

empezado después de la primera guerra mundial en conexión con los nuevos movimientos espirituales y culturales. La orientación de fondo dominante de carácter liberal, con su ingenuo optimismo del progreso, se había derrumbado con los horrores de la guerra, arrastrando consigo también al modernismo teológico, que había tratado de adaptar la fe a la visión liberal del mundo. El movimiento litúrgico, bíblico y ecuménico, y finalmente un fuerte movimiento mariano, crearon un nuevo clima cultural en el cual creció y se desarrolló también una nueva teología, que dio sus frutos para toda la Iglesia en el Concilio Vaticano II. Los mismos obispos se habían sorprendido por la riqueza de una teología en parte poco familiar, y se dejaron conducir de buena gana por los teólogos como si fueran sus guías, por una tierra aún inexplorada para ellos, si bien las decisiones últimas, lo que podía transformarse en una afirmación del Concilio, y por tanto de la Iglesia misma, era competencia de los Padres.

Después del Concilio la dinámica de esta evolución continuó; los teólogos se sintieron cada vez más como verdaderos maestros de la Iglesia e incluso como maestros de los obispos. Por otra parte, a partir del Concilio los teólogos fueron descubiertos por los medios de comunicación y se convirtieron en objeto de interés para éstos. El magisterio de la Santa Sede se presentaba entonces cada vez más como el último resto de un autoritarismo anacrónico: existía la impresión de que allí el pensamiento debía ser tenido bajo tutela, insistiendo sobre la autoridad de una instancia extracientífica, mientras que el camino del conocimiento no podía ser impuesto autoritariamente sino que dependía sólo de la

fuerza de los argumentos. De esta forma se hizo necesaria una nueva reflexión acerca del papel de la teología y del teólogo, así como también de su relación con el Magisterio, que tratara de comprender a ambos a partir de su lógica interna, a fin de que no fuera sólo un servicio a la paz en la Iglesia, sino también y sobre todo a un recto modo de comprender la relación entre fe y razón.

La presente instrucción trata de responder a esta tarea. Es, pues, un problema antropológico: si la religión y la razón no logran estar en una relación justa, entonces la vida espiritual del hombre disgrega, por una parte, en un racionalismo chato, tecnicista, y por otra en un oscuro irracionalismo. El fenómeno de esoterismo al que asistimos hoy muestra que, en el racionalismo positivista que hoy predomina, las partes más recónditas del ser humano ya no pueden estar integradas, y por consiguiente, las formas atávicas de superstición se adueñan nuevamente del hombre. El positivismo impugna la capacidad de verdad que tiene el hombre, cuyo conocimiento se limitaría a lo factible y experimentable, y allí donde se sale del ámbito del hacer, triunfa lo irracional. El hombre, aparentemente liberado en su totalidad, se vuelve esclavo de potencias impenetrables. Por esta razón la instrucción sitúa el tema de la teología en el gran horizonte de la cuestión de la capacidad de verdad y de la verdadera libertad del hombre: la fe cristiana no es una ocupación para el tiempo libre y la Iglesia no es un club, junto al cual se encuentran otros parecidos o diversos. La fe, en cambio, responde a la pregunta principal del hombre acerca de su origen y destino. Se refiere a aquel problema de fondo, que Kant señaló como punto central de la filosofía: ¿Qué puedo conocer?

¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? ¿Qué es el hombre? En otras palabras: la fe está relacionada con la verdad, y sólo si el hombre es capaz de aspirar a la verdad puede decirse también que está llamado a la libertad.

En el alfabeto de la fe se encuentra en primer lugar la siguiente afirmación: en el principio era el "Logos", la fe nos muestra que la razón eterna es el fundamento de todas las cosas, o sea que las cosas son razonables desde su fundamento. La fe no pretende ofrecer al hombre una especie de psicoterapia; su psicoterapia es la verdad. Justamente por este motivo es universal y, por su esencia, misionera. Y por esto también la fe está, a partir de su interior, como dicen los Padres, "quaerens intellectum", a la búsqueda de una inteligencia. La inteligencia y, por tanto, el interés racional por la Palabra que nos ha sido donada, pertenece de manera constitutiva a la fe cristiana. Ella da origen necesariamente a una teología, esto, por lo demás, diferencia, aunque sólo desde el punto de vista de la historia de las religiones, la fe cristiana de las otras religiones. La teología es un fenómeno específicamente cristiano, que deriva de la estructura de esta fe.

Pero ¿por qué aspecto la teología se distingue de la filosofía de la religión y de la ciencia profana de la religión? Por el hecho de que la razón humana sabe que no está abandonada a sí misma. La precede una Palabra, que es ciertamente lógica y razonable, pero que no proviene de sí misma, sino que le fue donada, y por ello la supera continuamente. Esta sigue siendo una tarea que nosotros no agotamos nunca en esta historia. La teología es una reflexión posterior acerca de lo que Dios nos ha dicho precedentemente, pues El precedentemente lo ha pensado. Si ella abandona este terreno sólido,

se disuelve como teología, y entonces es inevitable la caída en el escepticismo, la fragmentación de la existencia en el racionalismo y en el irracionalismo.

Retornemos a nuestra instrucción. Ella aborda la tarea del teólogo en este contexto más amplio, y de este modo evidencia la importancia de la misión del teólogo. Observando la articulación del documento, nos impresionará el hecho de que al comienzo no hayamos colocado al Magisterio, sino el tema de la verdad como don de Dios a su pueblo: la verdad de la fe no ha sido dada al individuo aislado, sino que Dios ha querido dar vida con ella a una historia y a una comunidad. La verdad reside en el sujeto comunitario del pueblo de Dios, en la Iglesia. En segundo lugar, se presenta la vocación del teólogo. Sólo sucesivamente se trata del Magisterio y de la relación recíproca entre ellos dos. Esto significa dos cosas:

1. La teología no es simple y exclusivamente una función auxiliar del Magisterio; no debe limitarse a recoger argumentos sobre todo lo que afirma el Magisterio. En este caso, el Magisterio y la teología se aproximarían a la ideología, para la cual se trata sólo de conquista y mantenimiento del poder. La teología tiene un origen propio; el documento menciona, basándose en san Buenaventura, dos raíces de la teología en la Iglesia: por un lado, el dinamismo respecto a la verdad y la inteligencia, que es inherente a la fe; por otro, la dinámica del amor, que desea conocer cada vez más a aquel que ama. A esto corresponden dos direcciones de la teología, que se complementan recíprocamente: una dirección va sobre todo hacia afuera, preocupándose por el diálogo con todo tipo de búsqueda razonable de verdad en el mundo; la otra dirección va hacia adentro, buscando penetrar

la lógica interna y la profundidad de la fe.

2. El documento trata sobre el problema de la misión eclesial del teólogo no a partir del dualismo Magisterio-teología, sino en el contexto de la relación triangular: pueblo de Dios, como portador del sentido de la fe y como lugar del conjunto de la fe común a todos, Magisterio y teología. El desarrollo del dogma en los últimos 150 años es una demostración muy clara de esta compleja relación: los dogmas de 1854, 1870 y 1950 fueron posibles, porque el sentido de la fe los había encontrado, el Magisterio y la teología fueron guiados por él y procuraron alcanzarlo lentamente.

De esta forma se había expresado ya la eclesialidad esencial de la teología. La teología no es jamás la idea privada de un teólogo. Como tal casi no tendría importancia; se convertiría en algo insignificante. La Iglesia, como sujeto vivo, que permanece firmemente a través de los cambios de la historia, es por el contrario el ámbito vital del teólogo; en ella se custodian las maravillas de Dios que la fe ha experimentado. La teología puede seguir siendo históricamente significativa sólo si reconoce este ámbito vital, enraizándose en él y alimentándose de él. Por esta razón la Iglesia no es para el teólogo una organización externa y extraña a su reflexión. En cuanto sujeto comunitario que trasciende el límite del individuo, ella es la condición indispensable para que la teología pueda llegar a ser eficaz. Se entiende entonces por qué para el teólogo hay dos aspectos esenciales: por una parte, el rigor metodológico, que forma parte de la exigencia de la ciencia; el documento señala, además, la filosofía, las ciencias históricas y las ciencias humanas como interlocutores pri-

vilegiados del teólogo. Por otra, la teología tiene necesidad de la participación interior en la estructura vital de la Iglesia: la fe, que es oración, contemplación y vida. Sólo en esta conexión de elementos llega a ser teología.

A partir de aquí emerge también una comprensión orgánica del Magisterio. La Iglesia, decíamos, pertenece a la teología. Con todo, la Iglesia es más que una simple organización externa de fieles sólo si tiene una voz propia. La fe precede a la teología; ésta última constituye la búsqueda de la inteligencia de una Palabra no pensada por nosotros, que lanza un desafío a nuestro pensamiento, pero jamás se reduce sólo a este. Esta Palabra que precede a la búsqueda teológica es la medida de la teología, y tiene necesidad de su órgano específico, el Magisterio, que Cristo confió a los Apóstoles y, mediante ellos, a sus sucesores. No pretendo desarrollar la relación entre el Magisterio y la teología. Bajo el título "Las relaciones de colaboración" propone la tarea específica de uno y otro, y su forma correcta de colaboración. La posición superior de la fe, que da al Magisterio la autoridad y el derecho a tomar la última decisión, no atenta contra la autonomía de la investigación teológica, sino que sencillamente le da su fundamento. El documento no deja de referirse al hecho de que también en las condiciones más favorables pueden existir tensiones, que resultan fructuosas siempre que sean afrontadas por ambas partes en el reconocimiento de la correlación interior de sus funciones.

El texto presenta igualmente las diversas formas de vínculos, que derivan de los diferentes grados de la enseñanza magistral. El documento afirma —quizá por primera vez con esta claridad— que hay decisiones del Ma-

gisterio que no pueden ser la última palabra sobre la materia en cuanto tal, pero que se hallan radicadas sustancialmente en el problema; son sobre todo una expresión de prudencia pastoral y una especie de disposición provisional. Su núcleo esencial permanece válido, pero sus aspectos, en los que han influido las circunstancias de las diversas épocas, pueden tener necesidad de ulteriores modificaciones. Se puede pensar al respecto en las declaraciones de los Papas del siglo pasado sobre la libertad religiosa, así como en las decisiones antimodernistas de comienzos de este siglo, principalmente en las decisiones de la Comisión bíblica de aquella época. Como un grito de alarma ante adaptaciones apresuradas y superficiales, éstas siguen siendo plenamente justificadas; una personalidad como la de Johann Baptist Metz dijo, por ejemplo, que las decisiones antimodernistas de la Iglesia hicieron posible el gran servicio de preservarla de la caída en el mundo liberal-burgués. Pero en los aspectos de su contenido, fueron superadas después de haber cumplido su deber pastoral en un determinado momento histórico.

En la segunda parte del último capítulo, junto con esta sana forma de tensión, se aborda otra no correcta bajo el título "El problema del disenso", término con el cual la instrucción hace referencia a una realidad que estaba

de moda en los años sesenta en los Estados Unidos. Cuando la teología se organiza de acuerdo con el principio de la mayoría y origina un contra-magisterio, que ofrece a los fieles una norma alternativa de comportamiento, pierde su naturaleza: se transforma en un factor político, se configura con las estructuras del poder, y sigue el modelo político de la mayoría. Al separarse del Magisterio, pierde precisamente las bases en las cuales se apoyaba y, al pasar del ámbito del pensamiento al del juego de poder, falsifica también su naturaleza científica, de manera tal que le faltan esos dos fundamentos de su existencia.

Esperamos que el hecho de poner de relieve la diferencia entre formas sensatas de tensión y una forma equivocada e inaceptable de contraposición entre la teología y el Magisterio sea de ayuda para volver a crear un clima de distensión en la Iglesia. La Iglesia tiene necesidad de una sana teología. La teología tiene necesidad de la voz del Magisterio. Esta instrucción debería contribuir a un diálogo renovado entre el Magisterio y la teología, prestando así un servicio a la Iglesia en esta última parte del segundo milenio, y con ella a la humanidad en su lucha por la verdad y la libertad.

cardenal Joseph RATZINGER
prefecto de la Congregación para
la doctrina de la fe

EL DOCUMENTO:

INTRODUCCION

1. La verdad que hace libres es un don de Jesucristo (cf. Jn 8, 32). La búsqueda de la verdad es una exigencia de la naturaleza del hombre, mientras que la ignorancia lo mantiene en una condición de esclavitud. En efecto, el hombre no puede ser verdaderamente libre si no recibe una luz sobre las cuestiones centrales de su existencia y en particular sobre aquella de saber de dónde viene y a dónde va. El llega a ser libre cuando Dios se le entrega como un Amigo, según la pala-

bra del Señor: "ya no os llamo siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su señor; sino que os llamo amigos, porque todo lo que he oído del Padre os lo he dado a conocer" (Jn 15, 15). La liberación de la alienación del pecado y de la muerte se realiza en el hombre cuando Cristo, que es la Verdad, se hace el "camino" para él (cf. Jn 14, 6).

En la fe cristiana están intrínsecamente ligados el conocimiento y la vida, la verdad y la existencia. La verdad ofrecida en la revelación de Dios sobrepasa ciertamente las capacidades de conocimiento del hombre, pero no se opone a la razón humana. Más bien la penetra, la eleva y reclama la responsabilidad de cada uno (cf. 1P 3, 15). Por esta razón desde el comienzo de la Iglesia la "norma de la doctrina" (Rm 6, 17) ha estado vinculada, con el bautismo, al ingreso en el misterio de Cristo. El servicio a la doctrina, que implica la búsqueda creyente de la comprensión de la fe es decir, la teología, constituye por lo tanto una exigencia a la cual la Iglesia no puede renunciar.

En todas las épocas la teología es importante para que la Iglesia pueda responder al designio de Dios que quiere que "todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad" (1 Tm 2, 4). En los momentos de grandes cambios espirituales y culturales es todavía más importante, pero está también expuesta a riesgos, porque debe esforzarse en "permanecer" en la verdad (cf. Jn 8, 31) y tener en cuenta, al mismo tiempo, los nuevos problemas que se presentan al espíritu humano. En nuestro siglo, particularmente durante la preparación y realización del Concilio Vaticano II, la teología ha contribuido mucho a una más profunda "comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas" (1), pero ha conocido también y conoce todavía momentos de crisis y de tensión.

La Congregación para la doctrina de la fe, por consiguiente, considera oportuno dirigir a los obispos de la Iglesia católica, y a través de ellos a los teólogos, la presente instrucción que se propone iluminar la misión de la teología en la Iglesia. Después de considerar la verdad como don de Dios a su pueblo (I), describirá la función de los teólogos (II), se detendrá en la misión particular de los pastores (III), y, finalmente, propondrá algunas indicaciones acerca de la justa relación entre unos y otros (IV). De esta manera quiere servir al progreso en el conocimiento de la verdad (cf. Col 1, 10), que nos introduce en la libertad por la cual Cristo murió y resucitó (cf. Ga 5, 1).

I. LA VERDAD, DON DE DIOS A SU PUEBLO

2. Movido por un amor sin medida, Dios ha querido acercarse al hombre que busca su propia identidad y caminar con él (cf. Lc 24, 15). Lo ha liberado de las insidias del "padre de la mentira" (cf. Jn 8, 44) y lo ha introducido en su intimidad para que encuentre allí, sobreabundantemente, su verdad plena y su verdadera libertad. Este designio de amor concebido por el "Padre de la luz" (Sr 1, 18; cf. 1P 2, 9; 1 Jn 1, 5), realizado por el Hijo vencedor de la muerte (cf. Jn 8, 36), se actualiza incesantemente por el Espíritu que conduce "hacia la verdad plena" (Jn 16, 13).

3. La verdad posee en sí misma una fuerza unificante: libera a los hombres del aislamiento y de las oposiciones en las que se encuentran encerrados por la ignorancia de la verdad y, mientras abre el camino hacia Dios, une los unos con los otros. Cristo destruyó el muro de separación que los había hecho ajenos a la promesa de Dios y a la comunión de la Alianza (cf. Ef 2, 12-14). Envía al corazón de los creyentes su Espíritu, por medio del cual todos nosotros somos en Él "uno solo" (cf. Rm 5, 5; Ga 3, 28). Así llegamos a ser, gracias al nuevo nacimiento y a la unción del Espíritu Santo (cf. Jn 3, 5; 1 Jn 2, 20, 27), el nuevo y único Pueblo de Dios que, con las diversas vocaciones y carismas, tiene la misión de conservar y transmitir el don de la verdad. En efecto, la Iglesia entera, como "sal de la tierra" y "luz del mundo" (cf. Mt 5, 13 s.), debe dar testimonio de la verdad de Cristo que hace libres.

4. El pueblo de Dios responde a esta llamada "sobre todo por medio de una vida de fe y de caridad y ofreciendo a Dios un sacrificio de alabanza". En relación más específica con la "vida de fe", el Concilio Vaticano II precisa que "la totalidad de los fieles, que han recibido la unción del Espíritu Santo (cf. 1 Jn 2, 20, 27), no puede equivocarse cuando cree, y esta peculiar prerrogativa suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo, cuando, 'desde los obispos hasta los últimos laicos', presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres" (2).

5. Para ejercer su función profética en el mundo, el pueblo de Dios debe constantemente despertar o "reavivar" su vida de fe (cf. 2 Tm 1, 6), en especial por medio de una reflexión cada vez más profunda, guiada por el Espíritu Santo, sobre el contenido de la fe misma y a través de un empeño en demostrar su racionalidad a aquellos que le piden cuenta de ella (cf. 1 P 3, 15). Para esta misión el Espíritu de la verdad concede, a fieles de todos los órdenes, gracias especiales otorgadas "para común utilidad" (1 Co 12, 7-11).

II. LA VOCACION DEL TEOLOGO

6. Entre las vocaciones suscitadas de ese modo por el Espíritu en la Iglesia se distingue la del teólogo, que tiene la función especial de lograr, en comunión con el Magisterio, una comprensión cada vez más profunda de la Palabra de Dios contenida en la Escritura inspirada y transmitida por la tradición viva de la Iglesia.

Por su propia naturaleza la fe interpela la inteligencia, porque descubre al hombre la verdad sobre su destino y el camino para alcanzarlo. Aunque la verdad revelada supere nuestro modo de hablar y nuestros conceptos sean imperfectos frente a su insondable grandeza (cf. Ef 3, 19), sin embargo invita a nuestra razón —don de Dios otorgado para captar la verdad— a entrar en su luz, capacitándola así para comprender en cierta medida lo que ha creído. La ciencia teológica, que busca la inteligencia de la fe respondiendo a la invitación de la voz de la verdad, ayuda al pueblo de Dios, según el mandamiento del Apóstol (cf. 1 P 3, 15), a dar cuenta de su esperanza a aquellos que se lo piden.

7. El trabajo del teólogo responde de ese modo al dinamismo presente en la fe misma: por su propia naturaleza la Verdad quiere comunicarse, porque el hombre ha sido creado para percibir la verdad y desea en los más profundo de sí mismo conocerla para encontrarse en ella y descubrir allí su salvación (cf. 1 Tm 2, 4). Por esta razón el Señor ha enviado a sus apóstoles para que conviertan en "discípulos" todos los pueblos y los prediquen (cf. Mt 28, 19 s.). La teología que indaga la "razón de la fe" y la ofrece como respuesta a quienes la buscan, constituye parte integral de la obediencia a este mandato, porque los hombres no pueden llegar a ser discípulos si no se les presenta la verdad contenida en la palabra de la fe (cf. Rm 10, 14 s.).

La teología contribuye, pues, a que la fe sea comunicable y a que la inteligencia de los que no conocen todavía a Cristo la pueda buscar y encontrar. La teología, que obedece así al impulso de la verdad que tiende a comunicarse, al mismo tiempo nace también del amor y de su dinamismo: en el acto de fe, el hombre conoce la bondad de Dios y comienza a amar, y el amor desea conocer siempre mejor a aquel que ama (3). De este doble origen de la teología, enraizado en la vida interna del pueblo de Dios y en su vocación misionera, deriva el modo con el cual ha de ser elaborada para satisfacer las exigencias de su misma naturaleza.

8. Puesto que el objeto de la teología es la Verdad, el Dios vivo y su designio de salvación revelado en Jesucristo, el teólogo está llamado a intensificar su vida de fe y a unir siempre la investigación científica y la oración (4). Así estará más abierto al "sentido sobrenatural de la fe" del cual depende y que se le manifestará como regla segura para guiar su reflexión y medir la seriedad de sus conclusiones.

9. A lo largo de los siglos la teología se ha constituido progresivamente en un verdadero y propio saber científico. Por consiguiente es necesario que el teólogo esté atento a las exigencias epistemológicas de su disciplina, a los requisitos de rigor crítico y, por lo tanto, al control racional de cada una de las etapas de su investigación. Pero la exigencia crítica no puede identificarse con el espíritu crítico que nace más bien de motivaciones de carácter afectivo o de prejuicios. El teólogo debe discernir en sí mismo el origen y las motivaciones de su actitud crítica y dejar que su mirada se purifique por la fe. El quehacer teológico exige un esfuerzo espiritual de rectitud y de santificación.

10. La verdad revelada, aunque trasciende la razón humana, está en profunda armonía con ella. Esto supone que la razón esté por su misma naturaleza ordenada a la verdad de modo que, iluminada por la fe, pueda penetrar el significado de la revelación. En contra de las afirmaciones de muchas corrientes filosóficas, pero en conformidad con el recto modo de pensar que encuentra confirmación en la Escritura, se debe reconocer la capacidad que posee la razón humana para alcanzar

NOTAS

1) *Dei Verbum*, n. 8.

2) *Lumen gentium*, n. 12.

3) Cf. san Buenaventura, *Proem. in I Sent.*, q. 2 ad 6: "quando fides non assentit propter rationem, sed propter amorem eius cui assentit, desiderat habere rationes".

4) Cf. Juan Pablo II, *Discurso con ocasión de la entrega del "premio internacional Pablo VI" al profesor Hans Urs von Balthasar*, 23 de junio de 1984.

la verdad, como también su capacidad metafísica de conocer a Dios a partir de lo creado (5).

La tarea, propia de la teología, de comprender el sentido de la revelación exige, por consiguiente, la utilización de conocimientos filosóficos que proporcionen "un sólido y armónico conocimiento del hombre, del mundo y de Dios" (6), y puedan ser asumidos en la reflexión sobre la doctrina revelada. Las ciencias históricas igualmente son necesarias para los estudios del teólogo, debido sobre todo al carácter histórico de la revelación, que nos ha sido comunicada en una "historia de salvación". Finalmente, se debe recurrir también a las "ciencias humanas", para comprender mejor la verdad revelada sobre el hombre y sobre las normas morales de su obrar, poniendo en relación con ella los resultados válidos de estas ciencias.

En esta perspectiva corresponde a la tarea del teólogo asumir elementos de la cultura de su ambiente que le permitan evidenciar uno u otro aspecto de los misterios de la fe. Dicha tarea es ciertamente ardua y comporta riesgos, pero en sí misma es legítima y debe ser impulsada.

Al respecto, es importante subrayar que la utilización por parte de la teología, de elementos e instrumentos conceptuales provenientes de la filosofía o de otras disciplinas exige un discernimiento que tiene su principio normativo último en la doctrina revelada. Es ésta la que debe suministrar los criterios para el discernimiento de esos elementos e instrumentos conceptuales, y no al contrario.

11. El teólogo, sin olvidar jamás que también es un miembro del pueblo de Dios, debe respetarlo y comprometerse a darle una enseñanza que no lesione en lo más mínimo la doctrina de la fe.

La libertad propia de la investigación teológica se ejerce dentro de la fe de la Iglesia. Por tanto, la audacia que se impone a menudo a la conciencia del teólogo no puede dar frutos y "edificar" si no está acompañada por la paciencia de la maduración. Las nuevas propuestas presentadas por la inteligencia de la fe "no son más que una oferta a toda la Iglesia. Muchas cosas deben ser corregidas y ampliadas en un diálogo fraterno hasta que toda la Iglesia pueda aceptarlas. La teología, en el fondo debe ser un servicio muy desinteresado a la comunidad de los creyentes. Por ese motivo, de su esencia forman parte la discusión imparcial y objetiva, el diálogo fraterno, la apertura y la disposición de cambio de cara a las propias opiniones" (7).

12. La libertad de investigación, a la cual tiende justamente la comunidad de los hombres de ciencia como a uno de sus bienes más preciosos, significa disponibilidad a acoger la verdad tal como se presenta al final de la investigación, en la que no debe haber intervenido ningún elemento extraño a las exigencias de un método que corresponda al objeto estudiado.

5) Concilio Vaticano I, constitución dogmática *De fide catholica, De revelatione*, can. 1: DS 3026.

6) *Optatam totius*, n. 15.

7) Juan Pablo II, *Discurso a los teólogos en Altötting*, 18 de noviembre de 1980: AAS 73 (1981) 104; cf. también Pablo VI, *Discurso a los miembros de la Comisión teológica internacional*, 11 de octubre de 1972: AAS 64 (1972) 682-683; Juan Pablo II, *Discurso a los miembros de la Comisión teológica internacional*, 26 de octubre de 1979: AAS 71 (1979) 1428-1433.

En teología esta libertad de investigación se inscribe dentro de un saber racional cuyo objeto ha sido dado por la revelación, transmitida e interpretada en la Iglesia bajo la autoridad del Magisterio y acogida por la fe. Desatender estos datos, que tienen valor de principio, equivaldría a dejar de hacer teología. A fin de precisar las modalidades de esta relación con el Magisterio, conviene reflexionar ahora sobre el papel de este último en la Iglesia.

III. EL MAGISTERIO DE LOS PASTORES

13. "Dispuso Dios benignamente que todo lo que había revelado para la salvación de los hombres permaneciera íntegro para siempre y se fuera transmitiendo a todas las generaciones" (8). El dio a su Iglesia, por el don del Espíritu Santo, una participación de su propia infalibilidad (9). El pueblo de Dios, gracias al "sentido sobrenatural de la fe", goza de esta prerrogativa, bajo la guía del magisterio vivo de la Iglesia, que, por la autoridad ejercida en el nombre de Cristo, es el solo intérprete auténtico de la Palabra de Dios, escrita o transmitida (10).

14. Como sucesores de los Apóstoles, los pastores de la Iglesia "reciben del Señor... la misión de enseñar a todas las gentes y de predicar el Evangelio a toda criatura, a fin de que todos los hombres logren la salvación..." (11). Por eso, se confía a ellos el oficio de guardar, exponer y difundir la Palabra de Dios, de la que son servidores (12).

La misión del Magisterio es la de afirmar, en coherencia con la naturaleza "escatológica" propia del evento de Jesucristo el carácter definitivo de la Alianza instaurada por Dios en Cristo con su pueblo, protegiendo a éste último de las desviaciones y extravíos y garantizándole la posibilidad objetiva de profesar sin errores la fe auténtica, en todo momento y en las diversas situaciones. De aquí se sigue que el significado y el valor del Magisterio sólo son comprensibles en referencia a la verdad de la doctrina cristiana y a la predicación de la Palabra verdadera. La función del Magisterio no es algo extrínseco a la verdad cristiana ni algo sobrepuesto a la fe; más bien, es algo que nace de la economía de la fe misma, por cuanto el Magisterio, en su servicio a la palabra de Dios, es una institución querida positivamente por Cristo como elemento constitutivo de la Iglesia. El servicio que el Magisterio presta a la verdad cristiana se realiza en favor de todo el pueblo de Dios, llamado a ser introducido en la libertad de la verdad que Dios ha revelado en Cristo.

15. Para poder cumplir plenamente el oficio que se les ha confiado de enseñar el Evangelio y de interpretar auténticamente la revelación, Jesucristo prometió

8) *Dei Verbum*, n. 7.

9) Cf. Congregación para la doctrina de la fe, declaración *Mysterium Ecclesiae*, n. 2: AAS 65 (1973) 398 s.

10) Cf. *Dei verbum*, n. 10.

11) *Lumen gentium*, n. 24.

12) Cf. *Dei Verbum*, n. 10.

a los pastores de la Iglesia la asistencia del Espíritu Santo. El les dio en especial el carisma de la infalibilidad para aquello que se refiere a las materias de fe y costumbres. El ejercicio de este carisma reviste diversas modalidades. Se ejerce, en particular, cuando los obispos, en unión con su cabeza visible, en acto colegial, como sucede en los concilios ecuménicos, proclaman una doctrina, o cuando el Romano Pontífice, ejerciendo su función de Pastor y Doctor supremo de todos los cristianos, proclama una doctrina "ex cathedra" (13).

16. El oficio de conservar santamente y de exponer con fidelidad el depósito de la revelación divina implica, por su misma naturaleza, que el Magisterio pueda proponer "de modo definitivo" (14) enunciados que, aunque no estén contenidos en las verdades de fe, se encuentran sin embargo íntimamente ligados a ellas, de tal manera que el carácter definitivo de esas afirmaciones deriva, en último análisis, de la misma Revelación (15).

Lo concerniente a la moral puede ser objeto del magisterio auténtico, porque el Evangelio, que es palabra de vida, inspira y dirige todo el campo del obrar humano. El Magisterio, pues, tiene el oficio de discernir, por medio de juicios normativos para la conciencia de los fieles, los actos que en sí mismos son conformes a las exigencias de la fe y promueven su expresión en la vida, como también aquellos que, por el contrario, por su malicia son incompatibles con estas exigencias. Debido al lazo que existe entre el orden de la creación y el orden de la redención, y debido a la necesidad de conocer y observar toda la ley moral para la salvación, la competencia del Magisterio se extiende también a lo que se refiere a la ley natural (16).

Por otra parte, la Revelación contiene enseñanzas morales que de por sí podrían ser conocidas por la razón natural, pero cuyo acceso se hace difícil por la condición del hombre pecador. Es doctrina de fe que estas normas morales pueden ser enseñadas infaliblemente por el Magisterio (17).

17. Se da también la asistencia divina a los sucesores de los Apóstoles, que enseñan en comunión con el sucesor de Pedro, y, en particular, al Romano Pontífice. Pastor de toda la Iglesia, cuando, sin llegar a una definición infalible y sin pronunciarse en "modo definitivo", en el ejercicio del magisterio ordinario proponen una enseñanza que conduce a una mejor comprensión de la Revelación en materia de fe y costumbres, y ofrecen directivas morales derivadas de esta enseñanza.

Hay que tener en cuenta, pues, el carácter propio de cada una de las intervenciones del Magisterio y la medida en que se encuentra implicada su autoridad; pero también el hecho de que todas ellas derivan de la misma fuente, es decir, de Cristo que quiere que su pueblo camine en la verdad plena. Por este mismo motivo las decisiones magisteriales en materia de disciplina, aunque no estén garantizadas por el carisma de la infalibilidad, no están desprovistas de la asistencia divina, y requieren la adhesión de los fieles.

13) Cf. *Lumen gentium*, n. 25; Congregación para la doctrina de la fe, declaración *Mysterium Ecclesiae*, n. 3: AAS 65 (1973) 400.

14) Cf. *Professio fidei et iusiurandum fidelitatis*: AAS 81 (1989) 104 s.; "omnia et singula quae circa doctrinam de fide vel moribus ab eadem definitively proponuntur".

15) Cf. *Lumen gentium*, n. 25; Congregación para la doctrina de la fe, declaración *Mysterium Ecclesiae*, núms. 3-5: AAS 65 (1973) 396-408. *Professio fidei et iusiurandum fidelitatis*: AAS 81 (1989) 104 s.

16) Cf. Pábric *Humanitas*, n. 1: AAS 60 (1968) 483.

17) Congregación para la doctrina de la fe, Constitución dogmática *Dei Filius*, cap. 2: DS 3005.

18. El Romano Pontífice cumple su misión universal con la ayuda de los organismos de la Curia Romana, y en particular de la Congregación para la doctrina de la fe por lo que respecta a la doctrina acerca de la fe y de la moral. De donde se sigue que los documentos de esta Congregación, aprobados expresamente por el Papa, participan del magisterio ordinario del sucesor de Pedro (18).

19. En las Iglesias particulares corresponde al obispo custodiar e interpretar la Palabra de Dios y juzgar con autoridad lo que le es conforme o no. La enseñanza de cada obispo, tomada individualmente, se ejercita en comunión con la del Pontífice Romano, Pastor de la Iglesia universal y con los otros obispos dispersos por el mundo o reunidos en Concilio ecuménico. Esta comunión es condición de su autenticidad.

El obispo, miembro del colegio episcopal por su ordenación sacramental y por la comunión jerárquica, representa a su Iglesia, así como todos los obispos en unión con el Papa representan a la Iglesia universal en el vínculo de la paz, del amor, de la unidad y de la verdad. Al confluir en la unidad, las Iglesias locales, con su propio patrimonio, manifiestan la catolicidad de la Iglesia. Por su parte, las Conferencias Episcopales contribuyen a la realización concreta del espíritu ("affectus") colegial (19).

20. La tarea pastoral del Magisterio, que tiene la finalidad de vigilar para que el pueblo de Dios permanezca en la verdad que hace libres, es una realidad compleja y diversificada. El teólogo, que está también comprometido en el servicio de la verdad, para mantenerse fiel a su oficio, deberá tener en cuenta la misión propia del Magisterio y colaborar con él. ¿Cómo se puede entender esta colaboración? ¿Cómo se realiza concretamente y qué obstáculos puede encontrar? Es lo que ahora hay que examinar más de cerca.

IV. MAGISTERIO Y TEOLOGIA

A. Las relaciones de colaboración

21. El Magisterio vivo de la Iglesia y la teología, aun con funciones diversas, tienen en definitiva el mismo fin: conservar al pueblo de Dios en la verdad que hace libres y hacer de él la "luz de las naciones". Este servicio a la comunidad eclesial pone en relación recíproca al teólogo con el Magisterio. Este último enseña auténticamente la doctrina de los Apóstoles y, sacando provecho del trabajo teológico, re-

18) Cf. C.I.C. cc. 360-361; Pablo VI, *Regimini Ecclesiae universae*, 15 de agosto de 1967, núms. 29-40; AAS 59 (1967) 897-899; Juan Pablo II, *Pastor bonus*, 28 de junio de 1988, arts. 48-55; AAS 80 (1988) 874-884.

19) Cf. *Lumen gentium*, núms. 22-23. Como es sabido, a continuación de la segunda asamblea general extraordinaria del Sínodo de los obispos, el Santo Padre encargó a la Congregación para los obispos profundizar el "Estatuto teológico-jurídico de las Conferencias Episcopales".

chaza las objeciones y las deformaciones de la fe, proponiendo además con la autoridad recibida de Jesucristo nuevas profundizaciones, explicaciones y aplicaciones de la doctrina revelada. La teología, en cambio, adquiere, de modo reflejo, una comprensión siempre más profunda de la Palabra de Dios, contenida en la Escritura y transmitida fielmente por la tradición viva de la Iglesia bajo la guía del Magisterio, se esfuerza por aclarar esta enseñanza de la Revelación frente a las instancias de la razón y, en fin, le da una forma orgánica y sistemática (20).

22. La colaboración entre el teólogo y el Magisterio se realiza especialmente cuando aquel recibe la misión canónica o el mandato de enseñar. Esa se convierte entonces, en cierto sentido, en una participación de la labor del Magisterio al cual está ligada por un vínculo jurídico. Las reglas deontológicas que de por sí y con evidencia derivan del servicio a la palabra de Dios son corroboradas por el compromiso adquirido por el teólogo al aceptar su oficio y al hacer la profesión de fe y el juramento de fidelidad (21).

A partir de este momento tiene oficialmente la responsabilidad de presentar y explicar, con toda exactitud e integralmente, la doctrina de la fe.

23. Cuando el Magisterio de la Iglesia se pronuncia de modo infalible declarando solemnemente que una doctrina está contenida en la Revelación, la adhesión que se pide es la de la fe teológica. Esta adhesión se extiende a la enseñanza del magisterio ordinario y universal cuando propone para creer una doctrina de fe como de revelación divina.

Cuando propone "de modo definitivo" unas verdades referentes a la fe y a las costumbres, que, aun no siendo de revelación divina, sin embargo están estrecha e íntimamente ligadas con la Revelación, deben ser firmemente aceptadas y mantenidas (22).

Cuando el Magisterio, aunque sin la intención de establecer un acto "definitivo", enseña una doctrina para ayudar a una comprensión más profunda de la Revelación y de lo que explicita su contenido, o bien para llamar la atención sobre la conformidad de una doctrina con las verdades de fe, o en fin para prevenir contra concepciones incompatibles con esas verdades, se exige un religioso asentimiento de la voluntad y de la inteligencia (23). Este último no puede ser puramente exterior y disciplinar, sino que debe colocarse en la lógica y bajo el impulso de la obediencia de la fe.

24. En fin, con el objeto de servir del mejor modo posible al pueblo de Dios, particularmente al prevenirlo en relación con opiniones peligrosas que pueden llevar al error, el Magisterio puede intervenir sobre asuntos discutibles en los que se encuentran implicados, junto con principios seguros, elementos conjeturales y contingentes. A menudo sólo después de un cierto tiempo es posible hacer una distinción entre lo necesario y lo contingente.

La voluntad de asentimiento leal a esta enseñanza del Magisterio en materia de por sí no irreformable debe constituir la norma. Sin embargo puede suceder que el

20) Cf. Pablo VI, *Discurso a los participantes al Congreso internacional sobre la teología del Concilio Vaticano II*, 1 de octubre de 1966: AAS 58 (1966) 892 s.

21) Cf. C.I.C., c. 833; *Professio fidei et Iusurandum fidelitatis*: AAS 81 (1989) 104s.

22) El texto de la nueva profesión de fe (cf. nota 15) precisa la adhesión a estas enseñanzas en los siguientes términos: "Firmiter etiam amplector et retineo".

23) Cf. *Lumen gentium*, n. 25; C.I.C. 752.

teólogo se haga preguntas referentes, según los casos, a la oportunidad, a la forma o incluso al contenido de una intervención. Esto lo impulsará sobre todo a verificar cuidadosamente cuál es la autoridad de estas intervenciones, tal como resulta de la naturaleza de los documentos, de la insistencia al proponer una doctrina y del modo mismo de expresarse (24).

En este ámbito de las intervenciones de orden prudencial, ha podido suceder que algunos documentos magisteriales no estuvieran exentos de carencias. Los pastores no siempre han percibido de inmediato todos los aspectos o toda la complejidad de un problema. Pero sería algo contrario a la verdad si, a partir de algunos determinados casos, se concluyera que el Magisterio de la Iglesia se puede engañar habitualmente en sus juicios prudenciales, o no goza de la asistencia divina en el ejercicio integral de su misión. En realidad el teólogo, que no puede ejercer bien su tarea sin una cierta competencia histórica, es consciente de la decantación que se realiza con el tiempo. Esto no debe entenderse en el sentido de una relativización de los enunciados de la fe. El sabe que algunos juicios del Magisterio podían ser justificados en el momento en el que fueron pronunciados, porque las afirmaciones hechas contenían aserciones verdaderas profundamente enlazadas con otras que no eran seguras. Solamente el tiempo ha permitido hacer un discernimiento y, después de serios estudios, lograr un verdadero progreso doctrinal.

25. Aun cuando la colaboración se desarrolle en las mejores condiciones, no se excluye que entre el teólogo y el Magisterio surjan algunas tensiones. El significado que se confiere a estas últimas y el espíritu con el que se las afronta no son realidades sin importancia: si las tensiones no brotan de un sentimiento de hostilidad y de oposición, pueden representar un factor de dinamismo y un estímulo que incita al Magisterio y a los teólogos a cumplir sus respectivas funciones practicando el diálogo.

26. En el diálogo debe prevalecer una doble regla: cuando se pone en tela de juicio la comunión de la fe vale el principio de la "unitas veritatis"; cuando persisten divergencias que no la ponen en tela de juicio, debe salvaguardarse la "unitas caritatis".

27. Aunque la doctrina de la fe no esté en tela de juicio, el teólogo no debe presentar sus opiniones o sus hipótesis divergentes como si se tratara de conclusiones indiscutibles. Esta discreción está exigida por el respeto a la verdad, como también por el respeto al pueblo de Dios (cf. *Rm* 14, 1-15; *1 Co* 8, 10. 23-33). Por esos mismos motivos ha de renunciar a una intempestiva expresión pública de ellas.

28. Lo anterior tiene una aplicación particular en el caso del teólogo que encontrara serias dificultades, por razones que le parecen fundadas, a acoger una enseñanza magisterial no irrefutable.

Un desacuerdo de este género no podría ser justificado si se fundara exclusivamente sobre el hecho de que no es evidente la validez de la enseñanza que se ha dado, o sobre la opinión de que la posición contraria es más probable. De igual manera no sería suficiente el juicio de la conciencia subjetiva del teólogo, por que ésta no constituye una instancia autónoma y exclusiva para juzgar la verdad de una doctrina.

29. En todo caso no podrá faltar una actitud fundamental de disponibilidad a acoger lealmente la enseñanza del Magisterio, que se impone a todo creyente en nombre de la obediencia de fe. El teólogo deberá esforzarse por consiguiente a comprender esta enseñanza en su contenido, en sus razones y en sus motivos. A esta tarea deberá consagrar una reflexión profunda y paciente, dispuesto a revisar sus propias opiniones y a examinar las objeciones que le hicieran sus colegas.

30. Si las dificultades persisten, no obstante un esfuerzo leal, constituye un deber del teólogo hacer conocer a las autoridades magisteriales los problemas que suscitan la enseñanza en sí misma, las justificaciones que se proponen sobre ella o también el modo como ha sido presentada. Lo hará con espíritu evangélico, con el profundo deseo de resolver las dificultades. Sus objeciones podrán entonces contribuir a un verdadero progreso, estimulando al Magisterio a proponer la enseñanza de la Iglesia de modo más profundo y mejor argumentada.

En estos casos el teólogo evitará recurrir a los medios de comunicación en lugar de dirigirse a la autoridad responsable, porque no es ejerciendo una presión sobre la opinión pública como se contribuye a la clarificación de los problemas doctrinales y se sirve a la verdad.

31. Puede suceder que, al final de un examen serio y realizado con el deseo de escuchar sin reticencias la enseñanza del Magisterio, permanezca la dificultad, porque los argumentos en sentido opuesto le parecen prevalentes al teólogo. Frente a una afirmación sobre la cual siente que no puede dar su adhesión intelectual, su deber consiste en permanecer dispuesto a examinar más profundamente el problema.

Para un espíritu leal y animado por el amor a la Iglesia, dicha situación ciertamente representa una prueba difícil. Puede ser una invitación a sufrir en el silencio y la oración, con la certeza de que si la verdad está verdaderamente en peligro, terminará necesariamente imponiéndose.

B. El problema del disenso

32. En diversas ocasiones el Magisterio ha llamado la atención sobre los graves inconvenientes que acarrearán a la comunión de la Iglesia aquellas actitudes de oposición sistemática, que llegan incluso a constituirse en grupos organizados (25). En la exhortación apostólica *Paterna cum benevolentia*, Pablo VI ha presentado un diagnóstico que conserva toda su actualidad. Ahora se quiere hablar en particular de aquella actitud pública de oposición al Magisterio de la Iglesia, llamada también "disenso", que es necesario distinguir de la situación de dificultad personal, de la que se ha tratado más arriba. El fenómeno del disenso puede tener diversas formas y sus causas remotas o próximas son múltiples.

Entre los factores que directa o indirectamente pueden ejercer su influjo hay que tener en cuenta la ideología del liberalismo filosófico que impregna la mentalidad de nuestra época. De allí proviene la tendencia a considerar que un juicio es mucho más auténtico si procede del individuo que se apoya en sus propias fuerzas. De esta manera se opone la libertad de pensamiento a la autoridad de la tradición, considerada fuente de esclavitud. Una doctrina transmitida y generalmente acogida viene desde el primer momento marcada por la sospecha y su valor de verdad puesto en discusión. En definitiva, la libertad de juicio así entendida importa más que la

verdad misma. Se trata entonces de algo muy diferente a la exigencia legítima de libertad, en el sentido de ausencia de coacción, como condición requerida para la búsqueda leal de la verdad. En virtud de esta exigencia la Iglesia ha sostenido siempre que "nadie puede ser forzado a abrazar la fe en contra de su voluntad" (26).

También ejercen su influjo el peso de una opinión pública artificialmente orientada y sus conformismos. A menudo los modelos sociales difundidos por los medios de comunicación tienden a asumir un valor normativo; se difunde en particular la convicción de que la Iglesia no debería pronunciarse sino sobre los problemas que la opinión pública considera importantes y en el sentido que conviene a ésta. El Magisterio, por ejemplo, podría intervenir en los asuntos económicos y sociales, pero debería dejar al juicio individual aquellos que se refieren a la moral conyugal y familiar.

En fin, también la pluralidad de las culturas y de las lenguas, que en sí misma constituye una riqueza, puede indirectamente llevar a malentendidos, motivo de sucesivos desacuerdos.

En este contexto se requiere un discernimiento crítico bien ponderado y un verdadero dominio de los problemas por parte del teólogo, si quiere cumplir su misión eclesial y no perder, al conformarse con el mundo presente (cf. *Rm* 12, 2; *Ef* 4, 23), la independencia de juicio propia de los discípulos de Cristo.

33. El disenso puede tener diversos aspectos. En su forma más radical pretenden el cambio de la Iglesia según un modelo de protesta inspirado en lo que se hace en la sociedad política. Cada vez con más frecuencia se cree que el teólogo sólo estaría obligado a adherirse a la enseñanza infalible del Magisterio, mientras que, en cambio, las doctrinas propuestas sin la intervención del carisma de la infalibilidad no tendrían carácter obligatorio alguno, dejando al individuo en plena libertad de adherirse o no, adoptando así la perspectiva de una especie de positivismo teológico. El teólogo, por lo tanto, tendría libertad para poner en duda o para rechazar la enseñanza no infalible del Magisterio, especialmente en lo que se refiere a las normas particulares. Más aún, con esta oposición crítica contribuiría al progreso de la doctrina.

34. La justificación del disenso se apoya generalmente en diversos argumentos, dos de los cuales tienen un carácter más fundamental. El primero es de orden hermenéutico: los documentos del Magisterio no serían sino el reflejo de una teología opinable. El segundo recurre al pluralismo teológico, llevado a veces hasta un relativismo que pone en peligro la integridad de la fe: las intervenciones magisteriales tendrían su origen en una teología entre muchas otras, mientras que ninguna teología particular puede pretender imponerse universalmente. Surge así una especie de "magisterio paralelo" de los teólogos, en oposición y rivalidad con el magisterio auténtico (27).

24) Cf. *Lumen gentium*, n. 25 par. 1.

25) Pablo VI, *Paterna cum benevolentia*, 8 de diciembre de 1974: AAS 67 (1975) 5-23. Véase también Congregación para la doctrina de la fe, declaración *Mysterium Ecclesiae*: AAS 65 (1973) 396-408.

26) Cf. *Dignitatis humanae*, n. 10.

27) La idea de un "magisterio paralelo" de los teólogos en oposición y rivalidad con el magisterio de los pastores a veces se apoya en algunos textos en los que santo Tomás de Aquino distingue entre "magisterium cathedrae pastoralis" y "magisterium cathedrae magisterialis" (*Contra impugnantes*, c. 2; *Quodlib.* III, q. 4, a. 1 (9); *In IV Sent.*, 19, 2, 2, q. 3 sol 2 ad. 4).

Una de las tareas del teólogo es ciertamente la de interpretar correctamente los textos del Magisterio, y para ello dispone de reglas hermenéuticas, entre las que figura el principio según el cual la enseñanza del Magisterio —gracias a la asistencia divina— vale más que la argumentación de la que se sirve, en ocasiones deducida de una teología particular. En cuanto al pluralismo teológico, éste es legítimo únicamente en la medida en que se salvaguarde la unidad de la fe en su significado objetivo (28). Los diversos niveles constituidos por la unidad de la fe, la unidad-pluralidad de las expresiones de fe y la pluralidad de las teologías están en realidad esencialmente ligados entre sí. La razón última de la pluralidad radica en el insondable misterio de Cristo que trasciende toda sistematización objetiva. Esto no quiere decir que se puedan aceptar conclusiones que le sean contrarias, ni tampoco que se pueda poner en tela de juicio la verdad de las afirmaciones por medio de las cuales el Magisterio se ha pronunciado (29). En cuanto al "magisterio paralelo", al oponerse al de los pastores, puede causar grandes males espirituales. En efecto, cuando el disenso logra extender su influjo hasta inspirar una opinión común, tiende a constituirse en regla de acción, lo cual no deja de perturbar gravemente al pueblo de Dios y conducir a un menosprecio de la verdadera autoridad (30).

35. El disenso apela a veces a una argumentación sociológica, según la cual la opinión de un gran número de cristianos constituiría una expresión directa y adecuada del "sentido sobrenatural de la fe".

En realidad las opiniones de los fieles no pueden pura y simplemente identificarse con el "sensus fidei" (31). Este último, es una propiedad de la fe teológica que, consistiendo en un don de Dios que hace adherirse personalmente a la Verdad, no puede engañarse. Esta fe personal es también fe de la Iglesia, puesto que Dios ha confiado a la Iglesia la vigilancia de la Palabra y, por consiguiente, lo que el fiel cree es lo que cree la Iglesia. Por su misma naturaleza, el "sensus fidei" implica, por lo tanto, el acuerdo profundo del espíritu y del corazón con la Iglesia, el "sentire cum Ecclesia".

Si la fe teológica en cuanto tal no puede engañarse, el creyente en cambio puede tener opiniones erróneas, porque no todos sus pensamientos proceden de la fe (32). No todas las ideas que circulan en el pueblo de Dios son coherentes con la fe, puesto que pueden sufrir fácilmente el influjo de una opinión pública manipulada por modernos medios de comunicación. No sin razón el Concilio Vaticano II subrayó

En realidad estos textos no ofrecen algún fundamento para la mencionada posición, porque santo Tomás está absolutamente seguro de que el derecho de juzgar en materia doctrinal corresponde únicamente al "officium praelationis".

28) Cf. Pablo VI, *Paterna cum benevolentia*, n. 4: AAS 67 (1975) 14-15.

29) Cf. Pablo VI, *Discurso a los miembros de la Comisión teológica internacional*, 11 de octubre de 1973: AAS 65 (1973) 555-559.

30) Cf. Juan Pablo II, *Redemptor hominis*, n. 19: AAS 71 (1979) 308; *Discurso a los fieles de Managua*, 4 de marzo de 1983, n. 7: AAS 75 (1983) 723; *Discurso a los religiosos en Guatemala*, 8 de marzo de 1983, n. 3: AAS 75 (1983) 746; *Discurso a los obispos en Lima*, 2 de febrero de 1985, n. 5: AAS 77 (1985) 874; *Discurso a los obispos de la Conferencia Episcopal belga en Malinas*, 18 de mayo de 1985, n. 5; *Discurso a algunos obispos estadounidenses en visita ad Limina*, 15 de octubre de 1978, n. 6.

31) Cf. Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, n. 5: AAS 74 (1982) 85-86.

32) Cf. la fórmula del Concilio de Trento, sess. VI, cap. 9: fides "cui non potest subesse falsum": *DS* 1534; cf. santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 3, ad 3: "Possibile est enim hominem fidelem ex coniectura humana falsum aliquid aestimare. Sed quod ex fide falsum aestimet, hoc est impossibile".

la relación indisoluble entre el "sensus fidei" y la conducción del pueblo de Dios por parte del magisterio de los pastores: ninguna de las dos realidades puede separarse de la otra (33). Las intervenciones del Magisterio sirven para garantizar la unidad de la Iglesia en la verdad del Señor. Ayudan a "permanecer en la verdad" frente al carácter arbitrario de las opiniones cambiantes y constituyen la expresión de la obediencia a la palabra de Dios (34). Aunque pueda parecer que limitan la libertad de los teólogos, ellas instauran, por medio de la fidelidad a la fe que ha sido transmitida, una libertad más profunda que sólo puede llegar por la unidad en la verdad.

36. La libertad del acto de fe no justifica el derecho al disenso. Ella, en realidad, de ningún modo significa libertad en relación con la verdad, sino la libre autodefinición de la persona en conformidad con su obligación moral de acoger la verdad. El acto de fe es un acto voluntario, ya que el hombre, redimido por Cristo salvador y llamado por El mismo a la adopción filial (cf. *Rm* 8, 15; *Ga* 4, 5; *Ef* 1, 5; *Jn* 1, 12), no puede adherirse a Dios, a menos que, atraído por el Padre (*Jn* 6, 44), rinda a Dios el homenaje racional de su fe (*Rm* 12, 1). Como lo ha recordado la declaración *Dignitatis humanae* (35), ninguna autoridad humana tiene el derecho de intervenir, por coacción o por presiones, en esta opción que sobrepasa los límites de su competencia. El respeto al derecho de libertad religiosa constituye el fundamento del respeto al conjunto de los derechos humanos.

Por consiguiente, no se puede apelar a los derechos humanos para oponerse a las intervenciones del Magisterio. Un comportamiento semejante desconoce la naturaleza y la misión de la Iglesia, que ha recibido de su Señor la tarea de anunciar a todos los hombres la verdad de la salvación y la realiza caminando sobre las huellas de Cristo, consciente de que "la verdad no se impone de otra manera sino por la fuerza de la verdad misma, que penetra suave y fuertemente en las almas" (36).

37. En virtud del mandato divino que le ha sido dado en la Iglesia, el Magisterio tiene como misión proponer la enseñanza del Evangelio, vigilar su integridad y proteger así la fe del pueblo de Dios. Para llevar a cabo dicho mandato a veces se ve obligado a tomar medidas onerosas; por ejemplo cuando retira a un teólogo, que se separa de la doctrina de la fe, la misión canónica o el mandato de enseñar que le había confiado, o bien cuando declara que algunos escritos no están de acuerdo con esa doctrina. Obrando de esa manera quiere ser fiel a su misión, porque defiende el derecho del pueblo de Dios a recibir el mensaje de la Iglesia en su pureza e integridad y, por consiguiente, a no ser desconcertado por una opinión particular peligrosa.

En esas ocasiones, al final de un serio examen realizado de acuerdo con los procedimientos establecidos y después de que el interesado haya podido disipar los posibles malentendidos acerca de su pensamiento, el juicio que expresa el Magisterio no recae sobre la persona misma del teólogo, sino sobre sus posiciones intelectuales expresadas públicamente. Aunque esos procedimientos puedan ser perfeccionados, no significa que estén en contra de la justicia o del derecho. Hablar en

33) Cf. *Lumen gentium*, n. 12.

34) Cf. *Dei Verbum*, n. 10.

35) *Dignitatis humanae*, núms. 9-10.

36) *Ib.*, n. 1.

este caso de violación de los derechos humanos es algo fuera de lugar, porque se desconocería la exacta jerarquía de estos derechos, como también la naturaleza misma de la comunidad eclesial y de su bien común. Por lo demás, el teólogo, que no se encuentra en sintonía con el "sentire cum Ecclesia", se coloca en contradicción con el compromiso que libre y conscientemente ha asumido de enseñar en nombre de la Iglesia (37).

38. Por último, el recurso al argumento del deber de seguir la propia conciencia no puede legitimar el disenso. Ante todo porque ese deber se ejerce cuando la conciencia ilumina el juicio práctico en vista de la toma de una decisión, mientras que aquí se trata de la verdad de un enunciado doctrinal. Además, porque si el teólogo, como todo fiel, debe seguir su propia conciencia, está obligado también a formarla. La conciencia no constituye una facultad independiente e infalible; es un acto de juicio moral que se refiere a una opción responsable. La conciencia recta es una conciencia debidamente iluminada por la fe y por la ley moral objetiva, y supone igualmente la rectitud de la voluntad en el seguimiento del verdadero bien.

La recta conciencia del teólogo católico supone consecuentemente la fe en la Palabra de Dios cuyas riquezas debe penetrar, pero también el amor a la Iglesia de la que ha recibido su misión y el respeto al Magisterio asistido por Dios. Oponer un magisterio supremo de la conciencia al magisterio de la Iglesia constituye la admisión del principio del libre examen, incompatible con la economía de la Revelación y de su transmisión en la Iglesia, como también con una concepción correcta de la teología y de la misión del teólogo. Los enunciados de fe constituyen una herencia eclesial, y no el resultado de una investigación puramente individual y de una libre crítica de la Palabra de Dios. Separarse de los pastores, que velan por mantener viva la tradición apostólica, es comprometer irreparablemente el nexo mismo con Cristo (38).

39. La Iglesia, que tiene su origen en la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo (39), es un misterio de comunión, organizada de acuerdo con la voluntad de su fundador en torno a una jerarquía que ha sido establecida para el servicio del Evangelio y del pueblo de Dios que lo vive. A imagen de los miembros de la primera comunidad, todos los bautizados, con los carismas que les son propios, deben tender con sincero corazón hacia una armoniosa unidad de doctrina, de vida y de culto (cf. *Hch* 2, 42). Esta es una regla que procede del ser mismo de la Iglesia. Por tanto, no se puede aplicar pura y simplemente a esta última los criterios de conducta que tienen su razón de ser en la sociedad civil o en las reglas de funcionamiento de una democracia. Menos aún, tratándose de las relaciones dentro de la Iglesia, se puede inspirar en la mentalidad del medio ambiente (cf. *Rm* 12, 2). Preguntar a la opinión pública mayoritaria lo que conviene pensar o hacer, recurrir a ejercer presiones de la opinión pública contra el Magisterio, aducir como pretexto un "consenso" de los teólogos, sostener que el teólogo es el portavoz profético de una "base" o comunidad autónoma que sería por lo tanto la única fuente de la verdad, todo ello denota una grave pérdida del sentido de la verdad y del sentido de Iglesia.

37) Cf. Juan Pablo II, *Sapientia christiana*, 15 de abril de 1979, n. 27, 1: AAS 71 (1979) 483; C. I. C., c. 812.

38) Cf. Pablo VI, *Paterna cum benevolentia*, n. 4: AAS 67 (1975) 15.

39) Cf. *Lumen gentium*, n. 4.

40. La Iglesia es "como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano" (40). Por consiguiente, buscar la concordia y la comunión significa aumentar la fuerza de su testimonio y credibilidad; ceder, en cambio, a la tentación del disenso es dejar que se desarrollen "fermentos de infidelidad al Espíritu Santo" (41).

Aunque la teología y el Magisterio son de naturaleza diversa y tienen diferentes misiones que no pueden confundirse, se trata sin embargo de dos funciones vitales en la Iglesia, que deben compenetrarse y enriquecerse recíprocamente para el servicio del pueblo de Dios.

En virtud de la autoridad que han recibido de Cristo mismo, corresponde a los pastores custodiar esta unidad e impedir que las tensiones que surgen de la vida generen en divisiones. Su autoridad, trascendiendo las posiciones particulares y las oposiciones, debe unificarlas en la integridad del Evangelio, que es "la palabra de la reconciliación" (cf. 2 Co 5, 18-20).

En cuanto a los teólogos, en virtud del propio carisma, también les corresponde participar en la edificación del Cuerpo de Cristo en la unidad y en la verdad y su colaboración es más necesaria que nunca para una evangelización a escala mundial, que requiere los esfuerzos de todo el pueblo de Dios (42). Si ocurriera que encontrarán dificultades por el carácter de su investigación, deben buscar la solución a través de un diálogo franco con los pastores, en el espíritu de verdad y de caridad propio de la comunión de la Iglesia.

41. Unos y otros siempre deben tener presente que Cristo es la Palabra definitiva del Padre (cf. Hb 1, 2) en quien, como observa san Juan de la Cruz, "Dios nos ha dicho todo junto y de una sola vez" (43) y que, como tal, es la Verdad que hace libres (cf. Jn 8, 36; 14, 6). Los actos de adhesión y de asentimiento a la Palabra confiada a la Iglesia bajo la guía del Magisterio se refieren en definitiva a El e introducen en el campo de la verdadera libertad.

CONCLUSION

42. La Virgen María, Madre e imagen perfecta de la Iglesia, desde los comienzos del Nuevo Testamento ha sido proclamada bienaventurada, debido a su adhesión de fe inmediata y sin vacilaciones a la palabra de Dios (cf. Lc 1, 38. 45), que conservaba y meditaba permanentemente en su corazón (cf. Lc 2, 19. 51). Ella se ha convertido así en modelo y apoyo para todo el pueblo de Dios confiado a su cuidado maternal. Le muestra el camino de la acogida y del servicio a la Palabra y, al mismo tiempo, el fin último que jamás debe perderse de vista: el anuncio a todos los hombres y la realización de la salvación traída al mundo por su Hijo Jesucristo.

Al concluir esta instrucción, la Congregación para la doctrina de la fe invita en-

40) *ib.*, n. 1.

41) Pablo VI, *Paterna cum benevolentia*, núms. 2-3: AAS 67 (1975) 10-11.

42) Cf. Juan Pablo II, *Christifideles laici*, núms. 32-35: AAS 81 (1989) 451-459.

43) San Juan de la Cruz, *Subida al Monte Carmelo*, II 22, 3.

carecidamente a los obispos a mantener y desarrollar relaciones de confianza con los teólogos, compartiendo un espíritu de acogida y de servicio a la Palabra y en comunión de caridad, en cuyo contexto se podrán superar más fácilmente algunos obstáculos inherentes a la condición humana en la tierra. De este modo, todos podrán estar cada vez más al servicio de la Palabra y al servicio del pueblo de Dios, para que este último, perseverando en la doctrina de la verdad y de la libertad escuchada desde el principio, permanezca también en el Hijo y en el Padre y obtenga la vida eterna, realización de la Promesa (cf. 1 Jn 2, 24-25).

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, durante la audiencia concedida al infrascripto prefecto, ha aprobado esta instrucción, acordada en reunión ordinaria de esta Congregación, y ha ordenado su publicación.

Roma, en la sede de la Congregación para la doctrina de la fe, 24 de marzo de 1990, solemnidad de la Ascensión del Señor.

cardenal Joseph RATZINGER
prefecto

Alberto BOVONE
arzobispo titular de Cesarea di Numidia,
secretario

PONTIFICIA COMISION PARA AMERICA LATINA

SERVIDORES DE COMUNION

DIA DE HISPANOAMERICA EN ESPAÑA

Con este año 1990 ha comenzado el *Decenio de la Nueva Evangelización*. Efectivamente, en la perspectiva del V Centenario de la llegada del mensaje de Jesús al Nuevo Mundo —que celebraremos en 1992 y al que nos estamos ya preparando con inmensa ilusión eclesial—, el Romano Pontífice ha convocado a todas las Iglesias que están en el "continente de la esperanza", a realizar una

nueva evangelización: "Nueva en su ardor, nueva en sus métodos, nueva en su expresión" (Discurso de Juan Pablo II al CELAM en Haití, 9 de marzo de 1983). "Hay que estudiar a fondo en qué consiste esta nueva evangelización, ver su alcance, su contenido doctrinal e implicaciones pastorales; determinar los métodos más apropiados para los tiempos en que vivimos; buscar una "expresión"

de los hombres de hoy, sin que por ello pierda nada de su autenticidad y fidelidad a la doctrina de Jesús y a la tradición de la Iglesia" (Discurso de Juan Pablo II a la I asamblea plenaria de la Pontificia Comisión para América Latina, 7 de diciembre de 1989; cf. *L'Osservatore Romano*; edición en lengua española, 17 de diciembre de 1989, pág. 12). Todo esto teniendo en cuenta que "no hay evangelización verdadera mientras no se anuncia el nombre, la doctrina, la vida, las promesas, el Reino, el misterio de Jesús de Nazareth, Hijo de Dios" (Exhortación Apostólica de Pablo VI *Evangelii nuntiandi*, n. 22).

Las Iglesias que están en América Latina viven ya con tensión juvenil, según el estilo que las caracteriza, los afanes apostólicos de esa gozosa aventura evangelizadora que va a marcar estos años 90. Es una empresa colosal que encuentra su base en el Concilio Ecueménico Vaticano II y particularmente en el decreto *Ad gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia, cuyo XXV aniversario de promulgación se cumplirá precisamente el próximo 7 de diciembre.

Las Iglesias que están en España quieren ayudar, este año, a sus hermanas de Hispanoamérica despertando la sensibilidad de los fieles con el lema "*Servidores de comunión*". Mantener y promover la *comunión eclesial* constituye la solicitud primera y principal del Papa y de todos los pastores del pueblo de Dios. La *comunión eclesial* es condición indispensable para una eficaz evangelización. Y fruto espontáneo de esta comunión, profundamente vivida entre las Iglesias particulares, es el servicio, que puede tener muy diversas manifestaciones concretas, entre las que sobresalen ciertamente el envío de *misioneros* a las comunidades

más necesitadas.

España, a partir de 1492, evangelizando el Nuevo Mundo, realizó la *epopeya misionera* más grande que ha registrado la historia. Fue una empresa que, como todas las empresas de los hombres, se vio envuelta en luces y sombras, pero ciertamente en más luces que sombras. Ahora, cuando se piensa en una *nueva evangelización*, siguiendo las huellas de los "intrépidos misioneros e insignes pastores que, a través de estos cinco siglos, gastaron por Cristo sus vidas, sirviendo a los pueblos de América" (cf. Discurso de Juan Pablo II antes citado, 7 de diciembre de 1989), la España católica ha de dar un *nuevo testimonio* de su vitalidad religiosa y de su generosidad pastoral, ayudando, con sus abundantes recursos eclesiales, a Hispanoamérica a construir un espléndido futuro en el sexto siglo de su trayectoria como continente evangelizado y en el tercer milenio del Cristianismo.

Que Cristo Redentor y Liberador del hombre inunde de luz, de gracia y de esperanza los nuevos caminos que la Iglesia, llena de fe en su divino Fundador, se dispone a recorrer en España, en Iberoamérica y en el mundo entero, para proclamar la Buena Nueva a todos los hombres y a todos los pueblos. María, Estrella de la Evangelización, nos guíe siempre.

Vaticano, 6 de enero de 1990,
solemnidad de la Epifanía del Señor.

cardenal Bernardin GANTIN
Presidente de la Pontificia Comisión
para América Latina

Cipriano CALDERON
obispo titular de Tagora
Vicepresidente

CONGREGACION PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTOLICA

PRESENTACION DE LA INSTRUCCION "POTISSIMUM INSTITUTIONI"

Historia del documento

El documento sobre la formación en los institutos religiosos que publica hoy la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica es fruto de un largo trabajo que se remonta al año 1969.

Inmediatamente después del Concilio surgió en los institutos religiosos la necesidad de contar con directrices de aplicación con respecto a las orientaciones generales del decreto *Perfectae caritatis* sobre la adecuada renovación de la vida religiosa. En ese sentido, el dicasterio emprendió una larga consulta con las Uniones de superiores generales, tanto masculinos como femeninos, acerca de las experiencias sobre la formación que se impartía por entonces y sobre las aspiraciones de los jóvenes religiosos. El año 1973 se llegó a la conclusión de esta consulta, recogida en 5 volúmenes mecanografiados. Luego, en 1974 comenzó la redacción de un documento de conjunto sobre la formación. El año 1976 tuvo lugar la asamblea plenaria acerca de la formación permanente. Las conclusiones de los trabajos no fueron publicadas, sino simplemente confiadas a un comité de redacción del documento de conjunto que ya había comenzado sus trabajos. Contemporáneamente, algunos estudios ya adelantados llevaban a la promulgación inminente del nuevo Código de Derecho Canónico.

El año 1980 ya estaba listo para su publicación el documento preparado, pero se pospuso por expreso deseo del Santo Padre, que consideraba oportuno que se publicasen antes las normas del nuevo Derecho. Promulgado el Código, el 25 de enero de 1983, el dicasterio se puso nuevamente a trabajar para elaborar una nueva redacción que tuviese en cuenta la nueva legislación. En 1986 se realizó una nueva consulta, menos sistemática que la primera, a unos cincuenta superiores mayores, tanto masculinos como femeninos, y de diferente naturaleza. En noviembre de 1987 se procedió, por tanto a una nueva redacción que serviría de instrumento de trabajo para la asamblea plenaria de la Congregación en noviembre de 1988. Los padres que participaron en la plenaria propusieron numerosas enmiendas, por lo cual el documento, debidamente enmendado, fue de nuevo sometido a su aprobación definitiva en marzo de 1989. Después de este

segundo examen por parte de los padres, fue redactado el documento que hoy se publica con autorización del Santo Padre, concedida en la audiencia al cardenal Prefecto el 10 de noviembre de 1989.

Con fecha del 2 de febrero de 1990, fiesta de la Presentación del Señor en el Templo y fiesta por excelencia de la vida religiosa, el documento fue firmado por el cardenal Prefecto y por el arzobispo Secretario.

Destinatarios

Según el canon 34 del Código de Derecho Canónico, la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica da a este documento un valor de Instrucción. El documento no deroga ninguna de las disposiciones del derecho que está en vigor, sino que las esclarece y, así lo esperamos, ayudará a aplicarlas. Por eso, este documento está dirigido ante todo a aquellos que en los institutos, en virtud del Derecho, tienen la responsabilidad de proveer a la formación, es decir, a los superiores mayores, masculinos y femeninos, así como a los responsables de la formación legítimamente designados por ellos, tanto para la formación inicial como para la formación permanente. Es evidente que este documento interesa a todos los religiosos, pues ellos son el sujeto de la formación y son quienes aseguran su éxito inmediato.

Calificación e importancia

La importancia del documento resulta evidente por varios criterios. Ante todo, se trata del primer documento de conjunto promulgado por el dicasterio competente sobre este asunto específico. La constitución apostólica *Sedes sapientiae* de Pío XII, de 1956, y los estatutos generales adjuntos, se refería a la formación religiosa, clerical, apostólica de los clérigos pertenecientes a los "estados de perfección", como entonces se llamaban. Por lo tanto, no se puede considerar como un documento tocante a la vida religiosa como tal. El año 1968, la Instrucción *Renovationis causam* de la Congregación para los Religiosos y los Institutos Seculares ampliaba algunas disposiciones canónicas del tiempo para "adecuar mejor el conjunto del ciclo de la formación a la mentalidad de las nuevas generaciones, a las condiciones actuales, así como a las exigencias del apostolado en nuestros días, aun conservando fielmente la fisonomía y el fin específico de cada instituto" (cf. AAS 1969, págs. 103 ss.). Pero las normas especiales de esta Instrucción se aplicaban esencialmente a los primeros tiempos de la formación: el noviciado y la profesión religiosa.

Como ya se ha mencionado, el documento se refiere a la vida religiosa como tal, según los términos del canon 607, independientemente del ministerio presbiteral o diaconal, del que se habla sólo en el capítulo VI. Esta disposición puede tener un doble efecto, es decir, poner de relieve al mismo tiempo la especi-

cidad del estado religioso como tal y el del presbítero o del diácono que son también religiosos.

Este documento también es importante por el lugar que reserva a la formación de los institutos totalmente consagrados a la contemplación, según el n. 7 del decreto *Perfectae caritatis*, es decir, los monjes y las monjas, que no realizan obras apostólicas. Todo el documento les atañe, aun dentro del respeto a su carisma, a su tradición y a su legislación propia. Pero un capítulo pone de relieve en particular algunas exigencias y aspectos peculiares de la formación que se da a los miembros. La misión específica que estos religiosos y religiosas tienen dentro de la Iglesia y del mundo justifica la atención especial que se les reserva.

Además, muchos superiores mayores solicitaban desde hacía mucho tiempo normas precisas, sugerencias, orientaciones y directrices para esclarecer mejor sus experiencias, estimular su reflexión y orientar su acción. Todo esto con el fin de promover una formación integral de acuerdo con los requisitos fundamentales de una auténtica vida religiosa en sintonía con las necesidades de los tiempos, a través de los cuales el Espíritu se manifiesta.

Y, finalmente, es tarea propia de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica "promover y regular la práctica de los consejos evangélicos, así como se realiza en las formas adecuadas de vida consagrada... en toda la Iglesia latina" (*Pastor Bonus*, 105). La formación ocupa un lugar de primer plano en esta misión confiada a la Congregación competente. En este sentido, tenía la responsabilidad de dar a los formadores una guía práctica y segura para cumplir su tarea con espíritu de estrecha comunión con el Sucesor de Pedro, puesto que así se asegura, bajo su dependencia una parte del ministerio apostólico con respecto a los religiosos y a las religiosas de rito latino.

Estructura y dinámica interna

El documento se compone de seis capítulos... El objetivo del primer capítulo —"Consagración religiosa y formación"— es recordar los principios de la consagración religiosa, para que la formación, en todas sus etapas, tenga presente esta realidad, compleja y rica al mismo tiempo, tanto en la finalidad que persigue como en los métodos que pone en práctica. Sin embargo, este capítulo no se limita a enunciar principios, sino que quiere proponer elementos de pedagogía concreta, sobre todo en lo que atañe a la iniciación a la vida de los consejos evangélicos.

El capítulo segundo afronta el estudio de los aspectos comunes a toda etapa de formación. Ante todo, los actores y el lugar de formación: el Espíritu Santo, Espíritu de Jesús que las religiosas y los religiosos se comprometen a seguir "más de cerca"; la Virgen María, siempre asociada a la obra del Espíritu desde que llegó la plenitud de los tiempos; la Iglesia, que con María conserva muchos y estrechos vínculos, en la que los religiosos y las religiosas se encuentran reunidos, no por afinidad de opiniones, de

carácter o de opciones, sino en nombre de la fe en Jesucristo; el mismo religioso, responsable de la propia formación, en cuanto sólo él tiene la responsabilidad de pronunciar su "sí" a la llamada del Señor, sacando de su respuesta las debidas consecuencias; y los educadores o formadores, presididos por los superiores, puesto que es natural que toda comunidad religiosa tenga un superior, cuya misión consiste en construir una comunidad fraterna en Cristo (cf. canon 619).

En el capítulo tercero se invita a seguir cada etapa de formación, o de la formación inicial hasta la tercera o cuarta edad, con una atención especial a la etapa anterior a la entrada en el noviciado. Este capítulo será especialmente útil a los institutos para la elaboración del programa de estudio (*ratio studiorum*) dentro del propio estatuto de formación (*ratio institutionis*).

El capítulo cuarto se refiere a la formación en los institutos consagrados exclusivamente a la contemplación. Después de haberlos colocado en la Iglesia, el texto subraya ante todo la importancia que reviste la formación. El estudio de la Palabra de Dios y de la teología nutre normalmente la fe, y en la fe se encuentran el fundamento y las primicias de una auténtica formación. El documento recuerda, por tanto, cuatro puntos fundamentales sobre los que se apoya la vida de las religiosas y de los religiosos de estos institutos.

En primer lugar, la "lectio divina", en sus cuatro aspectos de lectura, meditación, oración y contemplación. Según las diversas tradiciones espirituales, más allá de las palabras empleadas y del sentido preciso que se le quiera dar, cada uno de estos aspectos conserva su propia necesidad y originalidad. A continuación, la liturgia, especialmente la celebración eucarística, incluyendo a los monjes que no ejercen el apostolado, y la Liturgia de las Horas.

Luego viene el trabajo, del que el documento subraya el significado para aquellos que lo realizan dentro del monasterio. Y, finalmente, la ascesis, que deriva de las exigencias de la clausura, pero sin hacer a estas personas extrañas a los hombres y a las mujeres de su tiempo, pues en el Corazón de Cristo ellos llegan a una presencia más profunda.

Por ello, la formación dentro de estos institutos debe organizarse en función de estos cuatro puntos capitales.

El capítulo quinto es de naturaleza más particular, puesto que afronta problemas actuales que interesan a la formación de los religiosos. Se trata de un análisis sucinto de situación que exigirá probablemente discusión; y se recuerdan principios que ofrecen orientaciones de gran atención.

Esos problemas son: los jóvenes candidatos a la vida religiosa y la pastoral vocacional; la formación de los religiosos y la cultura; la relación entre la vida religiosa y los movimientos eclesiales actuales; el ejercicio del ministerio episcopal frente a los religiosos, especialmente bajo el aspecto de la formación; y la colabora-

ción inter-congregacional en el campo de la formación. Este último punto se limita a plantear principios generales, puesto que un ulterior documento, de naturaleza más normativa, tratará el tema con más detalle, teniendo en cuenta que el Decreto actual no implica ninguna legislación al respecto. Las numerosas experiencias realizadas a lo largo de muchos años en las diferentes etapas de la formación permiten ahora precisar las condiciones indispensables para un correcto desarrollo de esta colaboración y para la puesta en práctica de una formación integral. No es de extrañar, por eso, que aquí se exponga brevemente este punto.

Y, por fin, el capítulo sexto interesa a los religiosos candidatos a los ministerios presbiteral y diaconal. Este capítulo recuerda que la formación para los ministerios es específica y que las normas generales sobre la duración y el contenido de los estudios, emanadas por los órganos competentes de la Santa Sede, deben observarse y seguirse rigurosamente. Se enumeran algunas condiciones que un religioso sacerdote o diácono debe cumplir, cuando se encuentre dentro de la pastoral al lado de los sacerdotes diocesanos, para manifestar claramente su estado religioso. El capítulo termina hablando del religioso sacerdote, insertado en el presbiterio diocesano.

La "acogida" del documento

Todo documento suele ser acogido de manera subjetiva —"ad modum recipientis", dice la sentencia—, esto es, según las expectativas, los gustos, las preocupaciones, el espíritu y el temperamento de cada uno. Por consiguiente, conviene salir conscientemente de la propia subjetividad para estar dispuestos a acoger este texto tal como es, y no solamente como se nos presenta, con espíritu de confiada docilidad hacia la Santa Sede, así como con espíritu de diálogo con el dicasterio que lo promulga. Dado que es intención del dicasterio ayudar a los institutos —muchos de ellos internacionales— a establecer sus normas de formación según el Derecho que obliga a cada uno, es normal que la influencia del documento lleve a diferentes resultados según los países y las culturas de donde provienen los religiosos. El dicasterio se sentirá feliz de tener eco de estos resultados. Y aquí tocamos el problema de la inculturación de la vida religiosa.

La ley general de la Iglesia latina deja en esta materia un amplio espacio para posibles adaptaciones según las diversas culturas, pero dentro del pleno respeto a las constituciones debidamente aprobadas. En este sentido, el documento quiere ser un medio apto para facilitar la aplicación de la formación de los religiosos. Si la Instrucción "Potissimum institutioni" debe ser acogida en función de la actual legislación, teniendo presente que su modificación compete únicamente al legislador supremo, al mismo tiempo debería estimular a los religiosos y las religiosas que viven en las Iglesias particulares y en comunión con los pastores a la búsqueda, para favorecer la acogida específica de

esta legislación en las diferentes culturas, para lograr una auténtica aplicación en cada una de ellas.

Esto es lo que desea la Congregación, al promulgar el citado documento.

Cardenal Jean Jérôme HAMER, o.p.,
Prefecto de la Congregación para los
Institutos de Vida Consagrada y las
Sociedades de Vida Apostólica

ORIENTACIONES SOBRE LA FORMACION EN LOS INSTITUTOS RELIGIOSOS

La Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, que publica el presente documento, le atribuye el carácter de Instrucción según el c. 34 del Código de Derecho Canónico. Se trata de disposiciones y orientaciones aprobadas por el Santo Padre y propuestas por el Dicasterio con objeto de explicitar las normas del Derecho y de promover su aplicación. Por tanto, estas disposiciones y orientaciones suponen las prescripciones jurídicas ya en vigor en virtud del Derecho, refiriéndose a ellas cuando se da el caso, sin derogarlas en modo alguno.

INTRODUCCION

FINALIDAD DE LA FORMACION DE LOS RELIGIOSOS

1. La renovación adecuada de los institutos religiosos depende principalmente de la formación de sus miembros. La vida religiosa reúne discípulos de Cristo a los que es conveniente ayudar a acoger "este don divino que la Iglesia ha recibido de su Señor y que con su gracia conserva siempre" (1). Por eso, las mejores formas de adaptación sólo darán su fruto si están animadas por una profunda renovación espiritual. La formación de los candidatos, que tiene por fin inmediato iniciarlos en la vida religiosa y hacerles tomar conciencia de su especificidad en la Iglesia, tenderá sobre todo, mediante la armoniosa fusión de sus elementos espiritual, apostólico, doctrinal y práctico, a ayudar a religiosas y religiosos a realizar su unidad de vida en Cristo por el Espíritu (2).

UNA PREOCUPACION CONSTANTE

2. Con notable anterioridad al Concilio Vaticano II, la Iglesia se había preocupado de la formación de los religiosos (3). El Concilio, a su vez, ha dado principios doctrinales y normas generales en el capítulo VI de la Constitución dogmática *Lumen gentium* y en el Decreto *Perfectae caritatis*. El Papa Pablo VI, por su parte, ha recordado a los religiosos que, cualquiera que sea la diversidad de formas de vida y de carismas, todos los elementos de la vida religiosa deben siempre estar ordena-

dos a la construcción del "hombre interior" (4). Nuestro Santo Padre Juan Pablo II, desde el comienzo de su pontificado, ha tratado con frecuencia sobre la formación de los religiosos en los numerosos discursos que ha pronunciado (5). El Código de Derecho Canónico, en fin, se ha dedicado a traducir en normas más concretas las exigencias requeridas para una renovación adaptada de la formación (6).

LA ACCION POST-CONCILIAR DE LA CONGREGACION PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTOLICA

3. La Congregación, desde 1969, amplió en la Instrucción *Renovationis causam* ciertas disposiciones canónicas entonces en vigor para "mejor adaptar el conjunto de las etapas de la formación a la mentalidad de las nuevas generaciones, a las condiciones de la vida moderna, así como a las exigencias actuales del apostolado, aunque permaneciendo fiel a la naturaleza y a la finalidad particular de cada instituto" (7).

Otros documentos publicados posteriormente por el dicasterio, aunque no traten directamente sobre la formación de los religiosos, tienen no obstante relación con ella bajo uno u otro aspecto. Estos son: *Mutuae relationes* en 1978 (8). "Religiosos y Promoción humana" y "Dimensión contemplativa de la vida religiosa" en 1980 (9). "Elementos esenciales del Magisterio de la Iglesia sobre la vida religiosa" en 1983 (10). Será útil recurrir a estos documentos para que la formación de los religiosos se realice en plena armonía con las orientaciones pastorales de la Iglesia universal y de las Iglesias particulares y para favorecer la integración entre "interioridad y actividad" de las religiosas y religiosos dedicados al apostolado (11). Así la actividad "por el Señor" no dejará de conducirlos al Señor "fuente de toda actividad" (12).

NOTAS

1. *Lumen gentium*, 43.
2. Cf. *Perfectae caritatis*, 18, tercer párrafo.
3. Por orden cronológico: *Sacrosanctum Concilium* de Religiosos, Decreto *Quo efficacius*, 24 de enero de 1944: AAS 36 (1944) 213; *Quantum conserat*, 10.6.44: *Enchiridion de statibus perfectionis*, Romae, 1949, n. 382, págs. 561-564; Constitución Apostólica *Sedes sapientiae*, 31 de mayo de 1956: AAS 48 (1956) 354-365, y Estatutos generales anexos a la Constitución.
4. *Evangelica testificatio*, 32; cf. 2 Co 4, 16; Rm 7, 22; Ef, 4, 24; *Enchiridion Vaticanum*, Edizioni dehoniane, Bologna, 1996 ss.
5. Juan Pablo II en Porto Alegre, 5 de julio de 1980; Juan Pablo II en Bérgamo, 26 de abril de 1981; Juan Pablo II en Manila, 17 de febrero de 1981; Juan Pablo II a los jesuitas en Roma el 27 de febrero de 1982; Juan Pablo II a los maestros de novicios de los capuchinos en Roma el 28 de septiembre de 1984; Juan Pablo II en Lima, 1 de febrero de 1985; Juan Pablo II a la Unión Internacional de las Superiores Generales (UISG) en Roma el 7 de mayo de 1985; Juan Pablo II en Bombay el 10 de febrero de 1986; Juan Pablo II a la UISG el 22 de mayo de 1986; Juan Pablo II a la Conferencia de Religiosos del Brasil, 11 de julio de 1986.
6. Cf. *Código de Derecho Canónico*, cc. 641-661.
7. *Renovationis causam*, Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica (CIVCSVA), introducción: AAS 61 (1969) 103 ss.
8. Sagrada Congregación para los Religiosos e Institutos Seculares (CRIS) y Congregación para los Obispos: AAS 70 (1978) 473 ss.
9. CRIS, *Enchiridion Vaticanum*, 7, 414 ss.
10. *Ib.*, 9, 181.
11. Dimensión contemplativa de la vida religiosa (DCVRI) (CIVCSVA), 1980, 4.
12. Juan Pablo II a la CRIS el 7 de marzo de 1980.

LA RAZON DE SER DE ESTE DOCUMENTO Y SUS DESTINATARIOS

4. La Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica estima, con todo útil y aun necesario el proponer a los superiores mayores de los institutos religiosos y a sus hermanos y hermanas encargados de la formación, incluidos monjas y monjes, el presente documento, tanto más que muchos de ellos lo habían pedido. Lo hace en fuerza de la misión que tiene de dar a los institutos orientaciones que podrán ayudarles a elaborar sus propias directivas de formación (*ratio*), como prescribe el derecho universal de la Iglesia (13). Por otra parte, religiosas y religiosos tienen derecho a conocer cuál es la mente de la Santa Sede acerca de los problemas actuales de la formación y las soluciones que tal vez sugiera para resolverlos. El documento se inspira en numerosas experiencias ya realizadas después del Concilio Vaticano II y se hace eco de cuestiones muchas veces planteadas por los superiores mayores. Recuerda a todos algunas exigencias del derecho en función de las circunstancias y necesidades actuales. En fin, espera hacer un servicio, sobre todo a los institutos recién fundados y a aquellos que disponen por el momento de escasos medios de formación y de información.

5. El documento no se dirige más que a los institutos religiosos. Se centra en lo que es más específico de la vida religiosa y no dedica más que un capítulo a los requisitos para acceder a los ministerios diaconal y presbiteral. Estos últimos han sido objeto de instrucciones exhaustivas por parte del competente dicasterio, las cuales se aplican también a los religiosos candidatos a dichos ministerios (14). Pretende dar orientaciones válidas para la vida religiosa en su conjunto; corresponderá a cada instituto utilizarlas según su carácter propio.

El contenido del documento es igualmente válido para uno y otro sexo, salvo si se deduce lo contrario del contexto de la naturaleza de las cosas (15).

CAPITULO PRIMERO

CONSAGRACION RELIGIOSA Y FORMACION

IDENTIDAD RELIGIOSA Y FORMACION

6. El fin primordial de la formación es permitir que los candidatos a la vida religiosa y los jóvenes profesos descubran en primer lugar, asimilen y profundicen después en qué consiste la identidad del religioso. Solamente en estas condiciones, la persona consagrada a Dios se insertará en el mundo como un testimonio significativo, eficaz y fiel (16). Es conveniente, pues, recordar desde el comienzo de un documento sobre la formación lo que significa para la Iglesia la gracia de la consagración religiosa.

13) Cf. c. 659, 2 y 3.

14) *Ratio institutionis* (L.), Congregación para la Educación Católica, 1970, 1985, I, 2: AAS 62 (1970) 321 ss.

15) Cf. c. 606.

16) Juan Pablo II a la UISG el 7 de mayo de 1985. Ver nota 5, introducción.

LA VIDA RELIGIOSA Y CONSAGRADA SEGUN EL DERECHO DE LA IGLESIA

7. "En cuanto consagración de toda la persona, la vida religiosa manifiesta en la Iglesia la admirable unión esponsal establecida por Dios, signo de la vida futura. Así el religioso cumple su plena donación como un sacrificio ofrecido a Dios, por el cual toda su existencia se convierte en un culto permanente ofrecido a Dios en la caridad".

"La vida consagrada por la profesión de los consejos evangélicos" —de la cual la vida religiosa es una modalidad— "es una forma estable de vivir en la cual los fieles, siguiendo más de cerca a Cristo, bajo la acción del Espíritu Santo, se dedican totalmente a Dios como a su amor supremo, para que dedicados por un nuevo y peculiar título a la gloria de Dios, a la edificación de la Iglesia y a la salvación del mundo, consigan la perfección de la caridad en el servicio del Reino de Dios y, convertidos en signo preclaro en la Iglesia, preanuncien la gloria celestial" (17).

"Abrazan libremente esta forma de vida, en institutos de vida consagrada canónicamente erigidos por la competente autoridad de la Iglesia, aquellos fieles que mediante los votos u otros vínculos sagrados según las leyes propias de los Institutos, profesan los consejos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia y, por la caridad a la que éstos conducen, se unen de manera especial a la Iglesia y a su misterio" (18).

UNA VOCACION DIVINA PARA UNA MISION DE SALVACION

8. En la base de toda consagración religiosa, hay un llamamiento de Dios, que sólo se explica por el amor que El tiene a la persona llamada. Este amor es absolutamente gratuito, personal y único. Abarca toda la persona hasta tal punto que ésta ya no se pertenece, sino que pertenece a Cristo (19). Reviste también el carácter de una alianza. La mirada que Jesús dirigió al joven rico expresa este carácter: "poniendo en él los ojos le amó" (Mc 10, 21). El don del Espíritu lo significa y lo expresa. Ese don compromete a toda la persona a quien Dios llama al seguimiento de Cristo por la práctica de los consejos evangélicos de castidad, de pobreza y de obediencia. Es "un don divino que la Iglesia ha recibido de su Señor y que, con su gracia, conserva fielmente" (20). Y por esto "la norma última de la vida religiosa" es "el seguimiento de Cristo tal como se propone en el Evangelio" (21).

UNA RESPUESTA PERSONAL

9. La llamada de Cristo, que es la expresión de un amor redentor, "abarca

17) Cc. 605 y 573, 1; cf. también *Lumen gentium*, 44 y *Perfectae caritatis*, 1, 5 y 6.

18) C. 573, 2.

19) Cf. 1 Co 6, 19.

20) *Lumen gentium*, 43.

21) *Perfectae caritatis*, 2 a. Sobre la vocación divina; cf. también *Lumen gentium*, 39, 43 b, 44 a, 47; *Perfectae caritatis*, 1; *Renovationis causam*, preámbulo, 2 d; *Ordo professionis religiosae* (OPR), Congregación para el Culto Divino, 1970, I, 57, 62, 67, 85, 140, 142; II, 65, 72; Apéndice *Ordo consecrationis virginum* (OCV), Congregación para el Culto Divino, 1970, 17, 20; *Evangelica testificatio*, 3, 6, 8, 12, 19, 31, 55; *Mutuae relationes*, 8, a; cc. 574, 2, 575; Elementos esenciales de la vida religiosa aplicados a los institutos dedicados al apostolado (EE) CIVCSVA, 1983, 2, 5, 6, 7, 12, 14, 23, 44, 53; *Redemptionis donum*, 3 c. 6 b, 7 d, 10 c, 16 a.

a toda la persona, espíritu y cuerpo, sea hombre o mujer, en su único e irreplicable 'yo personal' (22). "En el corazón del llamado asume la forma concreta de la profesión de los consejos evangélicos" (23). De esta forma, aquellos a quienes Dios llama, dan a Cristo Redentor una respuesta de amor; un amor que se entrega totalmente y sin reserva y que se concreta en ofrenda de todo el ser "como hostia viva, santa y agradable a Dios" (Rm 12, 1). Únicamente este amor de carácter nupcial y que implica toda la afectividad de la persona, permitirá motivar y sostener las renunciaciones y las cruces que necesariamente encuentra quien quiere "perder su vida" por Cristo y por el Evangelio (cf. Mc 8, 35) (24). Esta respuesta personal es parte integrante de la consagración religiosa.

LA PROFESION RELIGIOSA: UN ACTO DE LA IGLESIA QUE CONSAGRA E INCORPORA

10. Según la doctrina de la Iglesia, "por la profesión religiosa, los miembros se comprometen con voto público a observar los tres consejos evangélicos, son consagrados a Dios por el ministerio de la Iglesia y son incorporados al instituto con los derechos y deberes definidos por el derecho" (25). En el acto de la profesión religiosa, que es un acto de Iglesia mediante la autoridad de aquel o aquella que recibe los votos convergen la acción de Dios y la iniciativa de la persona (26). Este acto incorpora a la persona a un instituto. En ese instituto, los miembros hacen vida fraterna en común (27) el instituto les asegura "el apoyo de una mayor estabilidad en su género de vida, una doctrina experimentada para conseguir la perfección, una comunión fraterna al servicio de Cristo y una libertad robustecida por la obediencia, de tal manera que puedan cumplir con seguridad y guardar fielmente su profesión religiosa, avanzando con alegría espiritual por la senda de la caridad" (28).

La pertenencia de los religiosos y religiosas a un instituto los lleva a dar a Cristo y a la Iglesia un testimonio público de apartamiento "del espíritu del mundo" (1 Co 2, 12) y de los comportamientos que le son propios, al mismo tiempo que de su presencia en el mundo según la "sabiduría de Dios" (1 Co 2, 7).

LA VIDA SEGUN LOS CONSEJOS EVANGELICOS

11. "La profesión religiosa pone en el corazón de cada uno y de cada una (...) el amor del Padre, aquel amor que existe en el Corazón de Jesucristo, el Redentor del mundo. Es un amor que abarca al mundo y a todo lo que en él viene del Padre y que al mismo tiempo busca vencer todo lo que en el mundo no procede del

22) *Redemptionis donum*, 3.

23) *Ib.*, 8.

24) Sobre la respuesta personal, cf. también *Lumen gentium*, 44 a, 46 b, 47; *Perfectae caritatis*, 1 c; *Renovationis causam*, 2 a, c; 13, 1; *Ordo professionis religiosae*, 1, 7, 80; *Evangelica testificatio*, 1, 4, 7, 8, 31; c. 573, 1; Elementos esenciales de la vida religiosa aplicados a los institutos dedicados al apostolado, 4, 5, 30, 44, 49; *Redemptionis donum*, 7 a, 8 b, 9 b.

25) C. 654.

26) Cf. EE, 13-17.

27) C. 607, 2.

28) *Lumen gentium*, 43 a. Sobre el ministerio de la Iglesia en la consagración religiosa; cf. también *Lumen gentium*, 44 a, 45 c; *Perfectae caritatis*, 1 b, c, 5 b, 11 a; *OPR*, apéndice, misa de la profesión perpetua, 1; *Ritus promissionis* 5; *OCV*, 16; *Evangelica testificatio*, 7, 47; *Mutuae relationes*, 8; c. 573, 2.576, 598, 600-602; EE, 7, 8, 11, 13, 40, 42; *Redemptionis donum*, 7 a, b, 14 c.

Padre" (29). (...) "Tal amor debe brotar (...) de la fuente misma de aquella particular consagración que, basada en el sacramento del santo bautismo, es el comienzo de (la) vida nueva (del religioso) en Cristo y en la Iglesia, el comienzo de la nueva creación" (30).

12. La fe, la esperanza y la caridad impulsan a los religiosos y religiosas a empeñarse por medio de los votos a practicar y profesar los tres consejos evangélicos y a dar así testimonio de la actualidad y del valor de las bienaventuranzas para este mundo (31).

Los consejos son como el eje conductor de la vida religiosa, ya que ellos expresan de manera completa y significativa el radicalismo evangélico que la caracteriza. En efecto, "por la profesión de los consejos evangélicos hecha en la Iglesia (el religioso) pretende liberarse de las rémoras que podrían retenerlo en su búsqueda de una caridad ferviente, de la perfección del culto divino y es consagrado más íntimamente al servicio de Dios (32).

Los consejos evangélicos afectan a la persona humana en las tres dimensiones esenciales de su existencia y de sus relaciones: el amar, el poseer y el poder. Este enraizamiento antropológico explica que la tradición espiritual de la Iglesia los haya relacionado, con frecuencia, con las tres concupiscencias evocadas por san Juan (33). Su práctica bien llevada favorece el desarrollo de la persona, la libertad espiritual, la purificación del corazón, el fervor de la caridad, y ayuda al religioso a cooperar en la construcción de la ciudad terrena (34).

Los consejos evangélicos vividos tan auténticamente como sea posible tienen un gran significado para todos los hombres (35), ya que cada voto da una respuesta específica a las grandes tentaciones de nuestro tiempo. Mediante ellos la Iglesia continúa mostrando al mundo los caminos de su transfiguración en el Reino de Dios.

Por ello, es importante que se ponga un cuidado esmerado en iniciar a los candidatos a la vida religiosa teórica y prácticamente en las exigencias concretas de los tres votos.

La castidad

13. El consejo evangélico de castidad, asumido por el Reino de los cielos, que es signo del mundo futuro y fuente de una fecundidad más abundante en un corazón no dividido, lleva consigo la obligación de observar perfecta continencia en el celibato" (36). Su práctica supone que la persona consagrada por los votos de religión coloca en el centro de su vida afectiva una relación "más inmediata" (*Evangelica testificatio*, 13) con Dios por Jesucristo en el Espíritu.

"Como la observancia de la continencia perfecta afecta íntimamente inclinaciones particularmente profundas de la naturaleza humana, los candidatos a la profesión de la castidad no deben abrazarla ni deben ser admitidos sino después de una

29) *Redemptionis donum*, 9; AAS 76 (1984) 513 ss.

30) *Ib.*, 8.

31) *Lumen gentium*, 31.

32) *Ib.*, 44.

33) Cf. 1 Jn 2, 15-17.

34) Cf. *Lumen gentium*, 46.

35) *Ib.*, 39, 42, 43.

36) C. 599.

probación verdaderamente suficiente y si tienen la debida madurez psicológica y afectiva. No habrá que contentarse con prevenirlos solamente de los peligros que acechan a la castidad, sino que han de ser formados de manera que asuman el celibato consagrado a Dios incluso para bien de toda la persona" (37).

Una tendencia instintiva de la persona humana la lleva a absolutizar el amor humano. Tendencia caracterizada por el egoísmo afectivo que se afirma por la dominación de la persona amada, como si de esta posesión pudiera brotar la felicidad. Por otra parte, al hombre le cuesta mucho comprender, y sobre todo hacer realidad que el amor puede ser vivido en la donación total de sí mismo, sin exigir necesariamente la expresión sexual. La educación de la castidad se orientará, pues, a ayudar a cada uno y a cada uno a controlar y dominar sus impulsos sexuales, aunque prestando atención al mismo tiempo a no caer en un egoísmo afectivo orgullosamente satisfecho de su fidelidad en la pureza. No es casual el que los antiguos Padres dieran a la humildad prioridad sobre la castidad, por la posibilidad que existe, como lo prueba la experiencia, de que se den juntas la castidad y la dureza de corazón.

La castidad libera de una manera especial el corazón del hombre (1 Co 7, 32-35) para que arda de amor de Dios y de todos los hombres. Una de las mayores contribuciones que el religioso puede aportar a los hombres de hoy es ciertamente la de manifestarle, más por su vida que por sus palabras, la posibilidad de una verdadera dedicación y apertura a los otros, compartiendo sus alegrías, y siendo fiel y constante en el amor, sin actitudes de dominio ni de exclusivismo.

En consecuencia, la pedagogía de la castidad consagrada procurará:

- conservar la alegría y la acción de gracias por el amor personal con el que cada uno ha sido mirado y elegido por Cristo;
- fomentar la frecuente recepción del sacramento de la reconciliación, el recurso a una dirección espiritual regular, y el compartir un verdadero amor fraterno en comunidad, concretado en relaciones francas y cordiales;
- hacer conocer el valor del cuerpo y su significación, educar para una elemental higiene corporal (sueño, deporte, esparcimientos, alimentación, etc.);
- ofrecer las nociones fundamentales sobre la sexualidad masculina y femenina, con sus connotaciones físicas, psicológicas y espirituales;
- ayudar a controlarse en el plano sexual y afectivo, y también en lo que se refiere a otras necesidades instintivas o adquiridas (golosinas, tabaco, alcohol);
- ayudar a cada uno a asumir sus experiencias pasadas, sean positivas para agradecerlas, sean negativas para descubrir los puntos débiles, humillarse serenamente delante de Dios y permanecer vigilante en el futuro;
- destacar la fecundidad de la castidad, la maternidad espiritual (Ga 4, 19) que es generadora de vida para la Iglesia;
- crear un clima de confianza entre los religiosos y sus educadores que deben estar prontos a comprender todo y a escuchar con afecto a fin de poder clarificar y sostener;
- comportarse con la prudencia necesaria en el uso de los medios de comunicación social y en las relaciones personales que pudieran impedir una práctica coherente del consejo de castidad (cf. cc. 277, 2 y 666). Es una obligación no solamente de los religiosos, sino también de sus superiores, el ejercitar esta prudencia.

La pobreza

14. "El consejo evangélico de pobreza a imitación de Cristo que siendo rico se hizo pobre por nosotros, además de una vida pobre de hecho y de espíritu, laboriosa y sobria, desprendida de las riquezas terrenas, lleva consigo la dependencia y la limitación en el uso y disposición de los bienes conforme a la norma del derecho propio de cada instituto" (38).

La sensibilidad hacia la pobreza no es nueva, ni en la Iglesia, ni en la vida religiosa. Lo que quizás es nuevo es una vida religiosa que se caracteriza hoy por una particular sensibilidad hacia los pobres y hacia la pobreza en el mundo. Hoy existen formas de pobreza a gran escala vividas por individuos o soportadas por sociedades enteras: el hambre, la ignorancia, la enfermedad, el desempleo, la represión de las libertades fundamentales, la dependencia económica y política, la corrupción administrativa, sobre todo el hecho de que la sociedad humana parece organizada de tal forma que produce y reproduce estas formas de pobreza, etc.

En estas condiciones los religiosos son estimulados a un mayor acercamiento a los más empobrecidos y necesitados, a quienes el mismo Jesús ha preferido siempre, a los cuales dijo haber sido enviado (39), y con quienes se ha identificado (40). Este acercamiento los lleva a adoptar un estilo de vida personal y comunitaria más coherente con su compromiso de seguir más de cerca a Jesucristo pobre y humillado.

Esta "opción preferencial" (41) y evangélica de los religiosos por los pobres implica desprendimiento interior, una austeridad de vida comunitaria y el compartir a veces su propia vida, sus luchas, sin olvidar sin embargo que la misión específica de los religiosos es la de "testimoniar de modo esplendente y eminente que el mundo no puede ser transformado y ofrecido a Dios sin el espíritu de las bienaventuranzas" (42).

Dios ama a toda la familia humana y quiere reunirla toda sin exclusivismos (43). Para los religiosos y religiosas, es también una forma de pobreza no dejarse ceñir a un solo ambiente o una clase social.

El estudio de la doctrina social de la Iglesia, y particularmente el de la Encíclica *Sollicitudo rei socialis* y el de la "Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación" (44), ayudará al discernimiento requerido para una práctica actualizada de la pobreza apostólica.

La educación para la vivencia de la pobreza evangélica se preocupará de los siguientes aspectos:

-antes de entrar en la vida religiosa, algunos jóvenes han gozado de cierta autonomía financiera y se han acostumbrado a procurarse todo lo que deseaban. Otros encuentran en la comunidad religiosa un nivel de vida más alto que el de su infancia o de sus años de estudio o de trabajo. La pedagogía de la pobreza ten-

37) *Perfectae caritatis*, 12.

38) C. 600.

39) Cf. *Lc* 4, 16-21.

40) Cf. *Lc* 7, 18-23.

41) Documento de Puebla, núms. 733-735.

42) *Sollicitudo rei socialis*, 41: cf. también *Lumen gentium*, 31.

43) *Gaudium et spes*, 32.

44) Congregación para la Doctrina de la Fe 22 de marzo de 1986.

drá en cuenta la historia de cada uno. Tampoco olvidará que en ciertas culturas las familias esperan poder aprovecharse de aquello que aparece como una promoción para sus hijos;

—es propio de la virtud de la pobreza empeñarse en una vida laboriosa, en actos concretos y humildes de desprendimiento, de despojo, que hacen a la persona más libre para la misión; admirar y respetar la creación y los objetos materiales puestos a disposición, compartir el nivel de vida de la comunidad y desear lealmente que “todo sea común” y “que se dé a cada uno según sus necesidades” (*Hch* 4, 32, 35).

Todo esto con el fin de centrar su vida en Jesucristo pobre, contemplado, amado y seguido. Sin esto, la pobreza religiosa bajo la forma de solidaridad y de participación, se vuelve fácilmente ideológica y política. Solamente un corazón de pobre, que sigue a Jesucristo pobre, puede ser la fuente de una auténtica solidaridad y de una auténtico desprendimiento.

La obediencia

15. “El consejo evangélico de la obediencia, abrazado con espíritu de fe y de amor en el seguimiento de Cristo, obediente hasta la muerte, obliga a someter la propia voluntad a los superiores legítimos, que hacen las veces de Dios, cuando mandan algo según las constituciones propias” (45).

Además todos los religiosos “están sometidos de modo peculiar a la autoridad suprema de la Iglesia (...) (y) deben obedecer al Soberano Pontífice como su supremo superior, incluso en virtud del vínculo sagrado de obediencia”. (46).

“Lejos de menoscabar la dignidad de la persona humana (la obediencia) la lleva a la madurez, haciendo crecer la libertad de los hijos de Dios” (47).

La obediencia religiosa es al mismo tiempo imitación de Cristo y participación en su misión. Ella se preocupa de hacer lo que Jesús hizo y, al mismo tiempo, lo que El haría en la situación concreta en la que el religioso se encuentra hoy. En un instituto, se ejerza o no la autoridad, una persona no puede mandar ni obedecer, sin referirse a la misión. Cuando el religioso obedece, pone su obediencia en línea de continuidad con la obediencia de Jesús para la salvación del mundo. Por esto, todo lo que en el ejercicio de la autoridad o de la obediencia, sabe a compromiso, a solución diplomática o a presión, o a cualquier tipo de manejo humano, traiciona la inspiración fundamental de la obediencia religiosa, que es la de conformarse con la misión de Jesús y actualizarla en el tiempo, incluso cuando se trate de un compromiso difícil.

Un superior que favorece el diálogo, educa para una obediencia responsable y activa. Con todo, le corresponde a él “usar de (su) autoridad cuando es preciso decidir y mandar lo que se debe hacer” (48).

En la pedagogía de la obediencia se tendrá en cuenta:

—que para darse en obediencia, es preciso ante todo existir. Los candidatos necesitan salir del anonimato del mundo de la técnica y reconocerse y ser reconocidos como personas, ser estimados y amados;

45) C. 601.

46) C. 590, 1 y 2.

47) *Perfectae caritatis*, 14.

48) *Ib.*, 14.

—que estos mismos candidatos tienen necesidad de encontrar la verdadera libertad, con el fin de poder dar personalmente el paso de aquello “que les gusta” a aquello “que es la voluntad del Padre”. Para esto las estructuras de la comunidad de formación, aun manteniéndose suficientemente claras y firmes, dejarán lugar amplio a las iniciativas y a las decisiones responsables;

—que la voluntad de Dios se expresa frecuente y eminentemente a través de la mediación de la Iglesia y de su Magisterio, y específicamente para los religiosos a través de sus propias constituciones;

—que en cuestión de obediencia, el testimonio de los mayores en la comunidad, tiene más peso para los jóvenes que cualquier otra consideración teórica.

Sin embargo, el joven que se esfuerza por obedecer como Cristo y en Cristo, puede superar ejemplos menos edificantes.

La educación para la obediencia religiosa se hará, pues, con toda la lucidez y exactitud requerida para no desviarse del “camino” que es Cristo en misión (49).

LOS INSTITUTOS RELIGIOSOS: UNA DIVERSIDAD DE DONES QUE SE DEBE CULTIVAR Y MANTENER

16. La variedad de los institutos religiosos es como “un árbol que se ramifica espléndido y múltiple en el campo del Señor partiendo de una semilla puesta por Dios” (50). Por ellos “la Iglesia muestra de hecho mejor cada día ante fieles e infieles a Cristo ya sea entregado a la contemplación en el monte, ya anunciando el Reino de Dios a las multitudes o curando a los enfermos y pacientes y convirtiendo a los pecadores al buen camino, o bendiciendo a los niños y haciendo bien a todos, siempre, sin embargo, obediente a la voluntad del Padre que lo envió” (51).

Esta diversidad se explica por la variedad del “carisma de los fundadores” (52) que “se manifiesta como una experiencia del Espíritu, transmitida a sus discípulos para ser vivida por ellos, guardada, profundizada, desarrollada continuamente en coherencia con el Cuerpo de Cristo en perpetuo desarrollo. Es ésta la razón por la cual la Iglesia defiende y sostiene el carácter propio de los diversos institutos religiosos” (53).

No hay, pues, un modo uniforme de observar los consejos evangélicos, sino que cada instituto debe definir su propia manera “teniendo en cuenta sus fines y carácter propios” (54) y esto no solamente en lo que se refiere a la observancia de los consejos evangélicos sino también en todo lo relacionado con el estilo de vida de sus miembros con el fin de tender a la perfección de su estado (55).

UNA VIDA UNIFICADA EN EL ESPÍRITU SANTO

17. “Los que profesan los consejos evangélicos busquen y amen ante todo a Dios que nos amó primero (1 Jn 4, 10) y en toda ocasión aplíquense a mantener la vida escondida con Cristo en Dios (cf. Col 3, 3) de donde fluye y se urge el amor al

49) Cf. Jn 14, 16.

50) *Lumen gentium*, 43.

51) *Ib.*, 46.

52) *Evangelica testificatio*, 11; cf. nota 4 introducción.

53) *Mutuae relationes*, 11; cf. nota 8 introducción.

54) C. 598, 1.

55) Cf. c. 598, 2.

prójimo para la salvación del mundo y la edificación de la Iglesia" (56). Esta caridad que vivifica y ordena aun la misma práctica de los consejos evangélicos, está infundida en los corazones por el Espíritu de Dios, que es Espíritu de unidad, de armonía y de reconciliación, no sólo entre las personas, sino también en el interior de las mismas.

He aquí por qué la vida personal de un religioso o de una religiosa no debería experimentar división ni entre el fin genérico de su vida religiosa y el fin específico de su instituto, ni entre la consagración a Dios y el envío al mundo, ni entre la vida religiosa en cuanto tal, por una parte y las actividades apostólicas, por otra. No existe concretamente una vida religiosa "en sí" a la que se incorpora, como un añadido subsidiario, el fin específico y el carisma particular de cada instituto. No existe en los institutos dedicados al apostolado, un camino de santidad ni de profesión de los consejos evangélicos, ni de vida dedicada a Dios y a su servicio, que no estén intrínsecamente ligados al servicio de la Iglesia y del mundo (57). Más aún, "la acción apostólica y benéfica pertenece a la naturaleza de la vida religiosa" hasta el punto que "toda la vida religiosa (...) debe estar imbuida de espíritu apostólico y toda acción apostólica debe estar informada por el espíritu religioso" (58). El servicio al prójimo no divide ni separa al religioso de Dios. Si está animado por una caridad auténticamente teologal, este servicio cobra valor de servicio a Dios (59). Y se puede también afirmar con razón que "el apostolado de todos los religiosos consiste, en primer lugar, en el testimonio de su vida consagrada" (60).

18. Corresponderá a cada persona verificar de qué manera en su propia vida la actividad deriva de su unión íntima con Dios y, simultáneamente estrecha y fortifica esta unión (61). Desde este punto de vista, la obediencia a la voluntad de Dios, manifestada aquí y ahora en la misión recibida, es el medio inmediato por el cual puede realizarse una cierta unidad de vida, pacientemente buscada, pero jamás suficientemente lograda. Esta obediencia no se explica sino por la voluntad de seguir a Cristo más de cerca, vivificada y estimulada por un amor personal a Cristo. Este amor es principio de unidad interior de toda vida consagrada.

La verificación de la unidad de vida se hará oportunamente en función de cuatro grandes fidelidades: fidelidad a Cristo y al Evangelio, fidelidad a la Iglesia y a su misión en el mundo, fidelidad a la vida religiosa y al carisma propio del instituto, fidelidad al hombre y a nuestro tiempo (62).

56) *Perfectae caritatis*, 6.

57) *Ib.*, 5.

58) *Ib.*, 8.

59) Santo Tomás, *Suma Teológica*, II-II, q. 188, a. 1 y 2.

60) C. 673.

61) Cf. *Perfectae caritatis*, 8.

62) Cf. Religiosos y promoción humana, CIVCSVA, 1980, 13 al 21 cf. nota 9 introducción

CAPITULO SEGUNDO

ASPECTOS COMUNES A TODAS LAS ETAPAS DE LA FORMACION EN LA VIDA RELIGIOSA

A) AGENTES Y AMBITOS DE FORMACION

El Espíritu de Dios

19. Es Dios mismo quien llama a la vida consagrada en el seno de la Iglesia. Es El quien, a lo largo de toda la vida del religioso conserva la iniciativa: "Fiel es el que os llama: y es El quien lo hará" (63). Del mismo modo que Jesús no se contentó con llamar a sus discípulos, sino que los educó pacientemente durante la vida pública, así después de su resurrección continuó por medio de su Espíritu "conduciéndolos a la verdad completa" (64). Este Espíritu, cuya acción es de un orden diferente que los datos de la psicología o la historia visible, pero que obra también a través de ellos, actúa en lo más secreto del corazón de cada uno de nosotros para manifestarse después en frutos patentes: El es el Espíritu de Verdad que "enseña", "llama", "guía" (65). El es "la unción" que "hace gustar", apreciar, juzgar, optar (66). El es el abogado consolador que "viene en ayuda de nuestra debilidad", sostiene y da el espíritu filial (67). Esta presencia discreta pero decisiva del Espíritu de Dios exige dos actitudes fundamentales: la humildad que se abandona a la sabiduría de Dios, la ciencia y la práctica del discernimiento espiritual. Es importante, en efecto, poder reconocer la presencia del Espíritu en todos los aspectos de la vida y de la historia y a través de las mediaciones humanas. Entre estas últimas, es necesario subrayar la apertura a un guía espiritual, suscitada por el deseo de ver claro en sí mismo y por la disponibilidad a dejarse aconsejar y orientar a fin de discernir correctamente la voluntad de Dios.

La Virgen María

20. La Virgen María, Madre de Dios y Madre de todos los miembros del pueblo de Dios siempre ha estado asociada a la obra del Espíritu. Por El concibió en su seno al Verbo de Dios y le esperó con los Apóstoles, perseverando en la oración (cf. *Lumen gentium*, 52 y 59), después de la Ascensión del Señor. Por eso, desde el principio hasta el fin de un itinerario de formación, las religiosas y los religiosos encuentran la presencia de la Virgen María.

"Entre todas las personas consagradas sin reserva a Dios, Ella es la primera. Ella, la Virgen de Nazaret, es también la más plenamente consagrada a Dios, consagrada del modo más perfecto. Su amor esponsal alcanza su ápice en la maternidad divina por obra del Espíritu Santo. Madre, Ella lleva en sus brazos a Cristo, y al mismo tiempo responde del modo más perfecto a su llamada "sígueme". Ella su

63) 1 Ts 5, 23-24; cf. 2 Ts 3, 3.

64) Jn 16, 13.

65) Cf. Jn 14, 26; 16, 12.

66) Cf. 1 Jn 2, 20-27.

67) Cf. Rm 8, 15-26.

madre, lo sigue como a su Maestro en castidad, pobreza y obediencia (...). Si María es el primer modelo para toda la Iglesia, lo es con más razón para las personas y comunidades consagradas dentro de la Iglesia". Cada religioso está invitado "a reavivar (su) consagración religiosa según el modelo de la consagración de la misma Madre de Dios" (68).

El religioso encuentra a María no sólo a título de modelo sino también a título materno. "Ella es la Madre de los religiosos, puesto que Ella es la Madre de Aquel que fue consagrado y enviado. La vida religiosa encuentra en su Fiat y en su Magnificat la totalidad de su abandono a la acción consagratória de Dios y el estremecimiento de gozo que de ella nace" (69).

La Iglesia y el "sentido de Iglesia"

21. Existe entre María y la Iglesia lazos de unión múltiples y estrechos. Ella es su miembro más eminente y su Madre. Es su modelo en la fe, la caridad y la perfecta unión con Cristo. Es para la Iglesia un signo de esperanza cierta y de consuelo hasta que llegue el día del Señor (cf. *Lumen gentium*, 53, 63, 68).

La vida religiosa también mantiene con el misterio de Iglesia un vínculo particular. Pertenecer a su vida y a su santidad (70). Es "una manera particular de participar de la naturaleza 'sacramental' del pueblo de Dios" (71). Su don total a Dios "une (al religioso) a la Iglesia y a su misterio de manera especial, llevándolo a obrar con una entrega total para el bien de todo el cuerpo" (72). Y la Iglesia, por el ministerio de sus pastores, "no sólo eleva mediante su sanción la profesión religiosa a la dignidad de estado canónico de vida, sino que, además, con su acción litúrgica, la presenta como un estado consagrado a Dios" (73).

22. Las religiosas y los religiosos reciben en la Iglesia el alimento con que nutrir su vida bautismal y su consagración religiosa. También en ella, reciben el pan de vida en la mesa de la Palabra de Dios y del Cuerpo de Cristo. Efectivamente, durante una celebración litúrgica san Antonio, considerado justamente como el padre de la vida religiosa, escuchó la palabra viva y eficaz que le impulsó a dejar todo para ponerse a seguir a Cristo (74). Es en la Iglesia donde la lectura de la Palabra de Dios, acompañada de la oración, establece el diálogo entre Dios y el religioso (75) y suscita los ímpetus generosos y las renunciaciones indispensables. Es la Iglesia quien asocia la ofrenda que las religiosas y los religiosos hacen de su propia vida al sacrificio eucarístico de Cristo (76). Por el sacramento de la reconciliación celebrado frecuentemente, en fin, ellos reciben de la misericordia de Dios el perdón de sus pecados y son reconciliados con la Iglesia y con su propia comunidad a quien han herido con su pecado (77). La liturgia de la Iglesia llega a ser así para ellos el vértice por excelencia al cual tiende toda una comunidad y la fuente de donde mana su vigor evangélico (cf. *Sacrosanctum Concilium* 2, 10).

68) *Redemptionis donum*, 17; AAS 76 (1984) 513 ss.

69) *EE*, 11, 53; cf. nota 10 introducción; *Lumen gentium*, 53 y c. 663, 4.

70) Cf. *Lumen gentium*, 44.

71) *Mutuae relationes*, 10; cf. nota 8 introducción.

72) *Ib.*, cf. *Lumen gentium*, 44 y c. 678.

73) *Lumen gentium*, 45; cf. *Mutuae relationes*, 8; cf. nota 8 introducción.

74) Cf. San Atanasio, *Vida de san Antonio: Patrología griega*, 26, 841-845.

75) *Dei Verbum*, 25.

76) *Lumen gentium*, 45.

77) *Ib.*, 11.

23. Por esta razón la tarea formativa se desarrollará necesariamente en comunión con la Iglesia de la que los religiosos son hijos y en la obediencia filial a sus pastores. La Iglesia "llena de la Trinidad" (78), como dijera Orígenes, es, a imagen y en dependencia de su fuente, una comunión universal en la caridad. De ella recibimos el Evangelio que ella misma nos ayuda a descifrar, gracias a su Tradición y a la interpretación auténtica del Magisterio (79). Porque la Iglesia es una comunión orgánica (80). Ella se mantiene gracias a los Apóstoles y a sus sucesores, bajo la autoridad de Pedro, "principio y fundamento visible y perpetuo de la unidad de fe y de comunión" (81).

24. Será, pues, necesario desarrollar en las religiosas y religiosos una manera de "sentir" no sólo "con" sino, como dijo san Ignacio de Loyola, "en" la Iglesia (82). Este sentido de la Iglesia consiste en tener conciencia de que se pertenece a un pueblo en marcha. Un pueblo que tiene origen en la comunión trinitaria, que se enraiza en una historia, que se apoya sobre el fundamento de los Apóstoles y sobre el ministerio pastoral de sus sucesores y que reconoce en el Sucesor de Pedro al Vicario de Cristo y jefe visible de toda la Iglesia. Un pueblo que encuentra en la Escritura, la Tradición y el Magisterio, el triple y único canal por el que le llega la palabra de Dios; que aspira a la unidad visible con las otras comunidades cristianas no católicas. Un pueblo que no ignora los cambios ocurridos a través de los siglos, ni las diversidades legítimas actuales en la Iglesia, porque se aplica más bien a descubrir la continuidad y la unidad, que son más reales aún. Un pueblo que se identifica como Cuerpo de Cristo y que no separa el amor a Cristo del que debe tener a su Iglesia, consciente de que él representa un misterio, el misterio mismo de Dios en Jesucristo por su Espíritu, infundido y comunicado a la humanidad de hoy y de siempre. Un pueblo, por consiguiente, que no acepta ser percibido ni analizado sólo desde el punto de vista sociológico o político, porque la parte más auténtica de su vida escapa a la atención de los sabios de este mundo. En fin, un pueblo misionero que no se contenta con ver a la Iglesia como un "pequeño rebaño", sino que no cesa hasta que el Evangelio sea anunciado a toda persona y el mundo sepa que "no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el cual podamos ser salvos" (*Hch* 4, 12), sino el de Jesucristo (cf. *Lumen gentium*, 9).

25. El sentido de Iglesia implica también el sentido de la comunión eclesial. En virtud de la afinidad que existe entre la vida religiosa y el misterio de una Iglesia de la cual el Espíritu Santo "asegura la unidad (...) en la comunión y el servicio" (83), "los religiosos, comunidad eclesial, están (...) llamados a ser en la Iglesia y en el mundo los expertos en comunión, testigos y artífices de este proyecto de comunión que se encuentra en el vértice de la historia del hombre según Dios" (84). Y esto por la profesión de los consejos evangélicos, que libera de todo obstáculo el fervor de la caridad y los convierte en signo profético de la comunión íntima con Dios amado soberanamente y por la experiencia cotidiana de una comunidad de vida, de oración y de apostolado, componentes esenciales y distinti-

78) *Patrología griega*, 12, 1265.

79) Cf. *Dei Verbum*, 10.

80) Cf. *Mutuae relationes*, 5; cf. nota 8 introducción.

81) *Lumen gentium*, 18.

82) *Ejercicios espirituales*, núms. 351 y 352.

83) *Lumen gentium*, 4.

84) Religiosos y promoción humana, 24; cf. nota 9 introducción.

vos de su forma de vida consagrada, que los hace signo de comunión fraterna (85).

Por eso, sobre todo en el transcurso de la formación inicial, "la vida común vista particularmente como experiencia y testimonio de comunión" (86) será considerada como un ambiente indispensable y un medio privilegiado de formación.

La comunidad

26. En el seno de la Iglesia y en comunión con la Virgen María, la comunidad de vida desempeña un papel privilegiado en la formación en cualquier etapa. Y la formación depende en gran parte de la calidad de esta comunidad. Esta calidad es el resultado de su clima general y del estilo de vida de sus miembros, en conformidad con el carácter propio y el espíritu del instituto. Es decir, que una comunidad será lo que los miembros hagan de ella, tiene sus exigencias propias y antes de que uno se sirva de ella como medio de formación, merece ser amada y servida por lo que ella es en la vida religiosa tal como la Iglesia la concibe. La inspiración fundamental sigue siendo, evidentemente la primera comunidad cristiana fruto de la Pascua del Señor (87). Pero, al tender hacia este ideal, es necesario ser consciente de sus exigencias. Un humilde realismo y la fe deben animar los esfuerzos de formación para la vida fraterna. La comunidad se constituye y permanece no porque sus miembros se encuentran bien juntos por afinidad de ideal, de carácter o de opciones, sino porque el Señor los ha reunido y los mantiene unidos por una común consagración y por una misión común en la Iglesia. Todos se adhieren en una obediencia de fe a la mediación particular ejercida por el superior (88). Por otra parte, no debería olvidarse que la paz y el gozo pascuales de una comunidad son siempre el fruto de la muerte a sí mismo y de la acogida del don del Espíritu (89).

27. Una comunidad es formadora en la medida en que permite a cada uno de sus miembros crecer en la fidelidad al Señor según el carisma del instituto. Por eso, los miembros deben poder clarificar juntos la razón de ser y los objetivos fundamentales de esta comunidad; sus relaciones interpersonales estarán impregnadas de sencillez y confianza, basadas principalmente en la fe y en la caridad. Para ello la comunidad se construye cada día bajo la acción del Espíritu Santo dejándose juzgar y convertir por la palabra de Dios, purificar por la penitencia, construir por la Eucaristía, vivificar por la celebración del año litúrgico. La comunidad acrecienta su comunión por la ayuda generosa y por el intercambio continuo de bienes materiales y espirituales, en espíritu de pobreza y gracias a la amistad y al diálogo. Vive profundamente el espíritu del fundador y la regla del instituto. Los superiores considerarán como misión propia suya el tratar de edificar esta comunidad fraterna en Cristo (cf. c. 619). Así, consciente de su responsabilidad en el seno de la comunidad, cada uno se siente estimulado a crecer no sólo para sí mismo, sino para el bien de todos (90).

Las religiosas y los religiosos en formación deben encontrar en el seno de su comunidad una atmósfera espiritual, una austeridad de vida y un estímulo apos-

85) *Ib.*; cf. también Documento de Puebla, núms. 211 al 219.

86) Religiosos y promoción humana, 33 c; cf. nota 9 introducción; cf. también c. 602.

87) Cf. *Hch* 2, 42 y *Perfectae caritatis*, 15 y c. 602; *EE*, 18-22.

88) Cf. cc. 601, 618 y 619; *Perfectae caritatis*, 14.

89) Cf. *Jn* 12, 24 y *Ga* 5, 22.

90) *Evangelica testificatio*, 32-34; cf. nota 4 introducción; cf. también *EE*, 18-22.

tólico capaces de incitarlos a seguir a Cristo según la radicalidad de su consagración. Conviene recordar aquí los términos del mensaje del Papa Juan Pablo II a los religiosos del Brasil: "será, pues, bueno que los jóvenes, durante el período de formación, residan en comunidades en las que no deben faltar ninguna de las condiciones exigidas para una formación completa: espiritual, intelectual, cultural, litúrgica, comunitaria y pastoral; condiciones que raramente se encuentran todas reunidas en las pequeñas comunidades. En consecuencia, es siempre indispensable tomar de la experiencia pedagógica de la Iglesia todo lo que puede hacer efectiva y enriquecer la formación, en una comunidad adaptada a las personas y a su vocación religiosa, o si es el caso, a su vocación sacerdotal".

28. Es preciso recordar aquí el problema planteado por la inserción de una comunidad religiosa de formación en un ambiente pobre. Las pequeñas comunidades religiosas insertas en un ambiente popular en la periferia de las grandes ciudades o en las zonas más apartadas y más pobres del campo, pueden ser una expresión significativa de "la opción preferencial por los pobres", porque no es suficiente trabajar para ellos, sino que es preciso vivir con ellos y, en cuanto sea posible, como ellos. Esta exigencia, sin embargo, se debe adaptar según la situación en la cual se encuentran las mismas religiosas y religiosos. Es preciso decir primeramente que, por regla general, las exigencias de la formación deben prevalecer sobre ciertas ventajas apostólicas de la inserción en un ambiente pobre. La soledad y el silencio, por ejemplo, indispensables durante toda la formación inicial, han de poder realizarse y mantenerse. Por otra parte, el tiempo de formación comprende períodos de actividad apostólica en la que podrá expresarse esta dimensión de la vida religiosa a condición de que estas pequeñas comunidades insertas respondan a ciertos criterios que aseguren su autenticidad religiosa; a saber: que ofrezcan la posibilidad de vivir una auténtica vida religiosa de acuerdo con las finalidades del instituto; que, en estas comunidades, puedan mantenerse la vida de oración comunitaria y personal, y, por consiguiente los tiempos y los lugares de silencio; que las motivaciones de la presencia de estas religiosas y religiosos sean ante todo evangélicas; que estas comunidades estén siempre disponibles para responder a las exigencias de los superiores del instituto; que su actividad apostólica no responda ante todo a una elección personal, sino a una opción del instituto, en armonía con la pastoral diocesana de la cual el obispo es el primer responsable.

En fin, es preciso tener presente que, en las culturas y países donde la hospitalidad constituye un valor particularmente apreciado, la comunidad religiosa como tal ha de poder disponer de toda su autonomía e independencia con relación a los huéspedes, desde el punto de vista de tiempo y lugares. Sin duda eso es más difícil de realizar en habitaciones religiosas de dimensión modesta, pero debe ser tenido en cuenta cuando la comunidad establece su proyecto de vida comunitaria.

El religioso mismo: responsable de su formación

29. Pero es el religioso mismo quien tiene la responsabilidad primera de decir "sí" a la llamada que ha recibido y de asumir todas las consecuencias de esta respuesta, que no es ante todo de orden intelectual sino más bien de orden vital. La llamada y la acción de Dios, como su amor, son siempre nuevos; las situaciones históricas no se repiten jamás. El llamado está pues continuamente invitado a dar una respuesta atenta, nueva y responsable. Su camino recordará el del pueblo de Dios en Exodo, y también la lenta evolución de los discípulos "tardos para creer"

(91), pero que acaban por arder de fervor cuando el Señor resucitado se les revela (92).

Esto nos dice hasta qué punto la formación del religioso deberá ser personalizada. Se tratará, pues, de apelar vigorosamente a su conciencia y a su responsabilidad personal para que interiorice los valores de la vida religiosa y al mismo tiempo la regla de vida propuesta por sus maestros y maestras de formación. Así encontrará en sí mismo la justificación de sus opciones prácticas y su dinamismo fundamental en el Espíritu creador. Es preciso, pues, encontrar un justo equilibrio entre la formación del grupo y la de cada persona, entre el respeto a los tiempos previstos para cada fase de la formación y su adaptación al ritmo de cada uno.

Los educadores o formadores: superiores y responsables de formación

30. El espíritu de Jesús resucitado se hace presente y actúa a través de un conjunto de mediaciones eclesiales. Toda la tradición religiosa de la Iglesia atestigüa el carácter decisivo del papel de los educadores para el éxito de la labor de la formación. Su papel es el de discernir la autenticidad de la llamada a la vida religiosa en la fase inicial de la formación y ayudar a los religiosos a orientar su diálogo personal con Dios al mismo tiempo que a descubrir los caminos por los cuales parece que Dios quiere hacerlos avanzar. Les corresponde también acompañar al religioso en las rutas del Señor (93) por medio de un diálogo directo y regular, respetando lo que es competencia del confesor y del director espiritual estrictamente dicho. Una de las tareas principales de los responsables de la formación es por lo demás la de cuidar que novicios y jóvenes profesas y profesos sean efectivamente seguidos por un director espiritual.

Deben ofrecer también a los religiosos un sólido alimento doctrinal y práctico, de acuerdo con las etapas formativas en que se encuentren. En fin, es su deber verificar y evaluar progresivamente el camino recorrido por aquellos que se les ha confiado, a la luz de los frutos del Espíritu, y juzgar también si la persona llamada tiene las capacidades exigidas en tal momento por la Iglesia y por el instituto.

31. Además de un conocimiento suficiente de la doctrina católica sobre la fe y costumbres, se revela evidente la exigencia de cualidades apropiadas para aquellos que asumen responsabilidades formativas:

- capacidad humana de intuición y de acogida;
- experiencia madurada de Dios y de la oración;
- sabiduría que deriva de la escucha atenta y prolongada de la Palabra de Dios;
- amor a la liturgia y comprensión de su papel en la educación espiritual y eclesial;
- necesaria competencia cultural;
- disponibilidad de tiempo y de buena voluntad para consagrarse al cuidado personal de cada candidato y no solamente del grupo (94).

Esta tarea requiere por tanto serenidad interior, disponibilidad, paciencia, comprensión y un verdadero afecto hacia aquellos que han sido confiados a la responsabilidad pastoral del educador.

91) Lc 24, 25.

92) Cf. Lc 24, 32.

93) Cf. Tb 5, 10. 17. 22.

94) DCVR 20; cf. nota 9 introducción.

32. Si existe un equipo formador, bajo la responsabilidad personal del responsable de formación, los miembros deben obrar de común acuerdo, vivamente conscientes de su responsabilidad común. "Bajo la dirección del superior, estén en estrecha comunión de espíritu y de acción y formen entre sí y con aquellos que han de formar una familia unida" (95). No menos necesarias son la cohesión y la colaboración continua entre los responsables de las diversas etapas de la formación.

Toda la obra formativa es fruto de la colaboración entre los responsables de la formación y sus discípulos. Si es verdad que el discípulo asume una gran parte de responsabilidad, ésta no puede ejercerse más que en el interior de una tradición específica, la del instituto, cuyos testigos y agentes inmediatos son los responsables de la formación.

B) LA DIMENSION HUMANA Y CRISTIANA DE LA FORMACION

33. El Concilio Vaticano II, en su declaración sobre la educación cristiana, enunció los objetivos y los medios de toda verdadera educación al servicio de la familia humana. Es importante tenerlos presentes en la acogida y la formación de los candidatos a la vida religiosa, siendo la primera exigencia de esta formación la de poder encontrar en la persona una base humana y cristiana. Muchos fracasos en la vida religiosa pueden atribuirse en efecto a fallos no percibidos o no superados en este campo. La existencia de esta base humana y cristiana no sólo debe ser verificada a la entrada en la vida religiosa, sino que hay que asegurar las evaluaciones a lo largo de todo el ciclo formativo, en función de la evolución de las personas y de los acontecimientos.

34. La formación integral de la persona comprende una dimensión física, moral, intelectual y espiritual. Sus finalidades y exigencias son conocidas. El Concilio Vaticano II las recuerda en la Constitución pastoral *Gaudium et spes* (96) y en la Declaración sobre la educación cristiana *Gravissimum educationis* (97). El Decreto sobre la formación de los sacerdotes *Optatum totius* propone criterios que permiten juzgar el nivel de madurez humana que se requiere en los candidatos para el ministerio presbiteral (98). Estos criterios pueden aplicarse fácilmente a los candidatos para la vida religiosa, teniendo en cuenta su naturaleza y la misión que el religioso está llamado a cumplir en la Iglesia. El Decreto *Perfectae caritatis* sobre la renovación adaptada de la vida religiosa recuerda en fin las raíces bautismales de la consagración religiosa (99) y de esta manera, implícitamente, lleva a no admitir en el noviciado sino a los candidatos que viven ya, de una manera adaptada a su edad, todos los compromisos de su bautismo. Igualmente, una buena formación a la vida religiosa deberá confirmar la profesión de fe y los compromisos del bautismo en todas las etapas de la vida y especialmente en los períodos más difíciles en los que uno se siente llamado a optar de nuevo libremente por aquello que había elegido ya una vez para siempre.

33. A pesar de la insistencia que pone el presente documento en la dimensión cul-

95) *Optatum totius*, 5.

96) Cf. *Gaudium et spes*, 12-22 y 61.

97) Cf. *Gravissimum educationis*, 1 y 2.

98) Cf. *Optatum totius*, 11.

99) Cf. *Perfectae caritatis*, 5.

tural e intelectual de la formación, la dimensión espiritual sigue siendo prioritaria. "La formación religiosa, en sus diferentes fases, inicial y permanente, tiene como objetivo principal el sumergir a los religiosos en la experiencia de Dios y ayudarles a perfeccionarla progresivamente en su propia vida" (100).

C) LA ASCESIS

36. "Caminar en pos de Cristo lleva a compartir cada vez más consciente y concretamente el misterio de su pasión, de su muerte y de su resurrección. El misterio pascual debe ser como el núcleo de los programas de formación, fuente de vida y de madurez. Sobre este fundamento se forma el hombre nuevo, el religioso y el apóstol" (101). Esto nos lleva a recordar la necesidad indispensable de la ascesis en la formación y en la vida de los religiosos. En un mundo de erotismo, de consumo y de toda suerte de abuso de poder, se necesitan testigos del misterio pascual de Cristo, cuya primera etapa pasa obligatoriamente por la cruz. Este paso lleva a incluir en el programa de una formación integral, una ascesis personal cotidiana que lleve a los candidatos, novicios y profesos, al ejercicio de las virtudes de fe, esperanza, caridad, prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Este programa no tiene edad y no puede pasar de moda. Es siempre actual y siempre necesario. Sin adoptarlo, no se puede vivir el propio bautismo y menos aún ser fiel a la propia vocación religiosa. Se le seguirá mejor si, lo mismo que todo el conjunto de la vida cristiana, está motivado por el amor de nuestro Señor Jesucristo y por el gozo de servirle.

Además, el pueblo cristiano tiene necesidad de expertos que le ayuden a recorrer "el camino real de la santa cruz". Tiene necesidad de testigos que renuncien a lo que san Juan llama "el mundo" y "sus codicias" y también a "este mundo" creado y conservado por el amor del Creador y a algunos de sus valores. El Reino de Dios, cuya "elevación sobre todo lo terreno" manifiesta la vida religiosa (102) no es de este mundo. Se necesitan testigos que lo digan. Naturalmente, eso supone a lo largo de la formación una reflexión sobre el sentido cristiano de la ascesis y unas convicciones bien fundadas acerca de Dios y sus relaciones con el mundo salido de sus manos, porque se trata de guardarse tanto de un optimismo ingenuo y naturalista, como de un pesimismo que se olvida del misterio de Cristo creador y redentor del mundo.

37. Por lo demás, la ascesis, que comporta una negativa a seguir nuestros impulsos e instintos espontáneos y primarios, es una exigencia antropológica antes de ser específicamente cristiana. Los psicólogos hacen notar que los jóvenes sobre todo tienen necesidad para estructurar su personalidad de encontrar resistencia (los educadores, un reglamento, etc...). Pero esto no vale sólo para los jóvenes, ya que la estructuración de una persona no está nunca acabada. La pedagogía bien aplicada en la formación de las religiosas y los religiosos deberá ayudarles a entusiasmarse por una empresa que reclama esfuerzo. Es así como Dios mismo conduce a la persona humana que El ha creado.

100) DCVR 17; cf. nota 9 introducción.

101) Juan Pablo II a los religiosos del Brasil, 11 de julio de 1986, n. 5; cf. nota 5 introducción.

102) *Lumen gentium*, 44.

38. La ascesis inherente a la vida religiosa pide, entre otros elementos, una iniciación al silencio y la soledad, también en los institutos dedicados al apostolado "Guárdese fielmente en estos institutos la ley fundamental de toda la vida espiritual, que consiste en establecer en el curso de la vida, la conveniente alternancia entre el tiempo consagrado al silencio con Dios y el dedicado a las diversas actividades y a las relaciones humanas que traen consigo" (103). La soledad, si es libremente asumida, conduce al silencio interior y éste reclama el silencio material. El reglamento de toda comunidad religiosa, y no solamente de las casas de formación, debe prever absolutamente tiempos y lugares de soledad y de silencio, para favorecer la escucha y la asimilación de la palabra de Dios al mismo tiempo que la madurez espiritual de la persona y una verdadera comunión fraterna en Cristo.

D) SEXUALIDAD Y FORMACION

39. Las generaciones de hoy han crecido con frecuencia en una completa mezcla, sin que a los jóvenes y a las muchachas se les haya ayudado siempre a reconocer sus riquezas y límites respectivos. Los contactos apostólicos de todo género, la mayor colaboración que se ha instaurado entre las religiosas y los religiosos, así como las corrientes culturales actuales, hacen particularmente útil una formación en este campo. La promiscuidad prematura y la colaboración estrecha y frecuente no son necesariamente, en efecto, una garantía de madurez en las relaciones entre unos y otras. Convendrá por tanto poner los medios para promover esta madurez y afianzarla, con el fin de educar en la práctica de la perfecta castidad.

Además, hombres y mujeres tienen que tomar conciencia de su situación específica en el plan de Dios, de la contribución original que ellos aportan respectivamente a la obra de la salvación. Así se ofrecerá a los futuros religiosos la posibilidad de una reflexión sobre el lugar de la sexualidad en el plan divino de la creación y de la salvación.

En este contexto, se expondrán y comprenderán las razones que justifican que se excluyan de la vida religiosa a aquellas y aquellos que no logran dominar tendencias homosexuales o que pretendieran poder adoptar una tercera vía "viviendo como un estado ambiguo entre el celibato y el matrimonio" (104).

40. Dios no hizo un mundo indiferenciado. Creando al hombre a su imagen y semejanza (Gn 1, 26-27), en tanto que creatura racional y libre, capaz de conocerlo y de amarlo, no lo quiso solitario, sino en relación con otra persona humana, la mujer (Gn 2, 18). Entre los dos se establece una "relación recíproca del hombre con respecto a la mujer y de la mujer en relación con el hombre" (105). "La mujer es otro yo en la común humanidad" (106). Por eso "el hombre y la mujer son llamados desde el comienzo no sólo a existir el uno al lado del otro, o bien juntos, sino también a existir recíprocamente el uno para el otro" (107).

103) *Renovationis causam*, 5; cf. nota 7 introducción.

104) Documento final del Sínodo particular de los Obispos de los Países Bajos, 2 de febrero de 1980, proposición 32.

105) *Mulieris dignitatem*, 7.

106) *Ib.*, 6.

107) *Ib.*, 7.

Se comprenderá fácilmente el interés de estos principios antropológicos cuando se trata de formar a aquellos y aquellas que, por una gracia especial, han hecho libremente profesión de castidad perfecta por el Reino de los cielos.

41. "Un estudio profundo de los fundamentos antropológicos de la condición masculina y femenina" llevará a "precisar la identidad personal propia de la mujer en su relación de diversidad y de complementariedad recíproca con el hombre; y eso no solamente en lo que se refiere a los papeles a desempeñar y las funciones a asumir, sino también y más profundamente en lo que mira a la estructura de la persona y su significado" (108). La historia de la vida religiosa testimonia que muchas mujeres en el claustro o en el mundo, han encontrado en ella un lugar ideal de servicio a Dios y a los hombres, las condiciones favorables para la realización de su propia fecundidad y, en consecuencia, una comprensión más profunda de su identidad. Esta profundización debe continuar aún gracias a la reflexión teológica y a la aportación ofrecidas por "las diferentes ciencias humanas y las diversas culturas" (109).

En fin, no debe olvidarse, para una mejor percepción de la especificidad de la vida religiosa femenina, que "la figura de María de Nazaret proyecta luz sobre la mujer en cuanto tal por el mismo hecho de que Dios, en el sublime acontecimiento de la Encarnación del Hijo, ha recurrido al servicio libre y activo de una mujer. Por tanto, se puede afirmar que la mujer, al mirar a María, encuentra en Ella el secreto para vivir dignamente su feminidad y para llevar a cabo su verdadera promoción. A la luz de María, la Iglesia lee en el rostro de la mujer los reflejos de una belleza que es espejo de los más altos sentimientos de que es capaz el corazón humano: la plenitud del don de sí suscitado por el amor, la fuerza que sabe resistir a los más grandes dolores, la fidelidad sin límites, la laboriosidad infatigable y la capacidad de conjugar la intuición penetrante con la palabra de apoyo y de estímulo" (110).

CAPITULO TERCERO

ETAPAS DE LA FORMACION DE LOS RELIGIOSOS

A) ETAPA PREVIA A LA ENTRADA EN EL NOVICIADO

Su razón de ser

42. En las circunstancias actuales y de modo bastante general, se puede decir que el diagnóstico de la *Renovationis causam* (111) conserva toda su actualidad: "La mayor parte de las dificultades encontradas en nuestros días en la formación de los novicios provienen del hecho de que éstos no poseen, en el momento de su admisión al noviciado, el *mínimum* de madurez necesaria". Ciertamente no se le pide a un candidato a la vida religiosa ser capaz de asumir inmediata-

108) *Christifideles laici*, 50.

109) *ib.*

110) *Redemptoris Mater*, 46.

111) Cf. *Renovationis causam*, 4; nota 7 introducción.

mente todas las obligaciones de los religiosos, pero se le debe juzgar capaz de conseguirlo progresivamente. Poder juzgar de esta capacidad justifica que se dé el tiempo y los medios para ello. Tal es la finalidad de la etapa preparatoria al noviciado, cualquiera que sea su nombre: postulante, pre-noviciado, etc. Corresponde únicamente al derecho propio de los institutos el precisar las modalidades de su realización, pero, sea como sea, "nadie puede ser admitido sin una adecuada preparación" (112).

Su contenido

43. Teniendo en cuenta lo que se dirá (núms. 86 ss.) sobre la situación de los jóvenes en el mundo moderno, esta etapa preparatoria, que no hay que temer prolongar, deberá dedicarse a verificar y clarificar algunos puntos que permitirán a los superiores pronunciarse sobre la oportunidad y el momento de la admisión al noviciado. Se tendrá cuidado de no precipitar esta admisión, ni diferirla indebidamente, una vez que se llegue a un juicio cierto sobre las garantías ofrecidas por la persona de los candidatos.

La admisión comporta condiciones que establece el derecho general y el derecho propio puede agregar otras (113). Los puntos indicados por el derecho son los siguientes:

—el grado de madurez humana y cristiana (114) requerida para que el noviciado pueda comenzar sin tener que retroceder al nivel de un curso de formación general de base o de un simple catecumenado. A las veces en efecto ocurre que los candidatos que se presentan no han terminado todos su iniciación cristiana (sacramental, doctrinal y moral) y les faltan algunos elementos de una vida cristiana ordinaria;

—la cultura general básica, que debe corresponder a la que se espera generalmente de un joven que ha terminado una escolaridad normal en el país. Es necesario especialmente que los futuros novicios practiquen con facilidad la lengua en uso durante el noviciado.

Tratándose de la cultura básica, será conveniente tener en cuenta la situación de ciertos países o ambientes sociales, en los que el porcentaje de escolarización es todavía relativamente bajo y donde, sin embargo, el Señor llama candidatos a la vida religiosa. Será preciso en tal caso al mismo tiempo, estar atento a promover la cultura sin asimilarla a una cultura extranjera. Dentro de su propia cultura las candidatas y candidatos han de reconocer la llamada del Señor y han de responder a ella de modo original;

—el equilibrio de la afectividad, especialmente el equilibrio sexual, que supone la aceptación del otro, hombre o mujer, en el respeto de su diferencia. Se podrá eventualmente recurrir a los servicios de un examen psicológico, teniendo en cuenta el derecho de toda persona a preservar su intimidad (115);

—la capacidad de vivir en comunidad bajo la autoridad de los superiores en un determinado instituto. Esta capacidad se comprobará mejor ciertamente en el curso del noviciado; pero la cuestión se deben plantear antes. Los candidatos deben

112) Cf. c. 597, 2.

113) Cf. cc. 641 al 645.

114) Véase más arriba, núms. 26 a 30.

115) cf. c. 620.

saber expresamente que existen otras vías, diferentes de la entrada en un instituto religioso, para quien quiere dar toda su vida al Señor.

Formas de realización

44. Estas pueden ser diversas: acogida en una comunidad del instituto, sin compartir sin embargo toda la vida, excepto en la comunidad del noviciado que es desaconsejable a no ser que se trate de las monjas de clausura; períodos de contactos con el instituto o alguno de sus representantes; vida común en una casa de acogida para candidatos, etc. Pero ninguna de estas formas debe hacer creer que los interesados ya se convirtieron en miembros del instituto. Y de todas maneras, el acompañamiento personal de las candidatas y candidatos es más importante que las estructuras de acogida.

Los superiores designarán a uno o a varios religiosos provistos de la cualificación necesaria para el acompañamiento de los candidatos y el discernimiento de su vocación, quienes colaborarán activamente con los maestros y maestras de novicios.

B) EL NOVICIADO Y LA PRIMERA PROFESION

Finalidad

45. "El noviciado, con el que comienza la vida en un instituto, tiene como finalidad que los novicios conozcan mejor la vocación divina tal como existe en el propio instituto, que experimenten el modo de vida de éste, que conformen la mente y el corazón con su espíritu y que puedan ser comprobadas su intención y su idoneidad" (116).

En otros términos, teniendo en cuenta la diversidad de carismas e institutos, se podría definir el fin del noviciado como un tiempo de iniciación integral al género de vida que el Hijo de Dios asumió y que El nos propone en el Evangelio (117), en uno u otro aspecto de su servicio o de sus misterios (118).

Contenido

46. "Estimúlese a los novicios para que cultiven las virtudes humanas y cristianas; se les debe introducir en un camino de mayor perfección mediante la oración y la abnegación de sí mismos, instrúyaseles en la contemplación del misterio de la salvación y en la lectura y meditación de las Sagradas Escrituras; prepáreseles para celebrar el culto de Dios en la sagrada liturgia; aprenderán a llevar una vida consagrada a Dios y a los hombres en Cristo por medio de los consejos evangélicos; serán instruidos sobre el carácter, espíritu, finalidad, disciplina, historia y vida del instituto; y se procurará imbuirles de amor a la Iglesia y sus sagrados pastores" (119).

47. Como se deduce de esta ley general, la iniciación integral que caracteriza el noviciado va mucho más allá de una simple enseñanza. Ella es:

116) C. 646.
117) *Lumen gentium*, 44.
118) *ib.*, 46.
119) C. 652, 2.

-iniciación en el conocimiento profundo y vivo de Cristo y de su Padre. Esto supone un estudio meditado de la Escritura, la celebración de la liturgia según el espíritu y el carácter del instituto, una iniciación en la oración personal y en su práctica así como en la costumbre y gusto de acercarse a los grandes autores de la tradición espiritual de la Iglesia, sin limitarse a lecturas espirituales de moda;

-iniciación en la vivencia del misterio pascual de Cristo por el desprendimiento de sí, especialmente en la práctica de los consejos evangélicos según el espíritu del instituto, una ascesis evangélica gozosamente asumida y una aceptación animosa del misterio de la cruz;

-iniciación en la vida fraterna evangélica. Efectivamente, la fe se profundiza en la comunidad y se vuelve comunión y la caridad encuentra sus múltiples manifestaciones en lo concreto de la vida cotidiana;

-iniciación en la historia, en la misión propia y en la espiritualidad del instituto. Aquí interviene, entre otros elementos y para los institutos dedicados al apostolado, el hecho de que "para completar la formación de los novicios, las constituciones pueden prescribir, además del tiempo establecido en el párrafo 1 (es decir, los doce meses pasados en la misma comunidad del noviciado), uno o más períodos de ejercicio del apostolado fuera de la comunidad del noviciado" (120).

Estos períodos tienen por objetivo enseñar a los novicios "a realizar progresivamente en su vida aquella coherente y armoniosa unidad que debe existir entre la contemplación y la acción apostólica, unidad que es uno de los valores fundamentales de estos institutos" (121).

La organización de estos períodos debe tener en cuenta los doce meses que se han de hacer en la misma comunidad del noviciado, durante los cuales "los novicios no se ocuparán de estudios ni de trabajos que no contribuyan directamente a (su) formación" (122).

El programa de formación del noviciado debe ser definido por el derecho propio (123). Es desaconsejable que el noviciado se desarrolle en un ambiente extraño a la cultura y a la lengua de origen de los novicios. En efecto, son preferibles los pequeños noviciados, a condición de que estén enraizados en esta cultura. La razón esencial es la de no multiplicar los problemas durante una etapa de formación en la que deben hallar su propio puesto los equilibrios fundamentales de la persona, en la que las relaciones entre los novicios y el maestro de novicios deben ser fáciles, dándoles la posibilidad de explicarse mutuamente con todos los matices requeridos para un camino espiritual inicial e intensivo. Además, la transferencia a otra cultura en este momento comporta el riesgo de acoger falsas vocaciones y de no percibir eventuales falsas motivaciones.

El trabajo profesional durante el noviciado

48. Conviene mencionar aquí la cuestión del trabajo profesional durante el noviciado. En muchos países industrializados, por motivos que justifican a veces una intención apostólica y que pueden depender también de la legisla-

120) C. 648, 2.
121) *Renovationis causam*, 5; cf. nota 7 introducción.
122) C. 652, 5.
123) C. 650, 1.

ción social de estos países, los candidatos titulares de un empleo remunerado solicitan de su patrono, en el momento de la entrada al noviciado, solamente un permiso de un año "por conveniencia personal". Esto les permite no perder su empleo si vuelven al mundo y no correr el riesgo de la desocupación. Esto lleva también algunas veces a reanudar el trabajo profesional en el segundo año de noviciado en calidad de actividad apostólica.

Parece oportuno enunciar a este propósito el principio siguiente: en los institutos que tienen dos años de noviciado, los novicios no podrán ejercer el trabajo profesional a tiempo completo sino con las siguientes condiciones:

—que este trabajo corresponda efectivamente a la finalidad apostólica del instituto;

—que sea asumido en el segundo año de noviciado;

—que corresponda a las exigencias del c. 648, 2, es decir, que contribuya a completar la formación de los novicios para la vida en el instituto y que constituya verdaderamente una actividad apostólica.

Algunas condiciones para su realización

49. Respecto a la admisión, serán rigurosamente observadas las condiciones canónicas de licitud y de validez exigidas tanto a los candidatos cuanto a la autoridad competente. Conformarse a ellas es ya evitar en el futuro abundantes sinsabores (124). En cuanto a los candidatos a los ministerios diaconal y presbiteral, se asegurará en particular desde este momento que ninguna irregularidad pueda afectar más tarde a la recepción de las Ordenes sagradas, teniendo en cuenta que los superiores mayores de institutos clericales de derecho pontificio pueden dispensar de las irregularidades no reservadas a la Santa Sede (125).

Se tendrá presente también que antes de admitir al noviciado a un clérigo secular, los superiores deben consultar a su Ordinario propio y solicitar de su parte un informe (cc. 644 y 645, 2).

50. Las circunstancias de tiempos y de lugares necesarios para el desarrollo del noviciado son enunciadas por el derecho. Se debe mantener la flexibilidad, recordando sin embargo que la prudencia puede aconsejar cosas que el derecho no impone (126). Los superiores mayores y los responsables de la formación saben que las circunstancias presentes reclaman para los novicios, sin duda más que en otro tiempo, condiciones suficientes de estabilidad que permitan el desarrollo espiritual de un modo profundo y tranquilo. Tanto más cuando muchos candidatos han experimentado ya la vida en el mundo. En efecto, los novicios tienen necesidad de ejercitarse en la práctica de la oración prolongada, de la soledad y del silencio. Para todo esto, el factor tiempo desempeña un papel determinante. Ellos pueden sentir más la necesidad de "salir" del mundo que la de "ir" al mundo, y esta necesidad no es sólo subjetiva. Por eso el tiempo y el lugar del noviciado se organizarán de suerte que los novicios puedan encontrar en él un clima propicio para un arraigo en profundidad en la vida con Cristo. Lo cual solamente se obtiene a partir de un desprendimiento de sí, de todo lo que en el mundo resiste a Dios y aun de aque-

124) Cf. c. 597, 1 y 2; cc. 641-645.

125) Cf. c. 134, 1 y 1.047, 4.

126) Cf. cc. 647-649 y 653, 2.

llos valores del mundo "que indiscutiblemente merecen ser estimados" (127). En consecuencia es del todo desaconsejable pasar el tiempo del noviciado en comunidades insertas. Como ya se ha dicho (n. 28), las exigencias de la formación deben prevalecer sobre ciertas ventajas apostólicas de la inserción en ambientes pobres.

Pedagogía: los maestros y maestras de novicios y sus colaboradores

51. Los novicios no entran todos al noviciado con el mismo nivel de cultura humana y cristiana. Será necesario prestar una atención muy particular a cada persona para caminar a su paso y adaptarle el contenido y la pedagogía de formación que se le propone.

52. El gobierno de los novicios está reservado exclusivamente al maestro de novicios bajo la autoridad de los superiores mayores. Deberá estar liberado de toda otra obligación que le impida cumplir plenamente su función de educador. Si tiene colaboradores, éstos dependen de él en lo que se refiere al programa de formación y conducción del noviciado. Tienen con él una parte importante en el discernimiento y la decisión (128).

En los noviciados donde intervienen, bien sea para la enseñanza bien para el sacramento de la reconciliación, sacerdotes seculares u otros religiosos exteriores y aun laicos, trabajarán, con gran discreción por ambas partes, en estrecha colaboración con el maestro de novicios.

El maestro de novicios es el acompañante espiritual designado a este efecto para todos y cada uno de los novicios. El noviciado es el lugar de su ministerio y, por consiguiente, de una permanente disponibilidad para con aquellos que le son confiados. No podrá realizar fácilmente su tarea si los novicios no le dan prueba de una apertura libre y total. Sin embargo, ni él ni su asistente en los institutos clericales pueden oír las confesiones sacramentales de los novicios, a no ser que ellos lo pidan espontáneamente en casos particulares (129).

Los maestros y maestras de novicios recordarán, en fin, que los medios psicopedagógicos por sí solos no podrán sustituir un auténtico acompañamiento espiritual.

53. "Los novicios, conscientes de su propia responsabilidad, han de colaborar activamente con su maestro para responder fielmente a la gracia de la vocación recibida de Dios" (130) y "los miembros del instituto colaborarán por su parte seriamente en la formación de los novicios con el ejemplo de su vida y con la oración" (131).

La profesión religiosa

54. Durante una celebración litúrgica, la Iglesia recibe, por medio de los superiores designados, los votos de quienes emiten su profesión y asocia su ofrenda al sacrificio eucarístico (132). El *Ordo professionis* (133) da el esquema de la cele-

127) *Lumen gentium*, 46 b.

128) Cf. cc. 650-652, 1.

129) Cf. c. 985.

130) C. 652, 3.

131) C. 652, 4.

132) Cf. *Lumen gentium* 45.

133) Del 2 de febrero de 1970, reedición enmendada en 1975: *Enchiridion Vaticanum*, 3, 1237 ss.

bración, respetando las tradiciones legítimas de los institutos. Esta acción litúrgica manifiesta las raíces eclesiales de la profesión. A partir del misterio así celebrado, podrá desarrollarse una comprensión más vital y más profunda de la consagración.

55. Durante el noviciado, se hará resaltar a la vez la excelencia y la posibilidad de un compromiso perpetuo al servicio del Señor. "La calidad de una persona se puede medir por la naturaleza de sus vínculos. Por eso cabe decir gozosamente que vuestra libertad se ha vinculado libremente a Dios para un servicio voluntario, en amorosa servidumbre. Y, al hacerlo, vuestra humanidad ha alcanzado madurez. 'Humanidad madura' —escribí en la Encíclica *Redemptor hominis*— significa pleno uso del don de la libertad, que hemos obtenido del Creador en el momento en el que El ha llamado a la existencia al hombre hecho a su imagen y semejanza. Este don encuentra su plena realización en la donación sin reservas de toda la persona humana, en espíritu de amor nupcial a Cristo, y con Cristo, a todos aquellos a los que El envía, hombres o mujeres que se han consagrado totalmente a El según los consejos evangélicos" (134). No se entrega la vida a Cristo "a prueba". Además es El quien toma la iniciativa de pedirnosla. Los religiosos dan testimonio de que esto es posible, gracias ante todo a la fidelidad de Dios, y de que hace libre y feliz a la persona, si el don se renueva cada día.

56. La profesión perpetua supone una preparación prolongada y un aprendizaje perseverante. Ello justifica el que la Iglesia la haga preceder de un período de profesión temporal. "Aunque tengan el carácter de una prueba por el hecho de ser temporales, la emisión de los primeros votos hace ya al que los emite realmente partícipe de la consagración propia del estado religioso" (135). Este tiempo de profesión temporal tiene, pues, por objeto consolidar la fidelidad de los jóvenes, profesas y profesos, independientemente de las satisfacciones con las cuales la vida cotidiana "en seguimiento de Cristo" pueda o no gratificarles. La celebración litúrgica distinguirá con cuidado la profesión perpetua de la profesión temporal que debe celebrarse "sin ninguna solemnidad particular" (136). Mientras que la profesión perpetua se realizará "con la solemnidad que se desee y con la presencia de los religiosos y del pueblo" (137), porque "ella es el signo de la unión indisoluble de Cristo con la Iglesia su esposa" (cf. *Lumen gentium*, 44) (138).

57. Se observarán cuidadosamente todas las disposiciones del derecho referentes a las condiciones de validez y a los vencimientos de la profesión temporal y perpetua (139).

C) LA FORMACIÓN DE LOS PROFESOS TEMPORALES

Lo que prescribe la Iglesia

58. Tratándose de la formación de los profesos temporales, la Iglesia prescribe

134) Juan Pablo II en Madrid, el 2 de noviembre de 1962: AAS 75 (1983) 271.

135) *Renovationis causam*, 7; nota 7 introducción.

136) *Ordo professionis religiosae* 5; cf. nota 134.

137) *Ib.*, 6.

138) *Ib.*

139) Cf. cc. 655 a 658.

que "después de la primera profesión, la formación de todos los miembros debe continuar en cada instituto, para que vivan con mayor plenitud la vida propia de éste y cumplan mejor su misión. Por tanto, el derecho propio debe determinar el plan de esta formación y su duración, atendiendo a las necesidades de la Iglesia y a las circunstancias de los hombres y de los tiempos, tal como exigen el fin y carácter del instituto" (140).

"La formación ha de ser sistemática, acomodada a la capacidad de los miembros, espiritual y apostólica, doctrinal y a la vez práctica, incluyendo también, si es oportuno, la obtención de los títulos pertinentes, tanto eclesiásticos como civiles. Durante el tiempo dedicado a esta formación no se confía a los miembros funciones y trabajos que la impidan" (141).

Significado y exigencias de esta etapa

59. La primera profesión inaugura una nueva fase de la formación que se beneficia del dinamismo y de la estabilidad que nacen de la profesión. Se trata, para el religioso, de recoger los frutos de las etapas precedentes y de continuar su propio crecimiento humano y espiritual por la práctica animosa de aquello a lo que se ha comprometido.

Mantener el impulso espiritual dado por la etapa precedente es tanto más necesario cuanto que, en los institutos dedicados al apostolado, el paso a un estilo de vida más abierto y a actividades muy absorbentes comporta a menudo riesgos de desorientación y de aridez. En los institutos dedicados a la contemplación serían más bien de rutina, de decaimiento y de pereza espiritual. Jesús educó a sus discípulos a través de las crisis que sufrieron. Por anuncios sucesivos de la Pasión, los preparó a convertirse en discípulos más auténticos (142). La pedagogía de esta etapa apunta, pues, a permitir al joven religioso caminar verdaderamente a través de toda su experiencia, según una unidad de perspectiva y de vida, la de su propia vocación en este momento de su existencia, en la perspectiva de la profesión perpetua.

El contenido y los medios de la formación

60. El instituto tiene la grave responsabilidad de prever la organización y la duración de esta fase de la formación y de ofrecer al joven religioso las condiciones favorables, para un crecimiento real en la donación al Señor. Le ofrecerá ante todo una vigorosa comunidad formadora y la presencia de educadores competentes. Efectivamente, en este nivel de la formación y contrariamente a lo que se dijo a propósito del noviciado (cf. n. 47) es preferible una comunidad más numerosa, bien provista de medios de formación y bien acompañada, que una comunidad pequeña que corre el riesgo de verse desprovista de verdaderos formadores. Como a lo largo de toda la vida religiosa, el religioso debe esforzarse en comprender mejor prácticamente la importancia de la vida comunitaria según la vocación propia del instituto, en aceptar el realismo de esta vida y en asumir sus condiciones de progreso, en respetar a los otros en su diferencia y en sentirse responsable en el seno de dicha

140) C. 659, 1 y 2.

141) C. 660, 1 y 2.

142) Cf. *Mc* 8, 31-37; 9, 31-32; 10, 32-34.

comunidad. Los superiores designarán especialmente un responsable de la formación de los profesos temporales, que prolongue en este nivel y de modo específico la misión del maestro de novicios. Esta formación durará por lo menos 3 años

61. Las proposiciones de programas que van a continuación tienen valor indicativo y decididamente apuntan alto, dada la necesidad de formar religiosas y religiosos a la altura de las expectativas y de las necesidades del mundo contemporáneo. Corresponde a los institutos y a los formadores y formadoras proceder a las adaptaciones que imponen las personas, los tiempos y los lugares.

En el programa de estudios, debe figurar en puesto importante la teología bíblica, dogmática, espiritual y pastoral y, en particular, la profundización doctrinal de la vida consagrada y del carisma del instituto. El establecimiento de este programa y su ejecución deberá respetar la unidad interna de la enseñanza y la armonización de las diversas disciplinas. Los religiosos deben tener conciencia de que aprenden una sola ciencia: la ciencia de la fe y del Evangelio. A este respecto, se evitará la diversidad y acumulación de disciplinas y cursos. Además, por respeto, a las personas, no se introducirá prematuramente a los religiosos en una problemática exageradamente crítica, si ellos no han recorrido todavía el camino necesario para abordarla serenamente.

Se tendrá cuidado de dar, de manera adaptada, una formación filosófica de base que permita adquirir un conocimiento de Dios y una visión cristiana del mundo en estrecha conexión con las cuestiones debatidas en nuestro tiempo, que haga resaltar la armonía que existe entre el saber de la razón y el de la fe para la búsqueda de la única verdad. En estas condiciones, los religiosos se defenderán de las tentaciones, siempre al acecho, de un racionalismo crítico por un lado, del pietismo y el fundamentalismo por otro.

El programa de los estudios teológicos debe estar planificado con equilibrio y las diferentes partes estarán bien articuladas para que resalte la "jerarquía" de las verdades de la doctrina católica en razón de su diferente relación con los fundamentos de la fe cristiana (143). El planteamiento de este programa podrá inspirarse, adaptándolas, en las indicaciones dadas por la Congregación para la Educación Católica para la formación de los candidatos al ministerio presbiteral (144), aunque teniendo cuidado de no omitir nada que pueda ayudar a una buena comprensión eclesial de la fe y de la vida cristiana: historia, liturgia, derecho canónico, etc.

62. En fin, la madurez del religioso requiere, en esta etapa, un compromiso apostólico y una participación progresiva en experiencias eclesiales y sociales, en la línea del carisma de su instituto y teniendo en cuenta sus aptitudes y aspiraciones personales. Tratándose de estas experiencias, las religiosas y los religiosos recordarán que ellos no son prioritariamente agentes pastorales ni en el período de formación inicial ni después, y que su compromiso en un servicio eclesial y sobre todo social, se tiene que someter necesariamente a criterios de discernimiento (cf. n. 18).

143) *Unitatis redintegratio*, 11.

144) *Ratio institutionis*, núms. 70 a 81 y nota 148; 90-93; *Enchiridion Vaticanum*, 3, 1103.

63. Aunque los superiores sean designados justamente como "maestros espirituales según el proyecto evangélico de su instituto" (145), los religiosos deben tener a su disposición para el fuero interno, incluso no sacramental, lo que se ha convenido en llamar un director o consejero espiritual. "Siguiendo la tradición de los primeros padres del desierto y de todos los grandes fundadores, los institutos religiosos tienen miembros particularmente cualificados y designados para ayudar a sus hermanos en este campo. Su papel varía según la etapa alcanzada por el religioso, pero su responsabilidad esencial consiste en el discernimiento de la acción de Dios, la conducción del religioso en las vías divinas y la alimentación de la vida con una doctrina sólida y con la práctica de la oración. Especialmente en las primeras etapas, será necesario evaluar el camino ya recorrido" (146).

Esta dirección espiritual, que "no podrá ser reemplazada por medios psicopedagógicos" (147), y para la cual el Concilio reclama una "justa libertad" (148), deberá pues ser "favorecida por la disponibilidad de personas competentes y cualificadas" (149).

Estas disposiciones, indicadas especialmente para esta etapa de la formación de los religiosos, sirven para todo el resto de su vida. En las comunidades religiosas, sobre todo aquellas que reúnen un gran número de miembros y especialmente allí donde hay profesos temporales, es necesario que al menos un religioso sea designado oficialmente para el acompañamiento o consejo espiritual de sus hermanos.

64. Varios institutos prevén antes de la profesión perpetua, un período de preparación más intensa retirándose de las ocupaciones habituales. Esta costumbre merece ser fomentada y extendida.

65. Si, como está previsto en el derecho, jóvenes profesos son enviados a estudios por su superior (150), "estos estudios serán emprendidos no para una realización mal entendida que lleve al logro de fines individuales, sino para la satisfacción de las exigencias apostólicas de la familia religiosa en armonía con las necesidades de la Iglesia" (151). El desarrollo de estos estudios y la preparación de los diplomas han de estar, a juicio de los superiores mayores y de los responsables de formación, convenientemente armonizados con el resto del programa previsto para esta etapa formativa.

D) LA FORMACION PERMANENTE DE LOS PROFESOS DE VOTOS PERPETUOS

66. "Los religiosos continuarán diligentemente su formación espiritual, doctrinal y práctica durante toda la vida: los superiores han de proporcionarles medios y tiempo necesario para ello" (152). "Cada instituto religioso tiene, pues, la tarea de proyectar y de realizar un programa de formación permanente adecuado para todos sus miembros. Un programa que tiende no solamente a la formación de la in-

145) *Mutuae relationes*, 13 a; cf. nota 8 introducción.

146) *EE*, 11, 47; cf. nota 10 introducción.

147) *DCVR* II, 11; cf. nota 9 introducción.

148) *Perfectae caritatis*, 14; cf. también c. 630.

149) *DCVR* II, 11; cf. nota 9 introducción.

150) Cf. c. 660, 1.

151) *Mutuae relationes*, 26; cf. nota 8 introducción.

152) C. 661.