de nuestro ordenamiento jurídico interno», alertó.

FERE.CECA

«Realmente es un asunto tremendo (...) que un Consejo Escolar del Estado se haya metido en un campo que no le compete, a solicitar nada menos que la renuncia de unos acuerdos internacionales», declaró a «Veritas» Manuel de Castro, presidente de la Federación Española de Religiosos de Enseñanza-Centros Católicos (FERE-CECA).

Según de Castro, «lo más grave es que haya sido promovido o aceptado con el voto de calidad por parte de la presidenta del Consejo Escolar, que tiene que velar por un Consejo pluralista, pues es de todos».

CONCAPA.

El Consejo Escolar, «no conforme con imponer los puntos de vista de una mayoría creada artificialmente, se ha saltado la legalidad constitucional y el ordenamiento jurídico español», pidiendo «la exclusión de la enseñanza religiosa del currículo escolar, despreciando así los derechos que nos asisten a todos los ciudadanos», denuncia CONCAPA.

Es preocupante que esta propuesta, «ilegal», «haya salido adelante con el voto de la Presidenta, Marta Mata», una actuación que «la incapacita para ejercer cualquier cargo público en el actual marco constitucional», motivo por el que CONCAPA le ha solicitado «expresamente su dimisión» --y su cese al Ministerio de Educación--, según confirma en una nota enviada a Zenit.

«COPE»

De «tropelía jurídica y moral» califica por su parte la cadena «COPE» (de la Conferencia Episcopal Española) la actuación del jueves del Consejo Escolar de Estado.

Allí «se ha consumado --dice un boletín de la emisora radiofónica-- el primer tiempo de una estrategia de acoso y derribo de los Acuerdos entre la Iglesia y el Estado, con la aprobación, gracias al voto de calidad de su presidenta, Marta Mata, de una propuesta que solicita al gobierno la denuncia de los citados Acuerdos, al considerarlos contrarios a los derechos de los ciudadanos contemplados en la Constitución».

«Hay que subrayar que la composición del Consejo ha sido alterada por el Gobierno socialista para conseguir una mayoría de cuño claramente laicista», advierte.

«A esta iniciativa --añade-- se suman otra serie de tropelías jurídicas entre las que destacan la propuesta de sacar la asignatura de religión del horario escolar o la de reducir al máximo la presencia y participación de los profesores de religión en las instituciones docentes».

Estas propuestas --denuncia-- «son contrarias a la Constitución española, al Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y Libertades Fundamentales, a la carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea y a la Declaración Universal de los Derechos Humanos, cuyo artículo 26.3 reconoce el derecho de los padres a escoger el tipo de educación que ha de darse a sus hijos».

«Además, es inaceptable la utilización política de un órgano consultivo que en lugar de favorecer el pacto escolar, pretende alterar los fundamentos mismos del Estado democrático, social y de derecho», concluye.

«Análisis Digital».

«¿Cómo es posible que una Institución oficial como es el Consejo Escolar del Estado, máximo órgano de participación de la Comunidad Educativa cuyos informes para el Ministerio de Educación son preceptivos, aunque no vinculantes, pueda realizar las

votaciones en contra de la Constitución Española y de los Acuerdos Iglesia-Estado?», cuestiona «Análisis Digital».

ANPE

Desde el sindicato de profesores Anpe, su presidente Juan Miguel Molina, quiso mostrar su esperanza en que la ministra realice «un ejercicio de sabiduría y sepa sacar lo mejor de un documento en donde el mayor consenso está en que éste no existe».

USO

El debate de ayer en el Consejo Escolar del Estado fue artificioso, inexistente y falso

¿ES MÁS EL CONSEJO ESCOLAR DEL ESTADO QUE EL TRIBUNAL CONSTITUCIONAL?

La Federación de Enseñanza de USO, organización presente en el Consejo Escolar del Estado, quiere criticar, en primer lugar, la manera en que el Consejo Escolar del Estado está abordando el debate sobre la reforma educativa impulsada por el Gobierno. Para nosotros, este debate está siendo falso y artificial, pues no se está debatiendo absolutamente nada. Como ha quedado bien patente en la reunión celebrada en el día de ayer, el papel del Consejo Escolar se ha reducido a emitir una serie de votos, no a provocar el debate ni el intercambio de opiniones con el fin de facilitar la posible negociación. En una reunión tan importante como la celebrada ayer, las organizaciones presentes sólo pudimos intervenir dos minutos (de reloj): a eso se está reduciendo el pomposo talante y el diálogo....

Y nosotros nos preguntamos: ¿es el Consejo escolar el órgano apropiado para opinar sobre esto? ¿Quién no ha respetado, como dicen, el contenido de estos Acuerdos: el Estado, la Iglesia? ¿Quién es el Consejo Escolar para decidir que los Acuerdos entre el Estado y la Santa Sede son contrarios a los derechos ciudadanos contemplados en la

Constitución, saltándose incluso los juicios emitidos por el propio Tribunal Constitucional?

Lo cierto es que desde nuestro punto de vista, el bochornoso espectáculo dado ayer en el Consejo Escolar del estado está perjudicando y mucho a la educación española. Sólo están contribuyendo, con su sectarismo manifiesto (al texto de la enmienda nos remitimos), a una mayor crispación educativa y social.

La Generalitat ya ha acordado suprimir la clase de religión confesional

La decisión, que se tomó en una reciente reunión ordinaria del Gobierno catalán y no se ha hecho pública, afecta a todos los centros, los públicos y los concertados

La Generalitat de Cataluña acordó, en una reciente reunión del Consell Executiu, suprimir la clase de religión confesional en todos los centros, los públicos y los concertados. La decisión, que no se hizo pública y que ha sido conocida por ForumLibertas.com, incluye la implantación de una materia única de cultura religiosa igual para todo el mundo, para todos los colegios, con un profesorado designado desde el Departamento de Educación. Los padres, por tanto, no tendrán la opción de elegir libremente si quieren que sus hijos estudien una asignatura de religión acorde con sus creencias o una alternativa no confesional. A cambio de la medida, el ejecutivo autonómico ofrece, como elemento de presión, asumir el coste de los maestros y profesores de religión como interinos.

Una vez acordada la medida, que fue promovida por el primer consejero, Josep Bargalló, y por la directora general de Asuntos Religiosos, Montserrat Coll, el Gobierno catalán tiene previsto presentársela a los obispos de las diócesis catalanas para que la Iglesia acepte su aplicación, que es vista desde el propio ejecutivo como muy difícil precisamente porque es inconstitucional. Además, la administración autonómica no es competente en una materia regulada a través de los Acuerdos Internacionales entre la Santa Sede y el Estado Español de 1979. Una aprobación total o parcial de la jerarquía católica sería el argumento perfecto para la Generalitat a la hora de justificar su reforma. Así se plantearía el asunto, desde la administración catalana, como algo pactado.

Pero en este tema, al entrar de lleno en una materia en la que los interlocutores válidos son la Santa Sede y el Gobierno español, no pueden intervenir ni los obispos catalanes ni tampoco la Conferencia Episcopal Española, que es simplemente un organismo de coordinación. Una posible modificación requeriría la intervención directa del máximo organismo representativo de la Iglesia católica universal, que es el Vaticano, además de la propia administración estatal.

Intenciones conocidas

El planteamiento, de todas formas, ya había sido anunciado varias veces tanto por el primer consejero de la Generalitat como por la directora general de Asuntos Religiosos. Bargalló, por ejemplo, se ha declarado en reiteradas ocasiones partidario de "eliminar la asignatura de religión católica" al entender que "transmite ideología", y ha llegado a decir que uno de sus principales retos es "cancelar los acuerdos con la Santa Sede para luchar por la laicidad en la escuela pública".

Los acuerdos de Gobierno tripartito para la Generalitat prevén "situar la enseñanza de la religión en el ámbito familiar y de la comunidad religiosa, ofreciendo la enseñanza de la cultura religiosa en las etapas de educación obligatoria; y en consecuencia, proponer la modificación de la normativa actual".

LAICISMO

Laico (del griego laós) indica a una persona que pertenece al pueblo, que no goza por tanto de la autoridad sacerdotal. En el mundo judío/clásico no existía esta conciencia de franca contraposición, ya que los ministros del culto eran también con frecuencia oficiales del Estado, es decir, pertenecían a aquella comunidad de ciudadanos que se identificaba con el pueblo.

El choque se produjo con la entrada del cristianismo en la historia mediterránea, con una religión revelada que, a lo largo de los siglos, tenía que acentuar el desnivel profundo entre la jerarquía y el pueblo, estimulando en el mismo diversas actitudes de protesta contra el cristianismo-doctrina y contra el cristianismo-institución o Iglesia. En el sueño teocrático que alimentaba la Iglesia medieval, ésta se autocomprende casi exclusivamente como jerarquía-clero; por eso no es de extrañar que incluso en manuales-diccionarios

recientes la voz laicus se explicase tan sólo con la explicación non clericus. Así pues, el laicismo empezó a definirse como actitud de protesta, o como conciencia conflictiva y , a menudo, como voluntad irritada d~ diferenciarse del contexto sacral dominado por una casta. En este contexto deben leerse las disputas entre la ciencia y la fe, entre la naturaleza y la razón, entre el Estado y la Iglesia. El laicismo llegó a su expresión más adulta en el racionalismo religioso de Kant, con La religión dentro de los límites de la razón pura (1793), dentro del cual cavó en las radicalizaciones inmanentistas, mientras que con Hegel se consumó el proceso que había comenzado la Reforma: el protestantismo llegaba a configurarse como laicismo en cuanto que rechazaba a la Iglesia, y toda forma de inmanentismo se convertía en actitud laicista como rechazo de Dios. «Iglesia libre en un Estado libre" quería significar tan sólo que era el Estado el que le daba a la Iglesia el derecho a subsistir. una actitud laicista-liberal que sólo en apariencia era una conciliación, pero que en realidad era un rechazo de la naturaleza misma de la Iglesia, relegando el hecho religioso al terreno individual.

El laicismo es distinto de la laicidad del Estado en la esfera de su competencia directa, que la Iglesia intentó respetar, pero muchas veces sin éxito, dada su inclinación a los sueños teocráticos. La Iglesia ante el laicismo tiene que afirmar constantemente la diversidad de su naturaleza respecto al Estado y su función peculiar en orden a los valores que propone. La laicidad es un valor siempre presente, incluso en los períodos más discutibles de la historia de la Iglesia, mientras que el laicismo es una actitud negativa de rechazo y de desprecio, que sólo en algunas ocasiones acepta la coincidencia de los valores propuestos por la Iglesia con los que él pregona.

G. Bove

Bibl.: A, Latreille, La laicidad, Taurus. Madrid 1963; J, M, Setién - J M, Díez-Alegría, Concordato y sociedad pluralista, Sígueme, Salamanca í972; E. Pavanetti, El laicismo superado, Oriens, Madrid 1963; J. Iribarren, Laicidad moderna: la contribución de la Iglesia a la secularización, PPC, Madrid 1980,

LAICO / LAICIDAD

Del substantivo laós (pueblo), con el añadido del sufijo ikos, con el cual, dentro de un pueblo, la lengua griega indicaba a una categoría distinta de la de los jefes, de forma parecida a como un ciudadano se distingue del conjunto de personas que ejercen un poder legítimo. Su primer uso entre los cristianos parece que se debe a Clemente Romano, que. escribiendo en torno al año 96 a la comunidad de Corinto, utiliza este término para indicar al que, a pesar de formar parte integrante de la comunidad, se encuentra en la condición cristiana común y es distinto de todos los que tienen responsabilidades específicas. A continuación el término se fue difundiendo gradualmente, pasando también a la lengua latina (laicus) con el significado de cristiano no perteneciente al clero.

En una concepción «piramidal» de la Iglesia, como la que se impuso en la época medieval, el laico está situado en la base de una pirámide que tiene en su cúspide a los clérigos y a los monjes, a quienes corresponde interesarse por las realidades espirituales.

A la base pertenecen entonces los hombres «carnales" y los casados (es decir, los «laicos,,), a quienes, por la fragilidad humana, se les permite usar las cosas terrenas. En el siglo xx empieza a imponerse una nueva colocación del «laico" en el lugar que le corresponde en el organismo eclesial, cuando, sobre todo en el área cultural francesa, se desarrolla y se afianza una « teología del laicado,". Entre los teólogos que se distinguieron en este terreno es preciso recordar a J. Maritain, Y Congar, G. Lazzati, E. Schillebeeckx, R. Spiazzi, G. Philips, H. U. von Balthasar y K. Rahner. Finalmente, el concilio Vaticano II dibujó la figura del laico en sus aspectos teológicos, apostólicos y pastorales, sobre todo en los textos de la Lumen gentium 1V y del Decreto Apostolicam actuositatem. Con el nombre de «laicos» el concilio (LG 31) entiende «a todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros que han recibido un orden sagrado y los que están en un estado religioso reconocido por la Iglesia, es decir, los fieles cristianos que, por estar incorporados a Cristo mediante el bautismo, constituidos en Pueblo de Dios y hechos partícipes a su manera de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, ejercen, en la parte que les toca, la misión de todo el pueblo cristiano en la 1g1esia y en el mundo». Aquí se describe de forma positiva la razón de ser (su naturaleza de cristiano) del laico, deducida de su incorporación bautismal a Cristo. De aquí se derivan al mismo tiempo su constitución en el Pueblo de Dios y su participación en el triple oficio de Cristo. Después de esto el concilio indica la tipología del laico en el mundo: "A ellos muy en especial corresponde iluminar y organizar todos los asuntos temporales a los que están estrechamente vinculados, de tal manera que se realicen continuamente según el espíritu de Cristo y se desarrollen y sean para la gloria del Creador y del Redentor". De esta manera se describe la " índole secular" del fiel laico: puesto por el corazón de la Iglesia en el corazón del mundo para su santificación, hace de ese mundo el ámbito y el medio de su propia vocación cristiana. El decreto Apostolicam actuositatem está dedicado al apostolado de los laicos que, derivándose de su misma vocación cristiana, no puede faltar nunca en la Iglesia.

Se ilustra allí la naturaleza, la índole y - la variedad de este apostolado. Al mismo tiempo el decreto conciliar enuncia los principios fundamentales y ofrece normas pastorales para su ejercicio más eficaz. El magisterio conciliar será ampliado y especificado ulteriormente por Juan Pablo 11 en su Exhortación apostólica Christifideles laici (30 de diciembre de 1988), posterior a la VII Asamblea ordinaria del Sínodo de los obispos (1-30 de octubre de 1987).

Con el término "laico" y con la teología del laicado va unido el término "laicidad». Si en el lenguaje común "laicidad" intenta señalar una posición neutral desde el punto de vista religioso o ideológico, sobre todo cuando se trata de ejercer una función pública que afecta al conjunto de los ciudadanos, en el lenguaje eclesial designa ante todo el plano de la naturaleza racional, aquel en el que los instintos están guiados por la razón.

Este término presta además atención a la mediación cultural, entendida como una fundamentación en los valores de la fe para llegar a la praxis, con la ayuda de los diagnósticos de la situación y de la lectura de los hechos; igualmente indica la superación de todo código de separación que excluya o discrimine los espacios para una auténtica vida de fe. Algunos entienden la "laicidad,, como una toma de conciencia y un

distanciamiento de los riesgos del "clericalismo". No faltan finalmente los que hablan de laicidad en la Iglesia", es decir de respeto a la autonomía de lo mundano en su interior, en las relaciones mutuas de los crislianos; y de nlaicidad de la Iglesia"' que hay que entender como responsabilidad de todos los bautizados (y no sólo de los laicos) respecto al orden temporal. De aquí la superación del "eclesiocentrismo" en favor de una eclesiología dialéctica, al servicio de todos los hombres sin pretensiones exclusivistas respecto a la verdad, comprometida en una relación serena, pero críticamente vigilante, con las culturas.

M. Semeraro

Bibl.: B. Forte, Laicado, en DTI, 111, 252 269: Y Congar, Jalones para una teología del laicado, Estela, Barcelona 1965. E. Schillebeeckx, El pueblo de Dios y el ministeriio eclesial, en La misión de la Iglesia, Sígueme Salamanca 1971, 115-264: H. U. von Balthasar, El segiar y la Iglesia, en Sponsa Verbi, Guadarrama,-Madrid 1965, 385-404: K Rahner, Fundamentación sacramental del estado laical en la Iglesia, en Escritos de teología, VII, Taurus, Madrid 1971, 357-379,

LAMENTACIONES

Con el término " lamentación" se designa una forma bíblica de oración en la que se piensa ante Dios sobre un acontecimiento doloroso y trágico. El libro bíblico llamado Lamentaciones está compuesto de cinco pequeños poemas redactados después de la caída y conquista de Jerusalén por obra del ejército babilonio (587 a.C.). Aquel hecho marcó el final del Estado de Judá y el comienzo de una gran diáspora del pueblo judío en el mundo. Sobre él medita el autor de las Lamentaciones. Estos poemas son anónimos. Una antigua tradición los atribuye al profeta Jeremías, basándose en 2 Cr 35,25. La forma poética que se utiliza es, sobre todo, aunque con algunas variantes, la del acróstico: cada uno de los cinco capítulos contiene tantos versículos cuantas son las letras del alfabeto hebreo (o sea 22) y, a excepción de los capítulos 3 y 5, cada versículo comienza con una-letra diferente, en orden progresivo, del alfabeto hebreo. Se trata de un expediente artificioso, pero eficaz: quiere decir que cada uno de los poemas es completo - diríamos que va "de la a a la zeta"-, conteniendo todo lo que se puede y se quiere decir.

No es posible vislumbrar una sucesión ni cronológica ni lógica progresiva en las Lamentaciones, de las que está ausente toda referencia a fechas, 1ugares, personas y acontecimientos particulares. La meditación poética se desarrolla como una espiral que da vueltas y más vueltas, con variaciones y repeticiones continuas de los mismos temas. Sin embargo, la obra no carece de una estructura lineal y clara.

Los dos primeros capítulos son una elegía lírico-dramática que introduce en la oración la historia humana de dolores, de infidelidades y pecados, de destrucción y castigo: la ciudad madre Jerusalén es la imagen que domina sobre todo en el c. 1, mientras que en el c. 2 el protagonista es el Señor. El c. 3 es el centro literario y teológico del libro. La figura central no es la ciudad como encarnación del pueblo, sino un individuo anónimo, que es solidario con los sufrimientos y - las culpas de su pueblo. El personaje simbólico

es un justo perseguido, comparable al orante de los salmos llamados de "lamentación" y con el Siervo del Señor de Is53. EL lenguaje remite a un contexto litúrgico. En los cc. 4-5 vuelve el tema de la corrupción y de la ruina del pueblo, pero con un movimiento nuevo de confesión de los pecados y de confianza y esperanza en el socorro y en la misericordia de Dios. No se trata de un banal " final feliz", sino de la lógica de la fe.

Los temas dominantes son: el sufrimiento humano, la oración de lamento y de esperanza en Dios: ¿cómo comprender la catástrofe político-social y el trauma religioso de Israel después de la caída de Jerusalén? Las Lamentaciones se enfrentan con realismo al presente; reconocen que el sufrimiento actual no es un signo de la debilidad o de la ausencia de Dios, sino todo lo contrario. No ha fallado el poder del Señor y la verdadera causa de la ruina J es el pecado, la infidelidad de Israel:

"El Señor es inocente; yo he sido rebelde a sus órdenes" (1,18). Todavía es posible la esperanza gracias a la misericordia y a la fidelidad del Señor. EsJ ta certeza permite la oración final del libro: " Haznos volver a ti, Señor y J volveremos, renueva nuestros días como antaño. ¿Acaso nos has rechazado del todo, te has airado contra nosotros sin medida?" (5,21-22).

La atribución tradicional, pero infundada, de las Lamentaciones al profeta Jeremías dio origen al término "jeremiadas" para indicar un lamento largo y triste, Las Lamentaciones se leen en la fiesta judía llamada "nueve del mes de Ab", que conmemora la destrucción de Jerusalén en el afto 70 d.C., pero también la catástrofe anterior del 587 a.C. Los cristianos leen este texto el Viernes Santo, memoria de la pasión y . muerte del Señor.

A. Bonora

Bibl.: G. Ravasi, Lamentaciones, en NDTB, 995-998: L, Alonso SchOkel, Daniel, Baruc, Carta de Jeremías, Lamentaciones, Cristiandad, Madrid 1976; A. Gelin, Les Lamentations, Cerf, París 1951 : AA. VV., Lamentaciones, Cantar, Eclesiastés, Sabiduría, Verbo Divino, Estella 1994,

LAPSOS

Con esta denominación señaló san Cipriano a los que durante la persecución de Decio habían fallado en su profesión de fe; por consiguiente, tenían que someterse a penitencia pública, para poder recibir luego la imposición de manos del obispo y del clero y ser admitidos de nuevo en la eucaristía.

Apoyándose en una carta de la Iglesia romana, Cipriano, al final de la persecución, recoge una casuística sobre los lapsos en una exposición más sistemática de 36 capítulos, haciendo una lista concreta de las diversas situaciones que se habían verificado: a) algunos cristianos habían participado espontáneamente en los sacrificios idólatras; b) otros habían participado en banquetes en honor de los ídolos, bebiendo abundantes cálices de vino, implicando también en ello a sus hijos; c) otros habían caído bajo el peso de las torturas; d) otros, después de un primer desvarío y adhesión al culto pagano, habían

recapacitado y habían profesado valientemente su fe hasta el martirio (De lapsis 8, 9, 13). A pesar de que tanto en Roma como en Cartago se hablaba de los lapsos como de algo devastador para la imagen de la Iglesia, llegando incluso Cipriano a compararlos, el año 251, con los muertos, la realidad era más suave y humanamente más comprensible que el análisis crudo que se hace de ella en las dos Iglesias. En efecto, en los años siguientes, el mismo Cipriano tuvo que retractarse de aquel apelativo de muerte que había aplicado a los lapsos, muchos de los cuales, aunque renegados, profesaron de nuevo su fe, a veces hasta derramar su sangre por ella.

La discusión sobre las modalidades de la penitencia y la realidad misma de la salvación de los lapsos provocó dolorosos desgarrones que en Roma desembocaron en el cisma de Novaciano (rigorista) y en Cartago en el de Novato (laxista). En la práctica, la solución más equilibrada parece ser la de Cipriano y Dionisio de Alejandría, que con tacto pastoral procuraron guiar a los lapsos por los senderos de la penitencia, para que por obra del Espíritu Santo pudieran llegar a una completa reconciliación.

G. Bove

Bibl.: H. J Vogt, Lapsi, en DPAC, 11, 12421243; Lapsos, en ERC, 1V 1 136-1141; C. Vogel, El pecador y la penitencia en la Iglesia antigua, Ed. Litúrgica Española, Barcelona 1968; J Burgaleta, La celebración del perdón: vicisitudes históricas, SM, Madrid 1986; J Ramos-Regidor, El sacramento de la penitencia, Sígueme, Salamanca 1982; A. MaYer, Historia y teologia de la penitencia, Herder, Madrid i961.

LAXISMO

En sentido general se trata de una actitud y de un comportamiento moral poco responsables y poco atento al valor de las normas morales.

En sentido específico se llama laxismo a un sistema moral que amplía de manera indebida el probabilismo, sosteniendo que en caso de duda es lícito seguir una opinión que tenga solamente una probabilidad «tenue" o incluso «mínima" respecto a otra opinión favorable a la ley. Esta doctrina no se ha presentado nunca como sistema moral auténtico. Pero ha habido algunos autores, sobre todo del siglo XVll (Antonio Escobar y Mendoza, Tomás Tamburini, Esteban Bauny, Juan Caramuel), que en sus casos de conciencia sostuvieron algunas soluciones clasificadas como laxistas y condenadas en parte como tales por el Magisterio de la Iglesia (cf. las 45 proposiciones condenadas bajo Alejandro VI en 166511666: DS 2021-2065, y las 64 proposiciones condenadas por el Santo Oficio bajo Inocencio XI en 1678" DS 2101-2167).

En la polémica entre rigoristas , jansenistas en especial, el término «1axismo" se convirtió casi en sinónimo del probabilismo o también de la moral de los jesuitas. En este contexto debe verse el rechazo de la «moral relachée" en las famosas Cartas al provincial de Blas Pascal.

C Golsen

Bibl.: Laxismo, en ERC, 1V, 1166-1169; M Vidal, Frente al rigorismo moral benignidad pastoral, PS, Madrid 1987; F. X. Murphy - L, Vereecke, Estudios sobre historia de la moral, PS, Madrid 1969; B. Palacios, La disputa de los sistemas morales, en AA. VV., Historia de la teología española, II, Fundación Universitaria Española, Madrid 1987, 174-182.

LEBEN JESU FORSCHUNG

Esta expresión significa literalmente «investigación sobre la vida de Jesús". Es un movimiento teológico que se desarrolló en el siglo XIX sobre todo en Alemania, en oposición a la obra de D. F. Strauss (1808-1874), que sostenía la imposibilidad de hacer una reconstrucción histórica de la vida de Jesús, El objetivo programático era la reconstrucción de la figura histórica de Jesús, buscando una fidelidad historiográfica basada en las fuentes, y en especial en el evangelio de Marcos y la fuente Q, sacando a la luz al hom6re Jesús liberado de las incrustaciones del kerigma.

Partiendo del presupuesto hermenéutico de que la historia es la globalidad de los hechos en su simple sucederse (bruta facta), la teología liberal concentró sus trabajos en la objetividad de la investigación despojada de los prejuicios de la subjetividad, sustituyendo la imagen falsa del Cristo de la f~ eclesial por una reconstrucción del Jesús histórico. Surgió así una multiplicidad de retratos de Jesús según el género literario de las biografías, que se parecían de hecho a sus autores: maestro iluminado de cuestiones morales y religiosas, genio del espíritu romántico, amigo de los más pobres y defensor del derecho y la justicia. Los exponentes más destacados de la « escuela liberal" fueron H. J Holtzmann, H. E. Paulus, A. von Harnack, E. Renan.

Es emblemática la obra de E. Renan, La vida de Jesús (1863), en cuyo centro aparece un Jesús fascinante, predicador de un Reino de amor y de libertad, de utopía y de salvación. Si la intención original (fe la teología liberal era una aproximación a Jesús en su historicidad, el resultado que se obtuvo fue el de superponer el modelo del hombre religioso perfecto a la figura de Jesús, hipotecando una ruptura con el Cristo de la fe. Fue A. Schweitzer, en su obra Geschichte der Leben-Jesu Forschung (titulada así en la segunda edición de 1913), quien arrojó serias dudas sobre el sentido de esta investigación , reconociendo el fracaso de semejante empresa: «Extraño destino el de la investigación sobre la vida de Jesús. Partió para encontrar al Jesús histórico, pensando que podía colocarlo en nuestro tiempo tal como es, como maestro y como salvador. Rompió las cadenas que desde hacía siglos lo mantenían atado a las rocas de la doctrina eclesiástica, gozó cuando la vida y el movimiento impregnaron de nuevo su figura y - cuando vio cómo le salía al encuentro el hombre histórico Jesús (...). La teología de los últimos decenios quedó escandalizada y asustada, ya que se hizo consciente de que todas sus técnicas interpretativas y sus manipulaciones no estaban en disposición de mantenerlo en nuestro tiempo, sino que tenía que dejar que se marchase al suyo".

C Dotolo

Bibl.: A. Schweitzer Investigación sobre la vida de Jesús, Edicep, Valencia 1990; C. Palacios, Jesucristo, Historia e interpretación, Cristiandad, Madrid 1978; R, Latourelle, A Jesús el Cristo por los evangelios, Sígueme, Salamanca 1986, 33-45; R, Marlé, Bultmann y la interpretación del Nuevo Testamento,'DDB, Bilbao 1970; C. Perrot, Jesús - y la historia, Cristiandad, Madrid 1982.

LECTIO DIVINA

La lectio divina indica actualmente una forma tradicional de leer y meditar en la Palabra de Dios. La expresión lectio divina o lectio sacra no significa directamente una lectura cualquiera o un estudio de la Biblia con finalidades científicas, literarias, exegéticas o hermenéuticas, ni tampoco una forma de meditación tradicional, sino más bien una atención particular a la palabra revelada y a aquel que nos habla en ella, el mismo Dios. Su cualificación de «divina" indica que la lectio tiene como objeto la Palabra de Dios y que se hace en la presencia del Dios vivo, bajo la acción de su gracia. Supone una relación con el Padre que nos habla en su Verbo y con el Espíritu que es el maestro y el éxegeta de la Escritura, en comunión con toda la Iglesia.

Este término se encuentra en Orígenes, que habla de una théia anagnosis; la lectura asidua de las Escrituras, según sus indicaciones, supone un empeño particular la aplicación concreta de los sentidos espirituales para escudriñar los misterios escondidos en la Palabra, Según los Padres de la Iglesia, la lectio divina supone escuchar y responder. Jerónimo escribe: «Si rezas, eres tú el que hablas al Esposo; si lees, es el Esposo el que te hablan (Epist. 22, 25. PL 22, 41 1). Ambrosio recuerda los dos momentos del diálogo con Dios: «Le hablamos cuando rezamos y lo escuchamos cuando leemos los oráculos divinos" (De officiis ministrorum, 1, 20: PL 16, 50). Gregorio Magno desarrolla en su pedagogía la exégesis espiritual de la Escritura con el método de la ruminatio de la Palabra mediante los sentidos interiores. San Benito usa expresamente este término en su Regula 48, 1, cuando alude a la ocupación primordial de los monjes en la lectura divina («occupari... in lectione divinan) e invita a los monjes a dedicarse a la lectura y el estudio de la Biblia. En el siglo Xll encontramos en la obra de Guido 11, abad de la Gran Cartuja (-t 1188), una exposición metódica de la lectio en la Scala claustralium (PL 184 475-484), con un tratado sistemático en forma de carta al monje Gervasio. El autor la presenta como una escala de los monjes para subir al cielo. Enumera los cuatro escalones, que son la lectio, la meditatio, la oratio y la contemplatio. Describe el sentido de cada uno de estos momentos de esta forma: «La lectio es un estudio detenido de las Escrituras realizado con un espíritu totalmente esforzado en comprender. La meditatio es una actividad de la inteligencia que con la ayuda de la razón busca la verdad escondida. La oratio es un dirigir el corazón a Dios con el intenso deseo de evitar el mal y conseguir el bien.

La contemplatio es una elevación del alma por encima de sí misma, permaneciendo como suspensa en Dios y saboreando los gozos de la dulzura eterna... La lectura busca la dulzura de la vida bienaventurada, la meditación la encuentra, la oración la pide y la

contemplación la experimenta». Él autor, y a continuación toda la tradición monástica, hace remontar los cuatro escalones de la lectio divina a la explicitación concreta de las palabras de Jesús sobre la oración asidua (Lc 1 1,9): «Buscad y encontraréis, llamad y se os abrirá: buscad en la lectura y encontraréis en la meditación, llamad en la oración y se os abrirá en la contemplación...» El concilio Vaticano II, acogiendo las instancias de la renovación bíblica y monástica, aludió a la lectio divina, aunque no utiliza el nombre tradicional, sino más bien el de pia lectio (DV 25). Exhorta a los religiosos a la lectura frecuente de la Escritura para aprender « la ciencia sublime de Jesucristo» (Flp 3,8) (PC 5). «Pero conviene que recuerden que la lectura de la sagrada Escritura tiene que ir acompañada de la oración , para que pueda desarrollarse el coloquio entre Dios y el hombre» (DV 25). En nuestros tiempos, bajo el influjo de la renovación bíblica y pastoral, la lectio divina se ha convertido -con las escuelas de la Palabra y los diversos grupos de oración, pero también con el método de la lectura de la «Palabra-Vida» en América Latina- en una de las formas más seguras y sobrias de la evangelización a partir de la Palabra rezada.

Tiene la misión de hacer de la oración personal y comunitaria una respuesta segura a la revelación del Dios vivo, que nos sigue hablando hoy a nosotros en las Escrituras (DV 21). Los autores contemporáneos sugieren, para una recta experiencia de la lectio divina, la necesidad de escuchar totalmente en el Espíritu, con los ojos vueltos hacia Cristo y en una actitud de silencio interior, en una relación viva con la realidad y con la historia de los orantes que es iluminada por la Palabra y sigue abierta a la praxis, a la acción en la que tiene que desembocar la contemplación. Por eso se habla no sólo de los cuatro escalones del método medieval, sino también de la continuidad en la vida con la consolación, el discernimiento, la decisión, la acción concreta en favor de los hermanos. La lectio divina recobra de este modo su linfa vital: orar y vivir la Palabra de Dios, Palabra de vida.

J Castellano

Bibl.: M. Magrassi, Lectio divina, en DE, 11, 468-477. M. Ballano. Lectio divina, en DTVC. 9'27-939; G, M. Colombás, La lectura' de Dios, Monte Casino, Zamora 1980; J Leclerq, Caracteres tradicionales de la lectio divina, en La liturgia y las paradojas cristianas, Mensajero, Bilbao 1966, 227-240; Ch A, Bernard, La lectio divina, en Teología espiritual Atenas, Madrid 1994, 365-367. Casa de la Biblia, Cómo leer la Biblia en grupo, Madrid 1992,

LECTURA ESPIRITUAL

El término « lectura espiritual » puede ser sinónimo de lectio divina y significar entonces la lectura de la Escritura en orden a la oración y a la edificación, tal como se propone generalmente en el programa de una vida espiritual comprometida para los sacerdotes, los religiosos y los laicos, Puede indicar bien sea el conjunto de la lectio divina, bien la dedicación al primero de los peldaños de la escala propuesta por el cartujo Guido 11. Sin embargo, a partir de la Edad Media y más concretamente a partir de la devotio moderna y de la espiritualidad postridentina, este término, acuñado explícitamente en la escuela

jesuítica, indica la lectura de las obras espirituales en general, desde la Escritura hasta los Padres y los autores de segura espiritualidad. La calificación de « espiritual » puede indicar diversas funciones y actitudes. Se trata de una lectura hecha en el Espíritu, como actividad espiritual y en provecho del alma, o bien de una lectura que tiene como materia libros espirituales de autores espirituales bien conocidos. J. Álvarez de Paz, (siglo XVI), la define en estos términos: «Se la llama lectura espiritual cuando por medio de ella leemos los libros místicos y los tratados espirituales, en los que no sólo buscamos el conocimiento de las cosas espirituales, sino que de manera especial intentamos alcanzar su gusto y su afecto». En esta típica descripción se encuentra, bien sea la actitud de buscar el gusto y el afecto, o bien la materia específica de la lectura, que son los libros místicos y los tratados espirituales. El jesuita italiano Julio Negroni (siglo XVIl) fue el primero que escribió un tratado expreso sobre la importancia de este ejercicio, especialmente para los religiosos.

A partir de la época moderna, se propone la lectura espiritual en las Reglas de los Institutos y se aconseja en la dirección espiritual como uno de los recursos clásicos para mantener y enriquecer la vida espiritual, « va que el alimento espiritual de la lectura es tan necesario para el alma como el alimento material para el cuerpo» (santa Teresa de Jesús).

A menudo se sugieren en los tratados de vida espiritual los libros que hay que evitar y se proponen algunas obras clásicas que han alimentado a muchas generaciones. Entre los libros espirituales que se han ido proponiendo para la lectura destacan, además de la sagrada Escritura, algunos escritos de los Padres de la Iglesia más divulgados, como las Confesiones de san Agustín, las vidas de los mártires y los santos recogidas en el Flos sanctorum o en la Legenda aurea de Santiago de Varazze, la Imitación de Cristo de Tomás de Kempis, algunas vidas de Cristo que obtuvieron particular difusión, como la Vida de Cristo de Ludolfo de Sajonia, y posteriormente los autores clásicos que se impusieron en los siglos siguientes como maestros de la espiritualidad cristiana.

Actualmente la lectura espiritual se aconseja con una mayor apertura de horizontes. En primer-lugar, se piensa en la lectura personal de la Escritura, sirviéndose de buenos comentarios exegéticos y espirituales, siguiendo el ritmo de la lectura bíblica que la Iglesia realiza en la liturgia. Hoy son más accesibles las obras de los Padres de la Iglesia y los autores de la gran tradición espiritual oriental, cuyas obras están recogidas en la Filocalia. Es de gran provecho la lectura de los clásicos de la espiritualidad cristiana de la Edad Media y de la época moderna, que han adoctrinado con sus obras a muchas generaciones de cristianos. Hoy están también de moda algunos autores contemporáneos que unen a la profundidad bíblica y teológica el sentido espiritual, la modernidad del discurso y del lenguaje. Es de gran importancia la lectura de las biografías de los santos, accesibles actualmente en obras de probidad científica y valor literario. Son aconsejables las autobiografías de algunos santos y santas, los textos y las obras de los místicos, por la capacidad particular que tienen de atestiguar con su experiencia la vida cristiana.

Los autores espirituales ofrecen algunos consejos para una lectura espiritual fructuosa. A menudo, la elección apropiada de un libro depende del director espiritual, que puede

recomendar la lectura más adecuada al estado de ánimo y a la necesidad de la persona. Pero no se trata sólo de la elección del libro. La lectura espiritual requiere asiduidad y empeño; como ejercicio espiritual, exige devoción y recogimiento. Hay que evitar la dispersión y la curiosidad, que son un impedimento para el provecho espiritual. A menudo se trata de hacer una lectura meditada que lleve a la oración, siempre que la persona se sienta movida por lo que lee para entablar un coloquio con Dios.

La Iglesia ofrece también una variada selección de trozos de la gran tradición de Oriente y Occidente en la selección de los autores y de los textos que se ha hecho en el oficio de las lecturas. En esta propuesta se pone de relieve el vínculo que tiene que existir entre la lectura de la Escritura y la lectura de los Padres y autores espirituales.

En efecto, de la lectura espiritual vale lo que afirma la Iglesia: «Mediante el trato asiduo con los documentos que presenta la Tradición universal de la Iglesia, los lectores son llevados a una meditación más plena de la sagrada Escritura y a un amor más suave y vivo de la misma. Porque los escritos de los santos Padres son testigos preclaros de aquella meditación de la Palabra de Dios prolongada a lo largo de los siglos, mediante la cual la Esposa del Verbo encarnado, es decir, la Iglesia, " que tiene consigo el pensamiento y el espíritu de su Dios y Esposo" (san Bernardo), se afana por conseguir una inteligencia cada vez más profunda de las sagradas Escrituras... Además, les hace accesibles las inestimables riquezas espirituales que constituyen el egregio patrimonio de la Iglesia y - que a la vez son el fundamento de la vida espiritual y el alimento ubérrimo de la piedad» (Elementos de la liturgia de las Horas, nn. 164-165).

J Castellano

Bibl.: E. Ancilli, Lectura espiritual, en DE, 11. 471-472; J Sudbreck, Lectura espiritual, , AA. VV , Lectura espiritual en SM, 1V 214-217. Lectura cristiana y vida espiritual, en Revista de espiritualidad 31 (1972). número monográfico sobre el tema

LENGUAJE TEOLÓGICO

La condición de posibilidad del lenguaje teológico está determinada por la revelación de Dios. Desde la creación, pasando por las vicisitudes de la historia del pueblo elegido hasta llegar al acontecimiento Cristo, la revelación se da en un lenguaje humano y personal. Jesús de Nazaret es el Logos de Dios, la palabra que es al mismo tiempo la comunicación del misterio del Dios trino y el intérprete definitivo de lo que Dios quiere revelar (Jn 1,18).

La teología, que es inteligencia crítica de la fe en la revelación, en el momento en que «dice» Dios, lleva a cabo una transición que tiene como su premisa constitutiva la afirmación de la comunicación prioritaria de Dios a la humanidad. Por consiguiente, si se puede decir algo sobre Dios es porque inicialmente Dios ha dicho algo sobre sí mismo.

Una teoría del lenguaje teológico tiene que justificar su presencia resaltando ante todo la peculiaridad que le hace existir y las características que diferencian a este lenguaje de

otros. El lenguaje teológico es ante todo un lenguaje derivado. Puesto que se basa en la revelación, está vinculado a un acontecimiento histórico que imprime en sí mismo y también por tanto en su lenguaje- la definitividad de la revelación (DV 4). Este acontecimiento es fuente y arquetipo del lenguaje teológico: esto implica que la relación que se llega a establecer entre los dos ve al primero en la condición de ser normativo para la interpretación correcta del segundo, y no viceversa. Además, puesto que la fe es la primera respuesta que se da a la revelación, también ella se sitúa como condición necesaria para el lenguaje teológico que tiende a explicar críticamente la fe de la Iglesia.

El lenguaje teológico posee, por otra parte, ciertas características que lo especifican tanto en el interior de los diversos lenguajes con que se expresa la fe como respecto a los otros lenguajes de la ciencia. En relación con los primeros, el lenguaje teológico se caracteriza por su capacidad de querer hacer inteligible el misterio, Una peculiaridad propia de este lenguaje es la dimensión "crítica», es decir la búsqueda de una precisión del lenguaje que haga posible la comunicación de sus asuntos y de los significados contenidos en sus términos. El hecho de que el lenguaje teológico se base en la revelación y en la fe no acarrea la consecuencia de una insignificancia del mismo, ni tampoco de su comprensión tan sólo dentro de un «juego lingUístico»: al contrario, puesto que se basa en un acontecimiento histórico, tiene que corresponder a la dinámica histórica que comparten todos los demás lenguajes: por tanto, se podrá pensar en el lenguaje teológico, dotado de una triple estructura que comporta: su fundamentación en la normatividad del lenguaje revelativo, su elaboración a la luz de las categorías que constituyen el saber científico y la superación en un lenguaje que tienda a expresar cada vez más la inexpresabilidad del misterio mismo de Dios. En una palabra, el lenguaje teológico es un lenguaje performativo; viene de una profesión de fe y dentro de ella actúa y opera, realiZando lo que expresa. Por ser un lenguaje que tiene como fundamento la fe, tendrá que seguir la dinámica de la fe, que, por su propia naturaleza, es una búsqueda continua de inteligencia de su propio contenido y un testimonio cada vez más coherente del mismo en la vida cotidiana.

En referencia a otros lenguajes científicos, el lenguaje teológico se caracteriza por su carácter paradójico. A diferencia de otros, este lenguaje sabe que su cientificidad consiste en la fidelidad y coherencia con respecto al contenido de lo que dice. La revelación se deja pronunciar, pero al ser misterio, requiere que quede todavía mucho de él, ligado al lenguaje del silencio, que es en definitiva el único capaz de comprender la riqueza de la revelación.

Así pues, el lenguaje teológico no puede quedar fraccionado ni en la multiformidad de los lenguajes de la fe ni en la pluralidad de los lenguajes de la ciencia. Viene antes de los diversos lenguajes en que se expresa la fe, ya que comparte con esa fe la naturaleza de buscar la inteligencia de su creer; por otra parte, al tener como contenido el misterio, se diferencia de los lenguajes de la ciencia en que su decir estará constantemente dirigido a una superación dinámica.

Por consiguiente, el lenguaje teológico es un lenguaje que expresa la fe en la revelación y al mismo tiempo un lenguaje que reflexiona críticamente sobre este contenido: en virtud

de este hecho, será menester que su criterio básico siga siendo la apelación a la analogía y a la universalidad. Con la primera, intentará expresar la semejanza del concepto en la mayor desemejanza con su contenido: con la segunda, intentará imprimir en sus afirmaciones la catolicidad, es decir, la fuerza de ser comunicado y comprendido por cada uno de los hombres,

R. Fisichella

BibI.: R. Fisichella, Lenguaje teológico, en DTF 825-830; D. Antiseri, El problema del lenguaje religioso, Madrid 1976: E, Schillebeeckx, Sígueme, Salamanca 1973; A, Dou (ed.), Lenguajes científico, mítico y religioso, Mensajero. Bilbao 1979; J Martín Velasco, Variaciones sobre el lenguaje religioso, símbolo, mito y razón, en L4 religión en nuestro mundo, Sígueme. Salamanca 1978; J. sádaba, Lenguaje religioso y filosofta analítica, Ariel, Barcelona 1977,

LEVÍTICO

Es el tercer libro de la Biblia, que forma parte del Pentateuco. El nombre en español se deriva de la traducción griega de los Setenta Leuitikón, en la Vulgata latina Leviticus. En hebreo se le llama Wayyikra', que es la primera palabra del Líbro: «y dijo» Probablemente el título .depende del hecho de que el contenido normativo del libro se refiere de manera peculiar a la tribu de Leví.

La suficientemente clara subdivisión del libro da razón de este contenido: cc. 1-7: leves sobre los sacrificios:

cc. 8- 10: inauguración del culto; cc. 1 1 15: leyes sobre la pureza; c. 16: rito de la fiesta de la expiación: cc. 17-26: código de santidad, con leyes de diverso género, desde las cultuales hasta las higiénicas, las sexuales, las morales de diversos ámbitos; c. 27: apéndice final.

El libro, con sus dos posibles revisiones y las glosas sucesivas, tiene una historia redaccional que va desde los primeros años del destierro (siglos VI-1 a.C.) hasta la mitad del siglo 111 a.C, El texto original del que proceden nuestras versiones es el texto masorético hebreo, que tiene como fuente principal el manuscrito de Leningrado B 19a, confrontado con los fragmentos de la cueva 11 de Qumrán, con el llamado Pentateuco samaritano y los códices mayores (Sinaítico y Vaticano) de la traducción griega de los Setenta.

El mensaje de este libro, fruto de la escuela sacerdotal (sigla P, de la palabra alemana Priesterkodex), del siglo VI-Y, sin otras tradiciones y redacciones más antiguas, está lleno de una gran esperanza, como ocurre con toda la teología sacerdotal del Tetrateuco (cuatro primeros libros de la Biblia). Si por un lado la exposición legislativa sobre la pureza y la impureza, y luego sobre la santidad-sacralidad, - puede verse como una defensa de Israel frente a las contaminaciones idolátricas de los otros pueblos, por otro lado todo el libro está vivificado por la presencia de la gloria de Dios en Israel. El

Levítico nos manifiesta en el don de la ley y en las prevenciones contra el pecadó la divina condescendencia: esta divina presencia tiene que ser acogida y - mantenerse estable. Los tiempos sagrados, especialmente el sábado, son un lugar teológico para la esperanza de la restauración de Israel. El sábado es prenda de paz para toda la tierra. En este sentido el Levítico es profecía respecto al Nuevo Testamento: « Hay pues, un descanso definitivo reservado al pueblo de Dios... Apresurémonos, por tanto, a entrar en este descanso, para que nadie caiga en aquella misma desobediencia» (Heb 4,9.11).

L. Pacomio

Bibl.: L. Alonso Schokel, Pentateuco 11 Levítico, Números, Deuteronomio, Cristiandad, Madrid 1970; G. G, Fournelle, El Levítico, Mensajero/Sal Terrae, BilbaoiSantander 1990; A. Ibáñez Arana, Levítico, Texto y comentario, La Casa de la Biblia, Madrid 1990.

LEY

La ley (en hebreo: Torá; en griego, nómos) - es la forma que toma la Palabra de Dios para plasmar pedagógicamente y de diversas maneras (religiosa, moral, cultual, social, higiénica, etc.) la existencia del hombre, en la historia del pueblo de Israel (Éx 21 -23;

Éx 13,9ss; Lv 17-26). En la obra deuteronomista la ley es la que recoge todas las prescripciones de Dios que es preciso observar (Dt 27 26). Finalmente, todo el Pentateuco es la ley normativa de Dios (la Torá} a su pueblo por medio de Moisés, junto con otras colecciones de leyes que se encuentran dispersas en el Antiguo Testamento. Muchas de las enunciaciones de estas leyes proceden de una sabia filtración y - purificación de códigos legales de las culturas orientales prebíblicas, mientras que algunas de ellas, las más importantes, se remontan a una voluntad explícita de Dios (Éx 20). Así pues, la ley en Israel tiene la función de regular las relaciones entre Dios y el pueblo y entre los miembros del propio pueblo.

Esto quiere decir que Dios desea que su compañero en la alianza sea capaz de comportamientos adecuados a la vocación recibida y a la promesa hecha de ser el pueblo de Dios. Esta nobleza divina es la razón de la observancia de la ley que se encargarán de recordar frecuentemente los profetas, tanto antes como después de la catástrofe del destierro, pero que produce el anuncio de una nueva ley que Dios dará en el futuro (Jr 31,3íss; 1s 40,9. etc.).

En el Nuevo Testamento, el Mesías se muestra en continuidad con el más puro judaísmo, amante de la ley divina, su celoso defensor de las interpretaciones legalistas judías (Mc 2; 7. Mt 5; 11) y sobre todo su cumplimiento final (Mt 5,17ss): Jesús es el nuevo legislador. Muestra el mayor respeto por el decálogo, pero anuncia el doble mandamiento de amor a Dios y al prójimo (Mt 22,37-40) y la regla de oro (Mt 7 12) como quintaesencia de la misma ley es decir, de la nueva manera de relacionarse con Dios y con los miembros del

pueblo que Dios se ha escogido. Pero Jesús es sobre todo aquel que sustituye a la antigua alianza con una nueva y eterna, basada en la predicación del Reino y en su sacrificio universal de expiación del pecado de todos los hombres: a partir de entonces está en vigor la ley de la gracia y no la de la circuncisión, en cuanto que él ha asumido sobre sí todo lo negativo del hombre que la ley pone de relieve. Pablo se comprometerá en hacer comprender cómo la antigua ley después de Cristo no tiene ya sentido y es imperfecta; no ha desempeñado más que una función pedagógica, aunque dura, y de testimonio hasta Cristo (Gál 3,24; Jn 1,17). Pablo polemiza contra los cristianos judaizantes, negando que la observancia de la ley antigua pueda tener un significado sálvífico, afirmando incluso que nadie es capaz de observarla perfectamente y que esa ley se ha convertido en símbolo de la condición desesperada del hombre (Gál 3,10); solamente la fe en Cristo salva y hace capaces a los hombres de tener un comportamiento moral y - religioso sobrenatural.

La nueva ley es entonces la presencia del Espíritu Santo (Rom 7,14), dado por Cristo, como sujeto que inspira la nueva vida del hombre. Los santos Padres expondrán la dialéctica de simultánea antítesis y complementariedad entre la ley antigua y la nueva, sin rechazar el Antiguo Testamento y llegando a la primera síntesis teológica, la de Agustín, para quien la ley de gracia que está en vigor desde CriSto es un pródromo de la situación escatológica definitiva. La teología medieval, sobre todo con Tomás de Aquino, elaborará la atribución de la identidad de la ley nueva de la nueva alianza al Espíritu Santo en la Iglesia. El Magisterio afirma que sólo la fe en Cristo hace al hombre como Dios lo desea, mientras que la ley natural y la misma ley veterotestamentaria fracasaron en su intención debido a la injusticia íntima del hombre (DS 1521). Esto no significa la anulación de la antigua alianza, que en sus aspectos más importantes (por ejemplo, el decálogo) sigue poseyendo toda su validez (DS 1536-1568) aumentada por la llegada de Cristo salvador. Esto significa más bien que no es suficiente creer en Cristo de manera abstracta, sino que hay que inyectar la fe en la vida poniendo en práctica los mandamientos de Dios y los preceptos de la Iglesia (DS 1570). Ahora, es decir, después de Cristo y con la ayuda del Espíritu Santo como sujeto íntimo de la vida de los creyentes, es realmente posible observar también la ley antigua.

T . Stamcati

Bibl.: G, Kraus, Ley y evangelio, en DTD, 396-403; J, Auer El evangelio de la gracia, Herder Barcelona 1975; 5, Lyonnet, El amor plenitud de la ley, Sigueme, Salamanca 1981; J Bommer, Ley y libertad, Herder Barcelona 1970; G. Shongen, La ley y el evangelio, Herder Barcelona 1966.

LEY MORAL

Es una norma -del latín lex- que enuncia el orden vigente en una realidad y que se pone como regla de comportamiento en armonía con esa realidad. Se dan leyes en todo el ancho campo de la realidad: a nivel pre-humano en la necesidad física y a nivel humano en la libertad proyectiva. En este nivel se sitúa la ley moral: «regla y medida de los actos humanos» (Santo Tomás, 5. Th. 1-11, q.90, a. 1).

El hombre es un ser dinámico tenso a la consecución de un fin a través de su obrar. Se trata del fin propiamente humano, que consiste en la realización integral de su ser: fin último, trascendente. La relación medios-fin se establece en esta ocasión por la ley moral. Ésta dispone el obrar para la realización del hombre en cuanto tal. Las leyes morales en su conjunto interpretan y expresan las exigencias dinámicas de la naturaleza humana. El fin no es más que la misma naturaleza de un ser dinámicamente considerada y asumida como tarea: como deber-ser. La ley es la expresión de este deber-ser. En otras palabras, es el sentido mismo de la vida -la verdad de la vida que hace de esencia y de finalidad, de principio y de fin- traducido en normas de conexión operativa entre la esencia y el fin, de manera que reconocer y cumplir la ley moral es fidelidad a la realización del propio ser.

Comprendida de este modo, la ley moral tiene una fumdamemtacióm aut Smomo-teómoma. Sus exigencias se derivan de la naturaleza humana, de manera que se configura esencialmente como ley natural: una ley ~ imperada no por un orden heterónomo. que tenga que sufrir el sujeto como un dictamen exterior, sino por la ontología misma de la persona, en su riqueza de ser, que la conciencia reconoce y la libertad cumple como deber-ser y como autorrealización. En este sentido santo Tomás puede afirmar que los hombres «son ley para ellos mismos» (Comm. im 111 Sem., d. 37, q. 1) y definir la ley - como «ordinatio rationis» (5. Th. 1-11, q. 90, a. 4): ordenamiento del obrar humano alcanzado y - trazado por la razón (cf.Ibíd. a. 1).

Pero la autonomía de la naturaleza humana y de la razón, que capta sus significados dinámicos, no está cerrada ni replegada sobre sí misma, sino que está en relación con la teonomía. En efecto, el hombre expresa un ser, como naturaleza y como fin, que no se ha dado a sí mismo y - que por tanto no se puede autosalvar: un ser creado y redimido por la gracia creadora y redentora divina: «por la gracia de Dios soy lo que soy» (1 Cor 15,10). El hombre es y se realiza a sí mismo en Dios; se comprende como ser de Dios y para Dios.

La ley natural, expresión dinámica de este ser que tiene en Dios su centro fontal y final, es a su vez reflejo de la le, y eterna, o sea de la sabiduría divina que la ha pensado y querido. Es -escribe santo Tomás- ("participación de la ley eterna en la criatura racional» (5. Th. 111, q. 91, a. 2). La razón humana, en la inteligencia de la ley, participa de la razón ordenadora y finalizadora de Dios.

Así pues, Dios está en el origen de la ley moral, no como el legislador y el juez que dicta al hombre las condiciones salvíficas, sino como el creador y redentor es decir, como aquel por e1 cual el hombre se encuentra a sí mismo en la autonomía de su propio ser creatural y en la capacidad de su razón para captar en sí mismo el proyecto divino. Herida por el pecado, pero no suprimida, esta capacidad ha sido sanada y robustecida por la gracia del Espíritu Santo, inspirador de la ley mueva o ley de la gracia en el corazón de los creyentes. No es una ley añadida a la ley natural, sino su mas alta inteligencia y posibilidad, como moción a partir de las profundidades del hombre nuevo en Jesucristo.

La ley moral, inscrita en el ser del hombre (ley natural), expresión de la razón ordeñadora divina (ley ~ eterna), significada de nuevo por la gracia del Espíritu Santo (ley nueva), es

una ley divina, porque tiene su origen primero y último en Dios creador y redentor del hombre. El hombre la percibe con su razón (ley natural), iluminada por la gracia del Espíritu Santo (ley nueva). La ley moral divina toma forma temática en la Palabra de Dios como ley revelada: ley moral divina positiva,- por haber sido expresada formalmente y promulgada en la revelación del Antiguo y del Nuevo Testamento.

Además de la formulación y promulgación divina, hay otra promulgación de la ley moral. La ley humana es una traducción temática y positiva (lex scripta) de la ley natural (iex indita) por obra de una autoridad moral.

La formulación de la ley moral puede hacerse en términos negativos o positivos. En el primer caso se tienen leyes de prohibición o de veto, que establecen unos límites concretos que no es posible superar, ya que más allá de los mismos está el mal moral. En el segundo caso se tienen leyes imperativas o de acción, que ordenan comportamientos prácticamente ilimitados en el cumplimiento del bien.

M. Cozzoli

Bibl.: Santo Tomás, Summa theologica, 1-11, qq, 90- 108: B. Haring, Norma y ley, en La ley de Cristo, 1, Herder, Barcelona -1965, 261270 y 325-339. M. Vidal, Moral de actitudes, 1: Moral fundamental, PS, Madrid 1990, 447-483; AA, VV , Percepción de los valores y normativa ética, en Concilium 120 (1976), número monográfico.

LEY NATURAL

Es la norma del obrar que dimana de la naturaleza humana ordenada a su fin. Se llama natural ante todo para distinguirla de la sobrenatural; en efecto, es captada, no ya por la fe para la consecución de la vida divina, sino por la razón para la realización del bien humano. En segundo lugar, para distinguirla de la ley positiva: a diferencia de ésta, que es formulada por una autoridad legislativa y obliga en virtud de ese decreto, la ley natural es anterior a toda prescripción humana o divina y obliga a cada uno de los hombres en razón de su naturaleza humana. Finalmente y sobre todo, porque tiene en esta naturaleza humana el "lugar" en el que se encuentra: es natural la ley que saca de la naturaleza específica del hombre los criterios directivos del obrar moral. Al ser éste un obrar propio del hombre, no puede menos de derivar la norma de la humanidad del agente. Esta humanidad es la naturaleza que sirve de fundamento y de fuente de la ley moral.

El concepto de ley natural aparece inicialmente en la filosofía griega, articulado con el ideal de felicidad propuesto para el hombre. En la sagrada Escritura, aunque no encontramos esta expresión, está presente en todos los enunciados de la moral humana. desde el decálogo hasta los catálogos de virtudes: es la ley que Jesús no vino a abolir, sino a cumplir (cf. Mt 5,17). En los Padres de la Iglesia es la revelación natural de la voluntad de Dios para cada uno de los hombres. Santo Tomás es su teórico más autorizado: la ley natural es regla y - medida de los actos humanos determinada por la razón. Con el nominalismo de Occam se produce y difunde una comprensión voluntarista y preceptista. En la época moderna, con la disolución del concepto de naturaleza por obra

del idealismo y del positivismo, la ley natural sufré un fuerte descrédito crítico. La necesidad, a su vez, de salvaguardar el bien moral del capricho del poder político y la conciencia difusa de los derechos universales del hombre marcan por otro lado una atención nueva, aunque ordinariamente sin expresarse, a la ley natural. Pero el concepto de naturaleza reductivamente empirista, que domina en la mentalidad técnico-científica, y el esencialista, que prevalece en la ética, están en el origen de ciertos malentendidos que no han favorecido ni mucho menos el sentido auténtico y el debido crédito de la ley natural. -

Es necesario, por Consiguiente, recuperar y - acreditar de nuevo el significado genuino de naturaleza, que está en la base de la ley natural. Se trata de la naturaleza de persona humana en la totalidad de su ser individual (ser en sí), creatural-trascendente (ser de Dios y para Dios), relacional (ser con los demás) y solidario (ser en el mundo y en la historia). Esta riqueza autoconsciente de lo que es identifica a la naturaleza humana en la tematicidad de los bienes expresados por cada una de estas dimensiones: bienes que, en cuanto que comportan una exigencia de respeto y de realización, tienen una razón de fin.

Dinamizan como tales (como valores) la libertad, significando su ley de actuación Y de realización: ley natural, como ley de la naturaleza personal humana, del bien de la persona en la pluralidad de los bienes que la significan. Son los bienes-valores de la persona como ser en sí: la vida, el espíritu, la libertad, la conciencia, la verdad, la corporeidad, la sexualidad, el trabajo; los bienes-valores de la persona como ser de Dios y para Dios: la religión, la fe, la vida sobrenatural, la gracia, la revelación; los bienes-valores de la persona como ser con los demás: el derecho, la comunicación, la educación, la paz, la amistad, la familia, la sociedad, la Iglesia, el Estado: los bienes-valores de la persona como ser en el mundo: el arte, la cultura, la historia, el ambiente, la tradición, la técnica, la biosfera.

De esta forma todo se comprende en relación ontológica con la persona. Y su naturaleza no es ni una esencia ahistórica y desencarnada ni un pedazo de mundo estructurado de manera particular, sino la uni-totalidad de un espíritu en el cuerpo, en la integralidad y en la riqueza axiológica del propio ser. Esta ontología de la persona es la que constituye y define a la naturaleza humana. Y la ley que capta y que dirige sus dinamismos cualificativos y finalistas es llamada natural: ley de la autoafirmación de la persona. Esta ley toma forma primariamente en los primeros principios expresados por los valores y los imperativos respectivos; y secundariamente en los principios o preceptos derivados como prescripciones particulares y como temáticas.

En cuanto expresión del ser de la persona, la ley natural es en sí misma objetiva, universal e inmutable. Esto no constituye ningún problema para los primeros principios, que son de suyo autoevidentes : su ignorancia equivaldría a desconocer el bien humano, a la persona como criterio ético. El problema surge más bien con los principios derivados, para los que se verifica de hecho una diversidad de juicios. Escribe santo Tomás: "La ley moral, en cuanto a los primeros principios comunes, es la misma en todos, tanto por su validez objetiva (secundum rectitudinem) como por su conocimiento (secundum notitiam). Pero en cuanto a ciertas prescripciones particulares, que son como las

conclusiones de los principios comunes, es la misma en todos o en la mayor parte de los casos (ut in pluribus)...; pero puede fallar en un pequeño número (ut in paucioribus) tanto en lo referente a la validez objetiva..., como en lo referente al conocimienton (5. Th. 1-11, q. 94, a. 4).

Esta variabilidad, "en cuanto a la validez objetivan, está determinada por el cambio de la materia y de las circunstancias que son objeto de una valoración normativa. De manera que, propiamente hablando, no es la ley moral en su verdad y exigibilidad axiológica la que cambia, sino la realidad efectivamente normada. Ésta puede presentar elementos adicionales de valoración o significar de hecho algo nuevo o distinto de lo que siempre ha sido entendido por todos. Pensemos, por ejemplo, en la no obligación de restituir un objeto al que tiene la mala intención de perjudicar con él a alguien, en la licitud de la violencia en un caso de legítima defensa, en la legitimidad actual del interés por un préstamo respecto a la prohibición del pasado, A su vez, "en cuanto al conocimiento", la variabilidad de las prescripciones particulares está determinada por los cambios del ethos, o sea, por el modo de percibir los bienes-valores, por la conciencia colectiva de los mismos, por su concepción cultural. Si la persona, en la pluralidad de los bienes-valores que la expresan de manera exigente, es el elemento permanente veritativo y normativo de la ética, la conciencia que de ella tienen el hombre y la sociedad es histórica, y por tanto sujeta al crecimiento, al olvido, al error, a los retrasos, a los retornos, a las recuperaciones, a las conquistas.

Pensemos en la esclavitud, en la tortura, en la intolerancia religiosa, en el racismo, en la desigualdad de sexos en el pasado, o bien en el aborto, en el liberalismo sexual, en la impureza, en la contracepción en nuestros días.

La ley natural, como participación de la ley eterna en la criatura racional, y por tanto divina en su origen, es una ley inscrita en el corazón del hombre (lúmen insitum), de la que nadie puede sustraerse (cf. Rom 1 -2); y es también una ley superior, referente normativo (mensura non mensurata) de toda legislación humana.

M. Cozzoli

Bibl.: D. Lafranconi, Ley natural, en DTI, 111. 292-309. E. Chiavacci, Ley natural, en NDTM, 101~-1028: E. Bloch, Derecho natural y dignidad humana, Madrid 1980: E. Schillebeeckx, La «ley natural» y el orden de la salvación, en Dios y el hombre. Ensayos teológicos, Sígueme, Salamanca 1969, 3Ó4328: A. Osuna, Derecho natural y mora1 cristiana, San Esteban, SalamanCa 1978: F, BOckle (ed.), El derecho natural, Herder, Barcelona 1971.

LEY NUEVA

Es la ley de la "nueva alianza» (2 Cor 3,6; Jr 31,31), la ley del «hombre nuevo, creado segÚn Dios en la justicia y en la santidad verdadera"" (Ef 4,2324). Expresa el principio dínámico y normativo de la vida cristíana como «vida nueva" en Cristo (Rom 6,4).

Anunciada de antemano por los profetas como ley del « corazón nuevo" (cf. Ez 36,26-27. Jr 31,33), diseñada por el mensaje testimonial de JesÚs que instituye el « corazón " como centro decisivo de la vida moral (cf. Mt 12,34; 15,l8-20; Mc 7 18-23; Lc 6,45), significada por Pablo como «ley del Espíritu" (Rom 8,2), la ley nueva se va configurando teológicamente en las reflexiones de los Padres (Orígenes, Ambrosio, Agustín), recogidas y reelaboradas a su vez de forma sistemática por santo Tomás, cuya síntesis marca la reflexión posterior hasta nuestros días.

La ley se llama nueva en antítesis a la antigua. Ésta es una ley exterior y coactiva. De manera que -la novedad consiste esencialmente en la interioridad y en la libertad de la ley de Cristo.

La interioridad es su promulgación en el ser (el «corazón"") renovado por la gracia sacramental: una ley escrita "no en tablas de piedra, sino en las tablas de carne de vuestros corazones" (2 Cor 3,3). Alusión evidente a la ley mosaica, cuya renovación anuncian ya los profetas: «Pondré mi ley en su alma, la escribiré en su corazón"" (Jr 31,33); "os daré un corazón nuevo, pondré dentro de vosotros un espíritu nuevo, os quitaré el corazón de piedra y os daré un corazón de carne; pondré mi espíritu dentro de vosotros y... os haré observar y poner en práctica mis leyes"" (Ez 36,26-27). El Espíritu es el principio de esta interiorización ontológica: una ley escrita « no con tinta, sino con el Espíritu del Dios vivo"" (2 Cor 3,3).

La ley nueva es ley del Espíritu Santo (Rom 8,2) y por tanto ley de la gracia: expresión-fruto de la gracia del Espíritu de Cristo, que santifica el ser y dinamiza como deber-ser de santidad el obrar moral cristiano (cf. 1 Cor 1,2).

Este deber-ser es la ley nueva. A diferencia de la ley - exter ior que es pura letra y por eso mismo ""ley de pecado y de muerte"" (Rom 8,2) létra que notifica el pecado, que conduce a la muerte al transgresor, la ley del Espír'itu es "ley que da la vida en Cristo JesÚs" (Rom 8,29): «la letra mata, el Espíritu da vida" (2 Cor 3,6). El Espíritu nos relaciona en una unidad viva de ser y de obrar con Cristo, formando «un solo cuerpo con él"" (1 Cor6,17). A veces Pablo llama simplemente a la primera ""ley"" y a la segunda <"gracia"". Es ésa la ""ley"" de la que hemos sido librados:

""Ya no estáis bajo la ley sino bajo la gracia (Rom 5,14). La gracia del Espíritu Santo constitutiva del ser nuevo en Cristo es la ley nueva: la forma ontológica y dinámica de la vida sobrenatural.

Con la interioridad va unida la libertad de la ley nueva: ley perfecta de libertad (Sant 1:25; 2,12). Inscrita por el Espíritu en el ""corazón"" mismo del cristiano, éste no la siente como un vínculo coactivo externo, sino como una vocación filial. ""Dios ha mandado a nuestros corazones al Espíritu de su Hijo... Por tanto, ya no eres esclavo, sino hijo"" (Gál 4,6-7). A diferencia del esclavo que sufre la ley y la teme, el hijo la reconoce y la cumple como exigencia y como tarea testimonial (cf Rom 8, 15). La coacción y - el miedo a la ley-precepto y a la pena correspondiente dejan s-u sitio a la libertad y a la confianza de una ley-gracia y verdad"" (Jn 1,14.17), que suscita la fidelidad Esta es ley

de amor. ley plena de la caridad de Dios que é1 Espíritu derrama en nuestros corazones (cf. Rom 5,5). Es la caridad revelada por la cruz de Cristo que llama al amor de Dios y - del prójimo en la temática del mensaje moral del Evangelio.

Ley del Espíritu y de la gracia, de la libertád y de la caridad, la ley nueva es lo específico cristiano de la ley moral, Es la ley de la naturaleza divina participada al hombre (cf 2 Pe 1,4): ley sobrenatural, de elevación y transformiación teologal de la ley natural, Ésta no queda abolida, sino cumplida: asumidla y elevada en la economía salvífica de la charis-gracia, que actúa en nosotros como luz y verdad de caridad, Por es ta innovación . redentora,lalevnaturalalcanz.a la radicalidad del Evangelio y la fuerza de posibilidad de la gracia, M. CozzoliBibl.: H, H, Esser, Ley, en DTNT 11, 417432; A. Valsecchi, Ley, nueva, en NDTIM, 1028-1040; B Haring, La ley de, Cristo, Herder Barcelona 1973; S Lyonet, Libertad y ley nueva, Sígueme, Salamanca I964 LEY POSITIVA Es una ley elaborada y codificada (lex scripta) por una autoridad legítima: Dios para la ley positiva revelada; un legislador o una asamblea legislativa para la ley positiva humana.

La ley positiva revelada consiste en prescripciones formuladas en la Biblia, o de ley natural o de obligaciones diversas. Estas Últimas son de orden ceremonial-cultual y socio-judicial en el Antiguo Testamento, y relativas a los sacramentos, a la evangelización y a la vida de la Iglesia en el Nuevo Testamento.La ley positiva humana - o simplemente ley humana- puede darse en un nivel estrictamente ético o en un nivel civil y jurídico. En el plano ético consiste en determinaciones prescriptivas de la ley natural por parte de una autoridad-moral en orden al bien natural o sobrenatural de las personas. De este tipo son las leyes morales enunciadas por el magisterio del papa y de los obispos, así como las promulgaciones de los derechos del hombre y de sus particulares determinaciones por obra de asambleas legislativas y su recepción en las cartas constitÚcionales de los Estados. En el plano civil-jurídico la ley positiva humana consiste en codificaciones legales en orden al bien común, o sea a la vida social armoniosa, por parte de una autoridad social y política. También aquí puede tratarse de prescripciones de normas de ley natural. como por ejemplo las leyes que prohíben el robo: o de obligaciones diversas, como por ejemplo el tiempo establecido para que prescriba un reato.Esta última distinción tiene unos contornos poco definidos, ya que se dan interconexiones entre unas leyes y otras, Las leves humanas estrictamente morales, que miran al bien ético simplemente, mandan todo lo bueno y prohíben todo lo malo, Las leyes civiles-jurídicas, que miran al bien común, mandan el bien y prohíben el mal relativos a la vida asociada. Tienen, como tales, una importancia ética más limitada y no exhaustiva de las exigencias del bien moral.

Las leyes positivas dimanan de la ley natural su normatividad y su obligación. Esto significa que obligan moralmente en conciencia y que en un estado de derecho, no se dan leyes meramente penales (que obliguen en razón solamente de la pena y de la posibilidad efectiva de incurrir en ella): faltar a las leves positivas equivale a desatender la instancia de la ley natural que las motiva y supone por tanto un pecado. Esto supone que dichas leyes han de ser justas. Una ley humana injusta que contradiga a la ley natural pierde el valor de ley. Entonces es legítimo desobedecerlas: si no incluso obligatorio. Aquí radican las razones de la objeción de conciencia a una ley humana. Y aquí no se puede invocar él

principio de autoridad, ya que cualquier autoridad está por debajo y no por encima de la ley natural. De esta dialéctica de obediencia a la autoridad "al servicio de Dios para tu bien"" (Rom 13,4. cf Rom 13,1-7. Tit 3.1. 1 Pe 2,13-17$ y de resistencia a un poder que se pone por encima de la ley de Dios (cf. Hch 4,19-20; 5,29. Ap ~33), surgió la actitud de la Iglesia apostólica frente a la autoridad humana y su ley. M. CozzoliBibl.: D. Lafranconi, Ley moral, en DTI 111, 270-291, J. M, Aubert, Ley de Dios, leyes de los hombres, Herder Barcelona 1969; Vidal, Ética civil y sociedad democrática, DDB, Bilbao 1984; Rodríguez Paniagua, Derecho y ética, Tecnos, Madrid 1977LIBERACIÓNHa sido éste un tema de gran interés para la teología latinoamericana de otros continentes (Asia y África), La teología de la liberación que de aquí surgió ve en Cristo al que libera, no ya en sentido espiritual y futuro, sino en sentido socio-político en el presente histórico. Como tal la liberación mueve a comprometerse, incluso revolucionaria, y a vivir una ética cristiana consecuente. Metodológicamente significa que la teología ve los acontecimientos sociales como realidades en las que encarnar el poder de la Palabra de Dios y con la que construir también una reflexión sobre el anuncio del Evangelio. En Occidente, la teología de la liberación se desarrolló en el ámbito protestante, y luego en el católico, como atención a la esperanza y a la dimensión política. El Magisterio eclesial (especialmente el latinoamericano) ha hablado en términos explícitos del valor del tema, pero tomó sus distancias frente al planteamiento radical de una cierta teología de la liberación. Hoy, después de los grandes fracasos ideológicos que han tenido lugar en el este europeo, ha perdido algún mordiente la liberación como tema de la teología. El tema de la liberación, sin embargo, es intrínseco a la visión bíblica. La intervención de Dios en la historia se configura como una historia de liberación integral, realizada por etapas (cf. Éxodo; Deuteronomio). Pero en el Antiguo Testamento la liberación que Dios realiza se entiende siempre como liberación del pecado. El don de la Ley los fracasos de las alianzas, las infidelidades del pueblo, las tentaciones políticas, las deportaciones y las degeneraciones de los últimos siglos de Israel, todo esto enseña que la vida humana es esclava de un poder negativo, un nuevo faraón: el pecado; siempre hay un Egipto en el que Israel se encuentra a disgusto y no en su patria (cf los libros proféticos y sapienciales). El mesianismo pluriforme del Antiguo Testamento anuncia, por tanto, la intención de Dios de realizar una liberación definitiva del hombre en un tiempo privilegiado, el escatológico. En el Nuevo Testamento la venida del Mesías en Jesucristo asume el carácter de liberación (Jn 1,29). Él libera al hombre de los verdaderos males que le afligen: el pecado, que lo separa de Dios, con todas sus consecuencias (Rom 5,12; 6,23; Rom 8), la muerte, el egoísmo, etc. Cristo repite para el hombre la historia y la prueba de los orígenes y la supera. Él es el liberador integral del hombre, pero no en el sentido político tal como lo esperaba el ambiente de su tiempo; él, con su existencia histórica hecha de palabras y de obras (predicación del Reino, lucha contra Satanás -Mt 4-, exorcismos que hacen manifiesta la índole polémica de la llegada del Reino de Dios -Lc 4-, y sobre todo con el misterio de su pasión, muerte y resurrección), estableció el señorío divino sobre la tierra. Es precisamente el carácter trascendente de esta liberación el que hace comprender la necesidad de la redención: el hombre no es capaz por sí solo de alcanzar esa libertad, a pesar de sus deseos. La resurrección se convierte en el signo de la transformación del hombre que se ha llevado a cabo; nace así el nuevo modelo antropológico. Esta liberación es la que se extiende y se comunica luego a todos a través del don del Espíritu y por los canales históricos de la Iglesia (predicación de la Palabra, la

fe suscitada por ella y las acciones sacramentales de Cristo), Transformado a nivel ontológico (liberado de), el hombre es ahora una persona capaz de dinamismos históricos escatológicos (libre para), Pero esta liberación es sólo incoativa y proléptica, aunque garantiza el futÚro absoluto del hombre (1 Cor 15). Así pues, la liberación está orientada hacia la superación de sí misma: la entrada del hombre en la vida trinitaria de Dios.

Todos los proyectos humanos de liberación que han aparecido hasta ahora en la historia se sitúan claramente más acá de esta futurología cristiana, lo cual tiene también la inmensa ventaja de anular el supuesto dualismo entre la historia y la escatología.

T Stancati

Bibl.: G, Gutiérrez, Teología de la liberación, Sígueme, Salamanca 1972; H. Assmann, Teología desde la praxis de la liberación, Sígueme, Salamanca 1973; L. Boff - Cl. Boff Libertad y liberación, Sígueme, Salamanca 1982; J. Álfaro, Esperanza cristiana y liberación del hombre, Herder, Barcelona 1972: J J Tamayo Acosta, Para comprender la teología de la liberación. Verbo Divino, Estella '1992.

LIBERALISMO

Con el término liberalismo se indica una corriente de pensamiento que sostiene el valor absoluto de la libertad individual y de la iniciativa personal libre; y al mismo tiempo exige que esta libertad sea garantizada por la sociedad y por el Estado, de manera preferente a cualquier otro valor. El liberalismo representa el resultado doctrinal e institucional de un proceso secular que tiende a poner unos límites concretos a la autoridad del Estado y a salvaguardar a los miembros del cuerpo político contra el despotismo del poder y contra los privilegios de casta, a través de la afirmación de una serie de derechos inalienables e iguales en todos los hombres. En este sentido contribuyeron a la formulación de los principios del liberalismo, en el terreno jurídico, la escuela jusnaturalista del siglo XVII y XVIII (Locke); en el terreno político, los teóricos de la división de poderes del Estado (Montesquieu); en el campo económico, los teóricos del liberismo, que exaltan el valor y la utilidad colectiva de la libre iniciativa individual (Smith, Ricardo). En esta perspectiva, se puede afirmar que las afirmaciones más sintéticas de una concepción política liberal están representadas por las " Cartas » de los derechos (de donde se derivó el concepto de Estado constitucional como contrapuesto al Estado absoluto), empezando por la Declaración de los derechos humanos ingleses de 1689, hasta la Declaración de los derechos humanos por parte de los Estados Unidos, y la de los derechos del ciudadano, votada por la Asamblea Nacional constituyente de Francia el 29 de agosto de 1789. Según el liberalismo individualista, el Estado debe simplemente tutelar los derechos de los individuos. No es tarea suya ir más allá, intentando coordinar las fuerzas sOciales, sino dejar más bien que todo se vaya desarrollando según el libre juego de las fuerzas. La experiencia histórica y la consideración de la realidad del hombre, inclinado al egoísmo, demuestran que el bien común no queda garantizado por un Estado que se limite a tutelar el derecho, sin intervenir positivamente para poner orden y ayudar, La enseñanza social de la Iglesia a partir de la recta concepción de la persona se ha opuesto al concepto de libertad, entendida en sentido individualista, y lo ha combatido

en el terreno económico y político, con la afirmación del derecho-deber del Estado de garantizar el bien común, recuperando - más allá del principio de tolerancia- el principio de solidaridad, principio que es el que mejor interpreta la concepción de la persona en su individualidad y al mismo tiempo en su socialidad.

L. Lorenzetti

Bibl.: L. Díez, El liberalismo doctrinario, CEC. Madrid 1973; Liberalismo y teología liberal, en SM. 1V 273-284; R. Fauca, Liberalismo y proteccionismo, Oikos-Tau, Barcelona 1988: Pont. Comisión "Justitia et Pax" La Iglesia y los derechos del hombre, Madrid 1976: AA, W., Liberalismo, en Rev, de Occidente 1 01 (1989), número monográfico

LIBERTAD

La libertad es parte esencial y constitutiva de la persona, un derecho inalienable de la naturaleza humana creada, apto para promover el crecimiento del hombre hacia su propio cumplimiento. En sentido teológico, libertad es la condición humana querida por el Creador para que Dios mismo pueda ser conocido por el hombre libre, es decir, por un sujeto auténtico y capaz de diálogo y de establecer relaciones de alianza. En el Antiguo Testamento, libertad es el programa que Dios quiere llevar a cabo sacando a Israel de la esclavitud de Egipto. En la epopeva del éxodo (Nm 33,3) Dios rescata la libertad de Israel y le da con ella la dignidad de pueblo, la identidad de compañero de alianza, en el respeto a la cual encontrará su bienestar y su futuro libre. A medida que crece la atención a esta relación de alianza entre Dios y su pueblo, se descubre que la verdadera libertad está en prestar oídos, en conocer-meditar y en poner en práctica la de Dios (Dt 11,26; Jr 21,8, ley dada por Proverbios, Eclesiástico y Sabiduría).Estar privados del conocImiento de la libertad es lo que equivale a ser esclavos. El Nuevo Testamento muestra el más alto grado de libertad en Jesucristo, que anuncia y establece el señorío soberanamente libre de Dios sobre el cosmos y sobre la historia, mostrándose superior a tradiciones y leyes. Pero su venida y el objetivo de la misma demuestran que el hombre está privado de la verdadera libertad. La predicación del evangelio del perdón de los pecados y de la vida eterna en el Reino de Dios hace de Cristo el anunciador de la verdadera libertad del hombre, la libertad trascendente y definitiva que viene de Dios. Los que se adhieren a su anuncio entran también ellos en un ámbito de libertad (Mt 16,24 y par.), en cuanto que se les confiere la adopción de hijos de Dios. La muerte expiatoria del pecado del hombre que sufre Cristo libremente y su resurrección a la vida gloriosa son el modo último, escogido por Dios, para rescatar al hombre del pecado y de la muerte que lo mantienen atado. No es la ostentación de poder, sino el camino de la humildad y del sacrificio lo que produce la libertad del hombre. La efusión del Espíritu Santo sobre la comunidad de los discípulos indica que sigue adelante la atención que Dios tuvo por el hombre en Jesucristo. Le corresponde al Espíritu la tarea de poner en relación a los hombres con el misterio salvífico de Cristo en la sucesión de los tiempos históricos, lo cual quiere decir liberarlos del pecado, de la muerte y de la misma ley, que no ha surtido efecto alguno en la economía de las acciones de Cristo en la Iglesia. Pero esto tiene también ciertas consecuencias en el plano histórico-social, En particular, la libertad asume el carácter de

gnosis, de conocimiento de la verdad como discípulos de Cristo. Quien consigue este conocimiento de Cristo, por ejemplo con el bautismo, se hace libre de todo vínculo, sobre todo del vínculo del pecado, pero para ser libre de proceder hacia la dimensión escatológica de la libertad que es la misma gloria de Cristo. La libertad conseguida no sólo rompe las ataduras precedentes, sino que hace a los sujetos capaces y activos colaboradores de la obra de Dios. Esta libertad conquistada por Cristo es ciertamente superior a cualquier otro tipo de libertad, tanto política como social y económica. Así pues, teológicamente hablando, la libertad es la condición en que Dios ha creado al hombre (DS 685; 1486; 1521; 1555), es decir, capaz de emitir una decisión responsable, a nivel psicológico y a nivel ético, en la dirección de la justificación o de la culpa sin verse forzado de ninguna forma por unas situaciones extrínsecas o interiores. Ésta es la razón por la que el Magisterio eclesial ha defendido siempre la libertad (DS 3245), rechazando los deterrninismos antropológicos o, peor aun, los fatalismos, tanto en sentido positivo como negativo. En todos estos casos (jansenismo, bayanismo, predestinacionismo, maniqueísmo, pesimismo, etc.), la libertad del hombre queda gravemente mutilada y el sujeto humano se convierte en objeto de operaciones extrínsecas a él. El Vaticano II ha subrayado la importancia de la libertad de conciencia y de la libertad religiosa (DH y GS 26, 41 y 73). incluso después del tremendo influjo negativo del pecado, el hombre sigue sien do libre en sentido principal y puede adherirse libremente (o bien, poner obstáculos) al impulso de la gracia necesaria y previsora que lo lleva a consentir en la llamada a la salvación sobrenatural que Dios le comunica (DS 1 5 15; 1525. etc.). Y ésta es una verdadera cooperación del hombre, debida a su estado de libertad, aunque actúe de una forma fuertemente limitada por el pecado. Por sí solo el ser humano no podría ciertamente alcanzar la dimensión de la salvación. La gracia hace que esa libertad sea activa en su más alto grado, sobre todo en la adhesión personal y plena a Dios que lo llama, que se actÚa en el bautismo o conformación cristológica del hombre (DS 378; 3383'622; 1525; 1551; etc.). En resumen, la gracia divina lleva a cabo una liberación objetiva y misteriosa de la misma libertad del hombre, haciéndola capaz de expresarse hasta el máximo y de aspirar a su nueva meta definitiva, la de compartir la naturaleza divina, la absoluta y soberana libertad. T Stancati Bibl.: J Blunk - H. Bett, Libertad, en DTNT 11, 433-440; K Rahner, Libertad (aspecto teológico), en SM, 1V, 31 1-314; C, Spicq, Caridad y libertad según el Nuevo Testamento, Eler, Barcelona l964; J Comblin, La libertad cristiana, Sal Terrae, Santander l969; F Pastor Liberación y libertad, Narcea, Madrid 1982,

LIBROS PENITENCIALES

Catálogos para confesores que enumeran las penitencias que hay que imponer (tarifas) por determinados pecados.

Estos catálogos (los más antiguos se remontan a comienzos del siglo Vl y desaparecen totalmente en el siglo XII) están relacionados con la introducción en la Iglesia de Occidente de la penitencia privada, que se desarrolló primero en los monasterios irlandeses y anglosajones para difundirse luego gradualmente a través de los misioneros irlandeses y escoceses en el siglo Vll por toda Europa.

La imposición de una penitencia «tarifada» parece estar relacionada con la institución germánica del «W ergeld», que en el ámbito civil permitía expiar un delito a través de una determinada prestación onerosa, correspondiente al estado civil del culpable. Es característica de estos tarifarios no sólo una correspondencia entre la gravedad del pecado y la severidad de la penitencia impuesta (por ejemplo, por una masturbación se prescribía un año de ayuno; por un pensamiento impuro voluntario, seis meses), sino también la consideración de los motivos, de las circunstancias y de la condición del penitente (laico o clérigo, rico o pobre, etc.). Determinadas penitencias, por ejemplo el ayuno de un año, podían «conmutarse» o "redimirse" con penitencias más cortas y más intensas (ayuno total de tres días con oraciones y misas).

Estos libros penitenciales, de los que los más antiguos llevan el nombre de ilustres abades (Y inniano, Colombano, Cummeano) o del lugar de procedencia o conservación (por ejemplo, Parisiense, Bobbiense, Vallicellianum), no son siempre completos y son además muy diferentes entre Sí; por eso hubo posteriores reformas que intentaron hacerlos conformes con las disposiciones canónicas.

C Golser

Bibl.: Libros penitenciales, en ERC, 1V 1316-l3l7; M. Nicolau, La reconciliación con Dios y con la Iglesia en la Biblia y en la historia, Studium, Madrid l977; J amos Regidor, El sacramento de la penitencia. Reflexión teológica a la luz de la Biblia, la historia y la pastoral, Sígueme, Salamanca 1975; M. Righetti, Historia de la liturgia, 11, BAC, Madrid 1956, 741-878.

LIMBO

Este término original de la teología indica bien sea el estado escatológico de las almas de los que, habiendo vivido antes de Cristo, no consiguieron la salvación eterna y la visión beatífica, pero se quedaron a la orilla (limbos, borde, franja, zona limítrofe entre lo interior y lo exterior etc.): ese estado duró hasta la muerte-resurrección de JesÚs y es el llamado limbus patrum,. o bien el estado escatológico de los que, después de Cristo, murieron sin bautizar, generalmente los niños: limbus puerorum. Estos niños tienen el pecado original y esta índole negativa sigue siendo su característica.

No se habla del limbo ni en la Escritura ni en los Padres de los primeros siglos, pero en estos dos ámbitos se afirma con claridad que la salvación eterna depende del contacto transformador con Cristo en los sacramentos eclesiales. En la Biblia y en la tradición antigua encontramos, sin embargo, la expresión Seno de Abrahám, una especie de situación metafórica del estado intermedio de estos difuntos. Históricamente, el limbo parece ser que nació con la teoría pelagiana de la infravaloración del pecado original y la

afirmación de un optimismo salvífico exagerado. Esto llevó a pensar que Dios no habría excluido de la bienaventuranza a los niños muertos sin el bautismo.

Agustín se enfrentó con esta cuestión, sosteniendo un rigorismo salvífico para el cual los niños muertos sin bautizar no pueden de ninguna forma conseguir la salvación, sino que están destinados a una situación infernal. No obstante, teniendo en cuenta el aspecto psicológico del problema (¡se trata precisamente de niños!), califica su pena como mitissima. El concilio de Cartago (418) pone a los niños sin bautismo y con solo el pecado original en una situación de condenación (DS 224). A continuación, la tradición teológica distinguirá entre los que están privados de la gracia de la salvación por causa del pecado original y los que se han alejado de ella culpablemente.

El limbo es entonces una situación en la que los niños muertos sin bautizar viven la lejanía del Reino de Dios, pero en una condición especial, no asociada a la de los demonios y de los auténticos condenados, ni con una condenación punitiva, sino sólo de privación de la visión de Dios, a partir del hecho de que el pecado original es privación de la justicia del hombre incluso post mortem, para quienes no han recibido la restauración antropológica de Cristo. La posición de Agustín siguió dominando hasta las elaboraciones teológicas de la Edad Media, cuando Inocencio III sancionó (DS 780) la distinción entre pecado original y personal, y Tomás de Aquino dijo que, siendo la pena del pecado proporcionada a su naturaleza, los niños muertos con el pecado original viven en un estado particular en que están privados de la visión de Dios, de la dimensión de gloria, pero unidos a Dios por la participación en los bienes naturales. Esta actitud mitigada pasaría a ser común en los siglos sucesivos. El magisterio nunca se ha pronunciado sobre el limbo, sino que ha afirmado solamente, con pío VI (DS 2626), que no puede ser considerado como una fábula pelagiana. La teología contemporánea no ha tratado formalmente a fondo este tema tan difícil, limitándose a presentarlo como un dato histórico de la teología; en otras ocasiones, lo ha problematizado radicalmente, ya que está privado de todo fundamento revelado y va en contra de la voluntad salvífica universal de Dios.

T . Stancati

Bibl.: P. Gumpel, Limbo, en SM, 1V 321324; Limbos, en ERC, 1V 1327-1334: N.López Martínez, El más allá de los niños, Burgos 1955: A. Santos Hernández, Los niños del mundo pagano, Sal Terrae, Santander 1960: A. Hamman, El bautismo Y la confirmación, Herder, Barcelona 1970' 224-230,

LIMOSNA

La limosna es la dispensación inmediata de una parte, más o menos importante, de los propios recursos en favor de los pobres para aliviar su indigencia.

En lo que se refiere a la limosna existe una larga evolución de pensamiento y de praxis dentro del mundo cristiano y laico. Es posible encontrar frecuentes reflexiones sobre el valor de la limosna en el pensamiento patrístico (por ejemplo, en Cipriano y en Clemente

Alejandrino) que, basándose en la Palabra de Dios, relacionan estrechamente la limosna con el perdón de los pecados.

Las obras asistenciales constituyen, en la época medieval, una tarea eclesial que no plantea problemas de competencia, sino sólo admiración. Fueron innumerables los donativos y los legados testamentarios en favor de los pobres, de las obras de caridad y asistencia a los enfermos, ancianos, peregrinos, infancia abandonada, que la Iglesia suscitó y administró.

En la edad moderna, con la afirmación de los Estados nacionales, comienza la crítica a la limosna, sobre todo en lo que atañe a las pretensiones eclesiásticas y monásticas de ejercer plena jurisdicción en el sector caritativo y asistencial.

Siguen siendo necesarios los socorros y la ayuda inmediata frente a las exigencias que se van planteando.También hoy, tanto a nivel nacional como planetario, se presentan urgencias que reclaman intervenciones inmediatas. Pero no es posible conseguir una profunda renovación social sobre la base exclusiva y primaria de la limosna, sobre todo si con ella se pretende sustituir a la justicia.

G. Mattai

Bibl.: Limosna, en ERC, 1V 1335-1338; P Christophe, Para leer la historia de la pobreza, Verbo Divino, Estella 1989. L. González Carvajal, El ayuno y la limosna, versión "solidaridad», Sal Terrae 77 (1989) 119-126,

LITERATURA

El concilio Vaticano II especifica con claridad de qué manera tienen que referirse a la literatura la teología y la vida de fe: «En su medida proporcional, también las letras y las artes son de gran importancia para la vida de la Iglesia, ya que tratan de desentrañar la índole propia del hombre, sus problemas y sus experiencias, en un esfuerzo continuo por conocerse y perfeccionarse a sí mismo y al mundo, esforzándose por descubrir su posición exacta en la historia y en el universo, iluminar sus miserias y sus alegrías, sus carencias y sus facultades, y - proyectar un porvenir mejor del hombre, De ahí su capacidad de elevar la vida humana, expresada en múltiples formas, según los tiempos y - las regiones » (GS 62).

La literatura, como el arte en general, es una actividad en la que la persona expresa su propia capacidad creativa y donde el lenguaje simbólico, imaginativo y poético prevalece sobre el científico. Esta dimensión la aproxima va y la presenta como una de las mediaciones privilegiadas para expresar el misterio de la revelación. La Iglesia ha tenido una relación discontinua con la literatura; en algunos momentos exaltó su valor, mientras que en otros la criticó, impidiendo a los cristianos que se acercasen a algunas de sus manifestaciones.

De todas formas, la literatura ha sido desde siempre una condición a través de la cual se han expresado y transmitido el mensaje evangélico y la fe de la Iglesia. Pensemos en escritos como The divine Love, de Julien of Norwich, y en la Imitación de Cristo - que se sigue imprimiendo en nuestros días- o en algunos textos de Juan de la Cruz: en las estratagemas de Luis de León, que escribe una novela, Los nombres de Cristo, para sortear el escollo de la prohibición de la versión de la Biblia en lengua vulgar y dar a conocer de este modo algunos fragmentos del texto sagrado a sus contemporáneos: o en las novelas de Dostoievski, de Bernanos o de péguy, donde surgen en todo su dramatisrno las preguntas que desde siempre han acuciado a la existencia personal. La literatura, con su fuerza expresiva y con la capacidad narrativa propia que le compete, puede enriquecer notablemente la investigación teológica:

puede presentarle las instancias típicas de una época y dar a conocer el sensus hominis que se encierra en sus páginas. Por otra parte, el movimiento tiene que ser mutuo; en efecto, también la literatura necesita tratar con la teología para ser capaz de mediar la originalidad del mensaje cristiano y el carácter paradójico de su contenido, dando de este modo la respuesta definitiva a las preguntas existenciales del hombre.

R. Fisichella

Bibl.: H, u. von Balthasar Teodramática, 3 vols,. Ed. Encuentro, Madrid 1990-1993; Ch. Moeller, El teólogo ante la evolución de la literatura y de la imagen del hombre, en R. Y Gucht y Vorgrimler (eds,), La teologia en el siglo xx 1, BAC, Madrid 1973, 87-120,

LITURGIA

La palabra «liturgia», en griego leitourgía, está compuesta de dos vocablos griegos: laos-leiton (pueblo, del pueblo) y ergon (acción). A partir del sentido genérico de acción pública, tanto civil o militar como religiosa, en el uso del griego clásico, pasó a adquirir un sentido estrictamente teológico con la versión del Antiguo Testamento hecha por los Setenta, para traducir las expresiones hebreas sheret y abhodah, que se refieren al servimo de Dios o al culto de los levitas en la tienda o en el templo de Jerusalén. En el Nuevo Testamento, con la palabra "liturgia», lo mismo que ocurre con otras palabras del área cultual, se expresan varias realidades: el ministerio sagrado del templo (Lc 1,23), la acción sacerdotal de Jesús (Heb 8,2), la ofrenda de la vida de Pablo en sacrificio (Flp 2,17), el culto de oración de la Iglesia apostólica (Hch 13,2), las obras de caridad de Pablo y de la comunidad cristiana (Rom 15,27: 2 Cor 9,12). Esta variedad de acepciones supone una verdadera teología y pone de relieve la novedad del verdadero culto en la persona de Jesús y en su sacrificio pascual, la continuidad de este culto en las celebraciones de la Iglesia y en la vida de caridad de los discípulos de Cristo, cuya existencia es un culto espiritual (Cf Rom 12,1-2).Liturgia significa la ciencia, la teología, la celebración misma del culto cristiano. Pero bajo este nombre se indican también los diversos modos de la celebración, o las diversas familias o ritos que existen en la Iglesia de Oriente y de Occidente.

pío XII ofreció un intento de definición doctrinal de la liturgia en la encíclica Mediator Dei (1947) con estas palabras: "La santa liturgia es el culto público que nuestro Redentor rinde al Padre como cabeza de la Iglesia, y es el culto que la sociedad de los fieles rinde a su Cabeza y por medio de él al eterno Padre; es el culto integral del Cuerpo místico de Jesucristo, es decir, de la Cabeza y de sus miembros». El Vaticano II, en la Constitución Sacrosanctum concilium n. 7 y en el rico contexto bíblico y litúrgico de los números precedentes y siguientes (5-8), presenta un concepto teológico más preciso y elaborado con estas palabras : " Con razón se considera la liturgia como el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo. En ella los signos sensibles significan y cada uno a su manera, realizan la santificación del hombre: y así, el Cuerpo místico de Jesucristo, es decir la Cabeza y sus miembros, ejerce e1 culto públiCo íntegro » El concepto bíblico y central es el ejercicio sacerdotal de Cristo en su vida y en su presencia actual a la derecha del Padre, siempre vivo para interceder en favor nuestro (Heb 7 25). En su mediación sacerdotal, Cristo, siempre presente en la Iglesia, especialmente en las acciones litúrgicas, actúa en la dimensión de la economía trinitaria, que supone la persona y la obra del Padre, fuente de toda santificación y fin de todo culto, y la acción del Espíritu Santo. La doblé acción de la santificación de los hombres, es decir, de la comunicación de la vida divina y del culto, con la respuesta de la oración y de la vida, indica la estructura esencial de la liturgia como diálogo de la salvación entre Dios y su pueblo y la necesaria respuesta téologal y existencial de la alianza.

La liturgia es eclesial por naturaleza, se realiza en la Iglesia y por la mediación de la Iglesia, en su estructura sacramental y jerárquica, con el sacerdocio de los .fieles y el sacerdocio ministerial, en la experiencia concreta de la asamblea litúrgica. Así pues, los fieles tienen que participar de manera consciente, activa y fructuosa en la celebración. La mediación entre Cristo y su Cuerpo, entre el tiempo de la salvación cumplida y el hoy de la salvación comunicada, entre la eternidad donde Cristo está sentado a la derecha del Padre y el tiempo donde la Iglesia celebra sus misterios de salvación, se lleva a cabo mediante los signos sensibles y eficaces de la liturgia. Estos signos son en primer lugar la Palabra de Dios, que tiene papel importantísimo en la liturgia, los sacramentos, la oración y todas las demás constelaciones de símbolos litúrgicos (personas, acciones, cosas, tiempo, espacio) que presentan de manera propia y variada, según la institución de Cristo y las disposiciones de la Iglesia, la gracia multiforme de Cristo.

Esta celebración, por medio de ritos y de plegarias, expresa la índole social humano-divina de la salvación en Cristo.La liturgia, especialmente en la celebración de la eucaristía, « es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y . al mismo tiempo la fuente de donde mana toda su fuerza" (SC lO). En efecto, «es la fuente primaria y necesaria de donde han de beber los fieles el espíritu verdaderamente cristiano" (SC 14). La liturgia celebra además la fe de la Iglesia, de la cual depende, a fin de que la ley . de la oración (lex orandi) responda a la norma de la fe (lex credendi). Las exigencias de ortodoxia y de ortopraxis litúrgica vienen de la necesidad de una recta confesión y de una mistagogia o celebración de la fe en las palabras y en los ritos, en cuanto que es una manifestación particular del misterio de Cristo y de la naturaleza de la verdadera Iglesia, En el ámbito de la liturgia de la Iglesia se comprenden las celebraciones de los sacramentos y de los sacramentales, la misma celebración o liturgia de la Palabra en sus

diversas formas y acepciones, la liturgia de las horas, el año litúrgico con la riqueza de los misterios de Cristo, la veneración especial de la Madre de Dios y la memoria de los santos.

J Castellano

Bibl.: A. G. Martimort, La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia, Herder Barcelona 1987. J P. Jossua - y Congar (eds), La liturgia Después del Vaticano II Taurus, Madrid 1969. L. Maldonado, Iniciación litúrgica, Marova. Madrid 1981; D. Borobic) (ed), La celebración en la Iglesias, 1. Liturgia y sacramentología fundamental Sígueme, 'Salamanca 1985. J Lebon, Para vivir la liturgia. Verbo Divino, Estella 1992.

LITURGIA DE LAS HORAS

Es la oración pública y común de todo el pueblo de Dios, que se llamaba también en el pasado Ocio divino o Breviario. Sus características más importantes son las siguientes: tiene un trasfondo sálmico, es oración de alabanza, es oración en el tiempo y según las horas (de ahí procede su nombre).

Las Laudes, como oración de la mañana, y las Vísperas, como oración de la tarde, son el doble quicio del oficio cotidiano, las dos horas principales. El Oficio de las lecturas (llamado anteriormente MaitineS) tiene un carácter original de oración de la noche o al menos de meditación (está compuesto de lecturas bíblicas, patrísticas, hagiográficas). Las Horas menores representan tres momentos de oración dispersos a lo largo de la jornada (hora tercia, sexta y nona). Completas es la oración para concluir la jornada del cristiano.

Entre todos los elementos que estructuran la Liturgia de las Horas, los salmos se han considerado siempre como el elemento más expresivo de la oración cristiana: constituyen la voz de Cristo que ora al Padre, y en este sentido representan una cumbre de la oración que la Iglesia eleva a su Esposo.

R. Gerardi

Bibl.: Sagrada Congregación para el culto divino, ordenación general de la liturgia de las Hora', en Liturgia de las Horas, 1, Coeditores litúrgicos, Barcelona 1979, 27-107. B, Baroffio, Liturgia de las horas, en DTI, ÍII, 345-365; H. M. Raguer, La nueva liturgia de las horas, Bilbao 1972.

LOCI THEOLOGICI

En la teología católica los lugares teológicos son las fuentes del conocimiento teológico, como la Escritura, la Tradición, el Magisterio, etc.; en la teología protestante son, por el contrario, los artículos importantes de la fe, como el pecado, la justificación, la gracia, etc.

Este término, en su equivalente griego tópoi, se utilizó por primer vez en el Órganon de Aristóteles para indicar aquellos principios fundamentales, aquellos «lugares comunes", como por ejemplo los proverbios, a través de los cuales es posible dialogar para convencer a alguien, pero sobre los cuales no se puede erigir ninguna ciencia. Remitiéndose a Aristóteles, la tradición retórica occidental posterior elaborará auténticas colecciones de «lugares comunes", como episodios históricos ejemplares, citas útiles, figuras retóricas, etc., que el experto orador tenía que aprender a tener al alcance de las manos. Con el humanista Rodulfo Agricola (t 1485) los «loci", no serán ya postulados sobre los que fundamentar argumentaciones probables, sino diversos puntos de vista dentro de los cuales observar una cosa (por ejemplo, los de substancia o de causa), una especie de categorías dentro de las cuales analizar un problema. Siguiendo las huellas de Agricola, que en su De inventione dialectica del 1479 había señalado hasta treinta «loci"" el concepto de lugar entró también en el terreno de la teología, pero siguiendo dos caminos totalmente distintos: el protestante con Felipe Melanton (t 1560) y el católico con Melchor Cano (-t 15¿0). Efectivamente, para Melanton, uno de los primeros teólogos que se ocuparon expresamente de este tema en su obra Loci communes rerum theologicarum (152 1), revisada con el título Loci praecipui theologici (1559), los lugares teológicos serán los temas principales que constituyen la estructura de la Escritura, como nuestra condición humana caída, el pecado, el evangelio, la justificación, la fe, etc., temas sobre los cuales habría que articular todo el material teológico. El recto uso de estos 1ugares teológicos ayudará sin más a comprender mejor el testimonio bíblico sobre la generosidad de Dios con la humanidad pecadora.

Para Melchor Cano, por el contrario, autor de un tratado fundamental para la metodología teológica, el De locis theologiciS, publicado después de su muerte en 1563 y reimpreso treinta veces hasta el 1880, los lugares teológicos serán las fuentes, los sitios de invención, los «cajones" de los que el teólogo católico sacará el material necesario para sostener las doctrinas que deben exponerse y para refutar las doctrinas que deben rechazarse. Concretamente, Cano distingue diez «loci", divididos en dos grupos principales: las fuentes de conocimiento propiamente teológicas («loci theologici proprii,,), y las fuentes de conocimiento que la teología toma en préstamo de las otras ciencias («loci theologici alieni vel adscriptitii,,). Las fuentes teológicas verdaderas se subdividen a su vez en dos grupos: las que son constitutivas para la revelación («revelationem constituentes"), es decir, la Escritura y la Tradición, y las que interpretan .la revelación (-«revelationis interpretationem continentes"), que son la Iglesia católica, los concilios ecuménicos, la Iglesia romana (el papa), los padres, los teólogos escolásticos. Las fuentes de conocimiento que la teología toma de otras ciencias son, a su vez: la razón humana, los filósofos, la historia. En el ámbito de la gnoseología teológica, esta presentación de Cano, si exceptuamos aquellos límites objetivos que se deben al contexto histórico, sigue conservando su actualidad, aun cuando una doctrina contemporánea de los loci theologici intentará señalar algunos temas ausentes en Cano, como el testimonio de la liturgia, la experiencia de las Iglesias locates, los problemas planteados en el diálogo ecuménico e interreligioso, etc.

G. Occhipinti

Bibl.: E. Haible. Lugares teológicos, en SM, 1V 369-374; J Wicks, Lugares teológicos, en DTF 833-834; M, Andrés. La teología española en el siglo XVJ, 11, Madrid 1977, .31 1 329; 386-424; J Tapia, Iglesia y teología en Melchor Cano Roma 1989; Lonergan, Método en teología, Sígueme, Salamanca 1988; M. D. Chenu, La fe en la inteligencia, Estela, Barcelona l 966.

LOGOS

Término griego que significa «palabra", pero también «razón, pensamiento" En la teología cristiana ha adquirido una enorme importancia, ya que el prólogo del cuarto evangelio confiesa la encarnación del Logos divino en Jesús de Nazaret (cf Jn 1,1-18), llamado igualmente «Logos de la vida" en 1 Jn 1,1 (cf. también Ap 19,13, donde se habla del Logos de Dios). La investigación bíblica se ha empeñado a fondo en averiguar sus raíces culturales y religiosas. Los estudiosos del pensamiento de los Padres y de los grandes concilios de los siglos III-VIII han explorado a fondo el terreno histórico y cultural para comprender plenamente el sentido con que la comunidad cristiana, ateniéndose al texto del cuarto evangelio, siguieron confesando a Jesucristo como el Logos de Dios hecho carne.

El Logos en la cultura griega y en la tradición judeo-helenística.- A partir del filósofo Heráclito (siglo VI a.C.) se atribuyó al Logos en gran parte de la cultura griega (aunque no en Platón ni en Aristóteles) la función de principio de realidad y de inteligibilidad de todo lo que existe. Para los estoicos en particular, era el concepto central del pensar y del hablar recto (lógica), la fuerza divina que anima al cosmos (lógos spermatikós), la fuente de las reglas de acción moral (órthos lógos); para el neoplatónico Plotino es el principio (arché) (Enn., 111, 3. 4), la forma racional de lo real, la realidad que fluye del nous, de la inteligencia raíz de toda la realidad (111, 2, 2).

Esta visión greco-helenista del Logos no es considerada por la investigación reciente como el humus cultural y lingUístico del Logos de Juan. El caldo de cultivo parece estar más bien en las especulaciones del judaísmo tardío sobre la sabiduría y sobre la Torá-ley, en lo que se refiere al contenido, y en la doctrina filosófico-religiosa de Filón de Alejandría, pensador judío helenizado, en lo que se refiere a la tenoinología. Efectivamente, la primera concibe la sabiduría divina (atributo divino personificado, ¡pero no distinto de Dios!) como una realidad que está junto a Dios y gracias a la cual Dios crea el mundo (cf. Prov 3,19. 8,22-36. Sab 728; 8,5; 9,2; Eclo 1,1-lÓ; etc.) y , «moran entre los hombres, aunque estos la rechacen muchas veces (cf. especialmente Eclo 24,8-10ss; Sab 9,1; 18,14ss; etc.). En los círculos rabínicos contemporáneos la Foráley es identificada con esta sabiduría (cf Prov 8,331 Sall) 18,4; Eclo 23,3-22; Billerbeck, 11, 353358). El segundo, por su parte, reflexionando sobre la relación Dios-mundo sobre el trasfondo de la visión bíblico-judía de la «palabra" creadora, asume el concepto/término helenista Logos para indicar al mediador entre Dios, creador trascendente, y el mundo que llega al ser en virtud de su poder (cf. Op. 20, 24, 139., Spec. leg. 81). Sin embargo, este Logos no es de naturaleza divina ni parece tener una dimensión personal.

El Logos en la comunidad cristiana, ya antes de la redacción actual del cuarto evangelio, se había creado el himno en el que se habla del Logos divino mediador de la creación y hecho carne. Con la asunción de la categoría Logos, la comunidad cristiana hizo suyo, sin duda alguna, un concepto que había surgido en el contexto cultural helenista, pero encuadrado ya en una perspectiva filosófico-religiosa por Filón y cargado de aspectos sapienciales de la especulación religiosa judía: en Jesucristo Dios ha dirigido su Palabra definitiva a la humanidad. Sin embargo, al confesar la dimensión divina del Logos y al afirmar que ha puesto su morada entre los hombres, dio al concepto un valor substancialmente distinto del que tenía en la especulación religiosa judía y filosófica filoniana, decididamente antignóstico.

El Logos en la reflexión teológica de la época patristica.- La época de los Padres, siguiendo al cuarto evangelio, se dedicó a una fuerte y profunda reflexión teológica sobre Jesucristo Logos de Dios, comenzando por Ignacio de Antioquía (cf. Magn. 8, 2; también Rom 8,27; Ef3,2). Globalmente se puede decir que, para ellos, él es, en cuanto Logos, revelación de Dios, viene del Padre, es eterno como el Padre, es su consejero en la creación y su instrumento en la conservación del mundo y en la realización de la redención. La doctrina del Logos que enseñaban Arrio y el arrianismo puso de manifiesto estas dificultades y motivó la intervención del concilio de Nicea (325). Arrio concebía al Logos como un ser intermedio entre la realidad trascendente, incomunicable e inalcanzable de Dios y la realidad humana-cósmica; en oposición, el concilio de Nicea propuso la doctrina según la cual el Logos divino, revelado en Cristo, es de la misma substancia que el Padre (omousios to Patrí consubstancial al Padre), Logos/Hijo divino, eterno mediador de la creación y encarnado para la salvación del hombre (cf. DS 125). Con esta toma de decisión doctrinal, Jesucristo, como Logos encarnado, era reconocido plenamente como perteneciente a la esfera divina y su realidad humana con su historia podía ser considerada como verdadera encarnación y verdadera historia de Dios, más concretamente del Logos/Hijo del Padre.

La reflexión cristológica ortodoxa postnicena mantuvo firme esta definición de fe e hizo girar en torno a ella todas las demás cuestiones/disputas cristológicas. Ya no se puso nunca en discusión la verdadera definición del Hijo/Logos ni por tanto la concepción de la divinidad como comunión de personas (Padre, Hijo, Espíritu Santo), quedando confirmado, una vez para siempre, el rostro cristiano de Dios, radicalmente distinto del de las religiones, del de las filosofías y del de la tradición judía. Lo que se preguntó más bien fue cómo el Logos/Hijo pudo encamarse en el hombre Jesús, unirse a él, constituir una única realidad con él.

Fueron éstas las cuestiones más profundas con que tuvo que enfrentarse la cristología postnicena.

Sin embargo, en una perspectiva histórica se puede afirmar que tanto Nicea como la reflexión teológica postnicena sobre el Logos/Hijo eterno no valoraron adecuadamente la historicidad, ciertamente afirmada, de su encarnación en la vida concreta de Jesucristo. Se sintieron más inclinados a meditar sobre ella partiendo de la categorial concepto del Logos que a reflexionar sobre la realidad divina del Logos poniendo como base su

manifestación histórica en Cristo. La historia de la teología ofrece figuras de teólogos que centraron su reflexión teológica en el Logos/Verbo: Orígenes, Agustín, Buenaventura.

El Logos en la teologia contemporánea.- La teología contemporánea sigue siendo, aunque no se limita a serlo, una teología del Logos, sobre todo del Verbo encarnado: al reflexionar sobre él y al valorar la gran tradición cristológica del Logos, se orienta hacia el camino de conocimiento y de reflexión que le traza el pasaje del cuarto evangelio: «Felipe, quien me ve a mí, ve al Padre" (Jn 14,9). La contemplación del hombre Jesús, el Cristo, la atención a la narración que hizo de sí mismo y del Padre con toda su vida histórica (Cf, Jn 1,18), lleva al creyente a exclamar con fe ante Jesús como Tomás: « ¡Señor mío y Dios mío:" (Jn 20,28). La confesión del Logos divino, de su identidad y de su relación con el Padre en el Espíritu, tiene su raíz y pasa a través de la contemplación del Verbo hecho carne. La comunidad cristiana en la que surgió esta confesión y el autor de la redacción actual del cuarto evangelio alcanzaron al Logos del que hablan, pasando por la meditación profunda del misterio de Jesucristo y de su significado respecto a la historia del hombre y del cosmos entero. La reflexión teológica contemporánea ha intentado e intenta recorrer ese mismo camino, con la seguridad de que al final no alcanzará a otro Logos más que al que nos ha revelado los rayos de su luz (y los del rostro del Padre y del Espíritu) en el rostro humilde del hombre Jesús de Nazaret, crucificado y resucitado.

G. Iammarrone

Bibl.: G. Fries - B. Klappert, Logos. Palabra, en DTNT 111, 251-275; J L, Espinel. Logos en DTDC. 841-852: R, Schnackenburg, El evangelio según san Juan, 1, Herder, Barcelona l980, 24l-357; Ibíd" 1V Herder, Barcelona 1987 l08-l25: W Kohlhammer Logos, en TWNT 1V 69-l40.

LUCAS

El nombre de Lucas va ligado a la composición del «dípticon neotestamentario: el tercer evangelio y los Hechos de los Apóstoles. En el mismo Nuevo Testamento se cita al personaje Lucas en tres ocasiones (Co14,14.2 Tim 4,1 1 y Flm 24); y si estos testimonios se refieren a la misma persona, surge la figura de un médico y sobre todo de un discípulo de Pablo. Éstos datos quedan confirmados tanto por la importancia que se le da al mismo Pablo en la segunda parte de los Hechos (9,1-28,31) como por los primeros testimonios patrísticos (cf. Ireneo, Adv. Haer., 111, 1, 1 ; 14, 1; Tertuliano, Adv. Marc., 1V, 5; Clemente de Alejandría, Strom. 1, 21, 145; Eusebio, Hist. eccl.,II, 4, 6; Jerónimo, Epist. 19, 4). La dependencia de Pablo implica que Lucas debió de ser un cristiano de la segunda generación, de origen helenista. Estas precisiones ulteriores están corroboradas por el estilo y por la teología del «díptico" lucano.

Efectivamente, el estilo y el lenguaje de su lengua griega son dé los más elevados del Nuevo Testamento; y el universalismo de la salvación constituye en Lc-Hch un dato central.

La fecha de redacción del tercer evangelio está sometida a continuas revisiones: algunos autores tienden a señalar la segunda mitad de los años 60; por el contrario, la mayoría de los exegetas desplaza esta fecha hasta después de la caída de Jerusalén y la destrucción del templo (año 70).En esta perspectiva, los oráculos escatológicos de Lc 19,34-44. 21,20.24 figuran como vaticinia post eventum.

Como el evangelio de Lucas y los Hechos constituyen un díptico teológico y literario, no podemos limitarnos a uno de los dos escritos: en ese caso el primero resultaría incompleto y el segundo se quedaría sin base. De-hecho, el «proemio" de Lc 1,1 -4 representa el principio hermenéutico no sólo del evangelio, sino también de los Hechos (cf la repetición del proemio en Hch 1,1-5): se trata de un díptico caracterizado por el género «diegético" o narrativo, con el que Lucas se propone consolidar la fe de Teófilo y de todo cristiano. Por esto no resulta impropio definir la obra lucana como el primer catecismo narrativo de la Iglesia (cf. kathechetes en Lc 1,4).

Al trazar las coordenadas teológicas, quizás sea necesario partir de la composición del evangelio de Lucas, mediante la cual es posible definir algunas proporciones temáticas internas. Partiendo de un análisis de la narrativa, la composición del tercer evangelio sería la siguiente: 1. Proemio (1,1-4); 11. Los orígenes (1,5-4,13); 111. La misión en Galilea (4,24-9,50); 1V El itinerario del viaje a Jerusalén (9,'51 1946); Y Jesús en el templo (19,4721 :38); vi. La pasión y la ascensión (22,1-24,53).

Después del proemio general (1, 1 4), en el que Lucas propone la finalidad pedagógica de su díptico, el evangelio se divide en cuatro partes funda mentales. La primera parte se refiere a los «orígenes" (1,5-4,13): en primer 1ugar está el «evangelio de la infancia" (1,5-2,52) y luego la comparación entre la misión de Juan Bautista (3,1 -20) y la de Jesús (3,21-4,13). Esta delimitación permite además insertar en la sección de los orígenes la «genealogía de Jesús', (Lc 3,23-38), que en el lugar paralelo de Mateo (Mt 1,1-17) servía de introducción al «evangelio de la infancia". Finalmente, esta sección presenta la inclusión del «templo". la primera escena presentaba a Zacarías en el templo (Lc 1,5-24) y la última se refiere a la tentación de Jesús sobre el pináculo del templo (Lc 4,9-13).

La segunda sección (4,14-4,50) está dedicada al ministerio de Jesús en Galilea, con la creación en torno a él de los primeros discípulos. Esta sección se abre con la escena de la sinagoga de Nazaret: Jesús actualiza el oráculo profético de 1s 61,1 -2, presentándolo como su propio programa misionero: « El Espíritu del Señor está sobre mí..." En esta sección Lucas mantiene a Jesús siempre en Galilea: no se dirige nunca a Jerusalén y raras veces llega hasta el territorio de la Decápolis (cf Lc 8,16-39). Quizás haya una finalidad teológica contenida en esta concentración topográfica: se trata del tiempo de la preparación para el «gran viaje".

Sin embargo, la sección más propia y original del tercer evangelio está representada por la «gran inserción" 1ucana: el viaje a Jerusalén (9,51-19,46).

En efecto, si en Mt y en Mc el itinerario a la ciudad santa se narra en un breve espacio (Mc 10,1 - 1 1; Mt 19,1 21,10), en Lucas llega a ocupar hasta 10 capítulos. En la

perspectiva lucana, la subida de Jesús y sus discípulos a Jerusalén no constituye una simple subida material, sino un progreso en el apostolado, detrás de Cristo. El viaje de su ascensión («se encaminó decididamente hacia Jerusalén") se cierra con la permanencia de Jesús en el templo (Lc 19,46). Entre estos límites Lucas pone las diversas enseñanzas de Jesús sobre la vida del discípulo: el radicalismo en el seguimiento (Lc 9,57-62; 14,25-27), la oración (10,38-11,13), la humildad (17 7- 10), el desprendimiento de las riquezas (12,13-21.33-34. 14,28-33; 18,18-27) y la confianza en la providencia divina (12,22-32). Merecen especial atención las parábolas de la misericordia (15,1-32; cf. también la parábola del buen samaritano en 10,29-37), que revelan la centralidad teológica de la misericordia en Lucas. A medida que se acerca a Jerusalén, la narración crece en suspense. Jesús no hace una entrada en Jerusalén, sino que lleva a cabo una especie de salto teológico, entrando en su propia casa: el templo.

En la tercera sección (1947-21,38) Jesús permanece siempre en e1 templo, enseñando y discutiendo con sus opositores. También en esta sección se puede verificar una reducción espacioteológica : en contra de los paralelos de Mc 11,15 y Mt 21,17 en Lc Jesús no abandona -nunca el templo (cf. 19,47. 21,38). Así se cumple su permanencia en el templo que anticipó en su infancia (2,22-38). Sin embargo, durante la noche Jesús se dirige al monte de los Olivos (21,37).

Finalmente, en la cuarta sección (22,1-24,53) vuelve a aparecer el material sinóptico, casi totalmente ausente en las partes anteriores: es el relato de la pasión. Pero, analizando bien las cosas, se ve que tanto la perspectiva teológica como las sub-unidades de Lc 14,11-53 ponen una vez más en evidencia las peculiaridades lucanas. Efectivamente, en el centro de esta sección no se encuentran tanto la muerte y resurrección de Jesús como su ascensión desde el monte de los Olivos (Lc 24,50; cf también Hch 1,12). Por eso, la misma escena sirve de introducción a los Hechos de los Apóstoles, donde Lucas demuestra las condiciones y narra los acontecimientos a través de los cuales la misma Iglesia está llamada a testificar el Señorío de Jesús en la historia (cf. Hch 1,6-12). Estas coordenadas de la composición revelan la misma teología de Lucas, que se propone trazar el camino de Jesús entre los hombres. Este camino se caracteriza como revelación de la misericordia salvífica de Dios (15,4-32), que se manifiesta sobre todo en la participación en el mismo gozo (2,10; 10,7,10.32; 19,6; 24,41). Pero a su vez el gozo cristiano llega a su cumbre más alta con la ascensión de Jesús a la derecha del Padre (24,52). Podemos definir esta primera obra de Lucas como el evangelio de la misericordia y - del gozo.

A. Pitta

Bibl.: H. Conzelmann, El centro del tiempo, La teología de Lucas, FAX, Madrid 1974; J A. Fitzmyer , El evangelio según Lucas, 2 vols,. cristiandad, Madrid 1986-1988; A, George, El evangelio según Lucas, Verbo Divino, Estella 91989; E. Rasco, La teología de Lucas. Origen, desarrollo, orientaciones. Roma 1976; N, Aletti, El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas, Sígueme, Salamanca 1992; R,

Aguirre A, R, Carmona, Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles, Verbo Divino, Estella 21994.

LUMEN FIDEI (GLORIAE, RATIONIS)

Expresión técnica con la que se de fine la acción de la gracia que permite al sujeto reconocer un contenido como revelado por Dios. En la criatura existe una dinámica que tiende a adquirir formas de conocimiento cada vez más elevadas; sin embargo, para que se pueda llegar al conocimiento de Dios, es necesario que se dé una «luz" que permita alcanzar el misterio.

La acción de la gracia que permite alcanzar este conocimiento es llamada lumen fidei. Lo explica con palabras claras santo Tomás en la Summa Theologiae: para conocer a Dios es necesario que haya en nosotros algo que permita participar de Dios de manera que el entendimiento sea capaz de percibirlo (1, q. 12, a. 2). Ha sido sobre todo p, Rousselot el que ha vuelto a proponer esta visión tomista en la teología del acto de fe, hablando de «ojos de la fe" que permiten ver la verdad revelada por Dios.

En la teología de la fe, lumen fidei tiene que integrarse con otras dos expresiones: lumen gloriae, que expresa la elevación de la criatura creyente para poder ver a Dios en virtud (fe su gracia; y lumen naturale rationis, que reconoce como elemento esencial del hombre su propio caudal de conocimientos naturales innatos, que lo habilitan para una adquisición progresiva de conocimientos mayores en virtud de una capacidad espiritual para espacios cada vez más amplios de conocimiento que llegan hasta el infinito.

R. Fisichella

Bibl.: F. Ardusso, Fe (el acto de), en DTl, 11, 520-542; J, Alfaro, Fides, Spes. Charitas, Roma 1970; M, D, Chenu, La le en la inteligencia, Estela, Barcelona 1966; K. Rahner, Oyentes de la palabra. Herder Barcelona 1967. R, FisichelIa, Introducción a la teología fundamental, Verbo Divino, Estella 1993,

LUMEN GENTIUM

Son las dos palabras iniciales que dan título a la Constitución dogmática sobre la Iglesia del concilio Vaticano II, promulgada por Pablo VI el 21 de noviembre de 1964. El documento consta de ocho capítulos. Su título, Lumen gentium, expresa sintéticamente su finalidad: Cristo es la luz de las gentes y esa luz resplandece en el rostro de la Iglesia para que todos los hombres sean iluminados por ella mediante el anuncio del Evangelio.

Los dos primeros capítulos de la Constitución forman una unidad, describiendo el primero a la Iglesia como « misterio» y el segundo como sujeto histórico. La Iglesia es fruto de la acción trinitaria (cap. 1) y está presente de forma activa en la hiStoria contribuyendo a orientarla (cap. 11). En particular el primer capítulo, de fuerte

entonación bíblica, comienza con una descripción rápida, pero eficaz, de la obra trinitaria para concluir con un texto sacado de san Cipriano: la Iglesia se presenta como «un pueblo unificado en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (n. 4). Inmediatamente después, se describe el misterio de la Iglesia en su relación con el Reino de Dios, luego a través de las imágenes que de ella nos presenta el Nuevo Testamento, y finalmente mediante la noción típicamente paulina del Cuerpo de Cristo. El capítulo termina explicitando el carácter sacramental de la Iglesia, anunciado desde el principio, o sea, describiendo a la Iglesia como una única y compleja realidad, que resulta -en analogía con el misterio del Verbo encarnado- de un doble elemento, humano y divino. El capítulo segundo se centra en la noción de «pueblo de Dios », indicando su vinculación con el pueblo de la antigua alianza, su dignidad, su universalidad y su índole misionera. En este capítulo ocupan un 1ugar relevante las enunciaciones sobre el sacerdocio común de los fieles (n. 10) y sobre el sentido de la fe y los carismas en el pueblo de Dios (n. 12).

Después de describir lo que atañe a «todos» en la Iglesia, los capítulos tercero y cuarto se detienen en las funciones de «algunos». El tercer capítulo está dedicado a la constitución jerárquica de la Iglesia y en particular al episcopado. Los temas más destacados son los que se refieren a la afirmación de la sacramentalidad del episcopado y a la realidad del colegio episcopal. En las discusiones conciliares fue éste uno de los textos más delicados y al que se dedicó más tiempo. Para su interpretación es normativa la Nota explicativa praevia, notificada, por mandato de la autoridad superior, el 16 de noviembre de 1964 en el curso de la 123 Congregación general. El capítulo cuarto de la Constitución está dedicado enteramente a los laicos, describiendo su naturaleza, su misión y su dignidad, El concilio enuncia la plena eclesialidad de los laicos, así como su índole secular: « Por su vocación, es propio de los laicos buscar el Reino de Dios tratando las realidades temporales y ordenándolas según Dios ».

El capítulo quinto vuelve a ensanchar la mirada a «todos» en la Iglesia, a través de la apelación a la vocación universal a la santidad: «Todos en la Iglesia, tanto si pertenecen a la jerarquía como si están dirigidos por ella, están llamados a la santidad" (n. 39); « todos los fieles de cualquier estado y condición están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad» (n. 40). Luego, la Constitución sobre la Iglesia se detiene de nuevo a hablar de «algunos» o sea, de los religiosos (capítulo sexto), cuyo estado, «constituido por la profesión de los consejos evangélicos, aunque no pertenecen a la estructura jerárquica de la Iglesia, pertenecen sin embargo firmemente a su vida y a su santidad» (n, 44).

Los dos últimos capítulos tratan de la índole escatológica de la Iglesia peregrina y de su unión con la Iglesia celestial (capítulo séptimo) y de la bienaventurada Virgen María, Madre de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia. Son los dos capítulos que constituyen algo así como la cumbre de la Lumen gentium. El capítulo séptimo dice hacia qué puerto se encamina la Iglesia, que es ahora un pueblo peregrino sobre la tierra. Pero ya desde ahora, la Iglesia en la tierra está en relación con la Iglesia celestial y se une a ella sobre todo en la celebración del sacrificio eucarístico. Finalmente, como en un espejo, la Iglesia se contempla en María, que es su tipo y su modelo.

El capítulo octavo, sobre cuya colocación en la Lumen gentium hubo grandes discusiones, trata de la función de la Virgen en la economía de la salvación y de sus relaciones con la Iglesia. En él se ofrecen además los fundamentos del culto mariano y se describe su naturaleza.

La Constitución dogmática Lumen gentium, junto con las otras tres constituciones sobre la sagrada liturgia, sobre la divina revelación y sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, es uno de los pilares del magisterio del Vaticano II. Es posible ver cómo gravitan en torno a ella muchos de los otros decretos y declaraciones del concilio.

El decreto sobre el ecumenismo tiene ya sus premisas en el n. 15 de la Constitución sobre la Iglesia. Los nn, 18-27 dedicados al episcopado y al colegio episcopal, tienen su Decreto de aplicación en el Christus Dominus. El Decreto Perfectae caritatis sobre la vida religiosa es un desarrollo del capítulo VI.

El Decreto Presbvterorum ordinis sobre el ministerio y la vida de los presbíteros tiene sus premisas en el n. 28 de la Lumen gentium. El Decreto Apostolicam actuositatem recoge, en relación con el apostolado de los laicos, lo que ya se describió en el capítulo 1V El decreto Ad gentes explicita en clave misionera toda la Constitución, recogiendo incluso a veces la sucesión de los temas (cf. los respectivos nn. 2-4), llevando a su madurez algunos puntos fundamentales. La Gaudium et spes, finalmente, como ella misma declara en el n. 40, al tratar de la misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo, presupone todo lo que ya había promulgado el concilio sobre el misterio de la Iglesia.

La Constitución sobre la Iglesia, a pesar de su cualificación de «dogmática", no definió ningún dogma, ni condenó ninguna herejía, ni siquiera expuso doctrinas que no perteneciesen ya al terreno revelado. Hay algunos puntos que quiso dejar expresamente abiertos a la reflexión teológica. En otros, por el contrario, se empeñó con mayor energía. Absteniéndose de dar definiciones, la Lumen gentium «es como una frontera abierta a otras conquistas, que tienen su principio estimulante y al mismo tiempo su punto de referencia continua en la doctrina allí proclamada» (U. Betti).

M, Semeraro

Bibl.: G. Barauna (ed,), La Iglesia del concilio Vaticano II 2 vols.. J. Flors, Barcelona 1966; G, Philips, La Iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II 2 vols., Herder, Barcelona 1968; C. FIoristán J. J. Tamayo (eds.), El Vaticano II veinte años después. Cristiandad, Madrid 1985; R. Latourelle (ed.). Vaticano II: Balance y perspectivas (Veinticinco años después: 1962-1987), Sígueme, SaIamanca 1989,

LUTERANISMO

Es el nombre que se dio a la complejidad de pensamiento y de práctica que surgió de la vida y ([e la obra de Martín Lutero (1483-1546). Lutero estaba personalmente interesado por la cuestión de la justificación, cuestión que lo llevó a buscar modos y medios para asegurarse de que su posición ante Dios fuese «correcta" o «justa». Como fraile agustino,

seguía las prácticas usuales de mortificación, oración, dirección espiritual y confesión sacramental para conseguir la paz en su propia conciencia. A pesar de ello, seguía sintiéndose oprimido por el sentimiento de su propia pecaminosidad.

« ¿ Cómo encontrar un Dios de gracia?», era la pregunta que Lutero se planteaba constantemente.

El reformador alemán encontró la respuesta a esta pregunta en la sagrada Escritura y sobre todo en las cartas de san Pablo donde se enseña que los seres humanos son justificados «por la fe, independientemente de las obras de la ley» (Rom 3,28). Para Lutero y sus seguidores, la paz puede llegar al pecador solamente por la fe en Jesucristo, que «fue entregado a la muerte por nuestros pecados y fue resucitado para nuestra justificación» (Rom 4,25). Esta fe es mucho más que la aceptación intelectual de la verdad de la revelación de Dios. Es más bien el don que hace capaz al ser humano de abrazar a Jesús y sus beneficios salvíficos de tal manera que no se apoya en ninguna otra cosa más que en la justicia conseguida una vez para siempre por Jesucristo, En consecuencia, ni la gracia inherente ni el cumplimiento de buenas obras hechas en la caridad justifican al pecador.

La justificación se lleva a cabo por la imputación de la justificación o santidad de Cristo a la persona que acepta confiadamente (fides fiducialis) la acción salvífica de Jesucristo.

Así pues, la justificación y la fe son los dos temas dominantes que caracterizan a la teología luterana. Dios declara justificados a los que se apoyan únicamente en la obra de la redención de Cristo («Solus Christus - sola fides»).

La justificación de Cristo que alcanza al creyente se describe en los escritos luteranos como justicia «imputada» o «ajena». Viviendo según y bajo el poder de la justicia de Cristó, el cristiano se ve liberado de tener que indagar ansiosamente si habrá hecho bastante para obtener el favor de Dios. Las obras de caridad y los demás actos virtuosos se ven como fruto de la justificación, más bien que como causas de la misma. Por tanto, la justificación por la fe sola, con todas sus implicaciones, es vista por el luteranismo como una defensa poderosa contra toda forma de pelagianismo.

Mientras Lutero reformulaba la relación entre Dios y el creyente sobre la base de la justificación y de la fe, buscaba una nueva comprensión de la comunidad creyente o Iglesia. Acentuando la doctrina del sacerdocio de todos los creyentes, disminuía la importancia de los clérigos, y especialmente la del episcopado. Haciendo de la sagrada Escritura la única norma de las verdades cristianas, minimizaba el oficio de la ensefianza tanto del papa como de los obispos. Lutero reconocía el bautismo y la cena del señor como dados por Cristo a la Iglesia. Aquí en la tierra, la Iglesia de Cristo está presente en todos los lugares en que se predica rectamente el evangelio y se administran debidamente los sacramentos.

K. McMorrow

Bibl.: G. Lindbeck - J Wicks, Luteranismo, en DTF, 834- 840: R. García Villoslada, Martín Lutero, 2 vols., BAC, Madrid 1973; Íd., Raíces históricas del luteranismo, BAC, Madrid 1969; Comisión mixta católico-luterana, Martín Lutero, testigo de Jesucristo, en Actualidad Catequética 24 (1984) 21 1 -220,

LUZ

La imagen de la luz se usa con frecuencia en la Biblia. Dios, creador de la luz, está revestido de luz. La luz es como el reflejo de su gloria, la vestidura con que Dios se cubre (Sal 104,2). La sabiduría, efusión de la gloria de Dios, es «un reflejo de la luz eterna» superior a toda luz creada (Sab 7 27- 29). La luz es una de las imágenes preferidas por el evangelio: Cristo se reveló como luz, «la luz verdadera que ilumina a todo hombre» (Jn 1,9), «la luz del mundo» (Jn 8,12), la luz «para iluminar a las gentes» (Lc 2,32).

El simbolismo de la luz designa igualmente con frecuencia a los cristianos, «hijos de la luz» (Ef 5,8): "vosotros sois la luz del mundo...; brille así vuestra luz ante los hombres» (Ml 5,14-16). Los cristianos son los «iluminados». en el bautismo recibieron la luz que es Cristo. Por eso san Gregorio de Nisa llama «la fiesta de las luces » al día del bautismo. Se comprende, por consiguiente, por qué la primera parte de la vigilia pascual está constituida por la liturgia de la luz (el fuego, el cirio pascual, el pregón pascual). Aquella noche la Iglesia, como comunidad de «vírgenes prudentes» sale al encuentro del Esposo con sus lámparas encendidas. A partir de esa noche, durante los cincuenta días pascuales, el cirio ilumina las celebraciones de la comunidad cristiana. El eco de la Pascua se refleja luego en el bautismo (entrega de la vela encendida en el cirio: " una llama que siempre tenéis que alimentar y procurad que vuestros hijos, iluminados por Cristo, vivan siempre como hijos de la luz») y en las exequias (los que empezaron a caminar bajo la luz de Cristo glorioso, concluirán su camino bajo la misma luz). Otro rito de la luz es el del 2 de febrero, fiesta de la Presentación del Señor.

En las celebraciones litúrgicas, en el altar o cerca de él se ponen dos o más velas encendidas: son un signo de veneración o de celebración gozosa. Lo mismo se hace en la proclamación del Evangelio. Finalmente, delante del sagrario la lámpara encendida es con su luz un signo de la presencia sacramental de Cristo en la eucaristía.

R. Gerardi

Bibl.: J Chevalier - A. Gheerbrant, Diccionario de los símbolos. Herder, Barcelona 1986, 663-668; H. Ch. Hahn, Luz, en DTNT 11, 462-474; J Ratzinger Luz, en CFT 11, 561-572; J. Aldazábal, Gestos y símbolos, 1, CPL. Barcelona 1985, 57-63