

## **La recepció del Concili Vaticà II en l'Església en complir-se els quaranta anys del seu acabament segons Benet XVI**

Santiago M. Amer Pol

*En el discurs que Benet XVI adreçà a la Cúria Romana per l'intercanvi de felicitacions nadalenques el 22 de desembre de 2005, féu una extraordinària anàlisi del període postconciliar, en especial de les dificultats i tensions i de llurs causes. El presentam aquí, traduït directament del text italià, amb alguns comentaris propis. Aquests van inserits en el mateix text d'aquell sant pare precedits de numeració aràbiga.*

El darrer esdeveniment d'aquest any sobre el qual voldria fixar-me en aquesta ocasió és la celebració de la conclusió del Concili Vaticà II fa quaranta anys. Tal commemoració suscita la pregunta: quin ha estat el resultat del Concili? Ha estat rebut de manera justa? Quines coses, en la recepció del Concili, han estat bones, quines insuficients o esbiaixades? Quines resten encara per fer? No pot negar ningú que, en gran part de l'Església, la recepció del Concili s'hi ha desenvolupat d'una manera més tost difícil, fins i tot no volent aplicar a tot quant ha succeït en aquests anys la descripció que el gran doctor de l'Església sant Basili fa de la situació de l'Església després del Concili de Nicea: la compara amb una batalla naval en el fosc de la tempesta, dient entre altres coses: "El crit escanyat dels qui per la discòrdia s'alçaven l'un contra l'altre, les xerrameques incomprensibles, la remor confusa dels clamors ininterromputs, han omplit de llavors ençà quasi tota l'Església falsejant, per defecte o per excés, la recta doctrina de la fe..." (*De Spiritu Sancto*, XXX, 77; PG 32, 213 A; Sch 17bis, pàg. 254).

No volem aplicar pròpiament aquesta descripció dramàtica a la situació del postconcili, però *encara quelcom de tot quant ha passat s'hi reflecteix*. Sorgeix la pregunta: per què la recepció del Concili, en grans parts de l'Església, fins ara s'ha desenvolupat d'una manera tan difícil? I doncs bé, tot depèn de la justa interpretació del Concili o –com diríem avui– de la seva justa hermenèutica, de la precisa clau de lectura i d'aplicació. Els problemes de la recepció han nascut del fet que dues hermenèutiques contràries s'han trobat en la confrontació i han lluitat entre si. Una ha causat confusió, l'altra, silenciosament però de cada vegada més visiblement, ha portat i porta fruits. D'una part existeix una interpretació que voldria anomenar “hermenèutica de la discontinuïtat i de la ruptura”; aqueixa no rarament s'ha pogut valer de la simpatia dels mitjans de comunicació de masses, i fins i tot d'una part de la teologia moderna.

De l'altra part hi ha l'”hermenèutica de la reforma”, de la renovació en la continuïtat de l'únic subjecte-Església que el Senyor ens ha donat; és un subjecte que creix en el temps i es desenvolupa, restant, però, sempre el mateix, únic subjecte del Poble de Déu en camí. L'hermenèutica de la discontinuïtat s'arrisca a acabar en una ruptura entre l'Església preconiliar i l'Església postconiliar. Aqueixa hermenèutica assegura que els textos del Concili com a tals no serien encara la vertadera expressió de l'esperit del Concili. Serien els resultats de compromisos en els quals, per aconseguir la unanimitat, s'hi han hagut d'arrossegar i reconfirmar moltes coses velles ja inútils. No en aquests compromisos, emperò, s'hi revelaria l'esperit vertader del Concili, sinó al contrari en els salts vers el nou que són implícits en els textos: sols aqueixos representarien el vertader esperit del Concili, i partint-ne i en conformitat amb aquests caldria anar endavant.

Precisament perquè els textos reflectirien només de manera imperfecta el vertader esperit del Concili i la seva novetat, seria necessari anar coratjosament més enllà dels textos, fent espai

a la novetat en la qual s'expressaria la intenció més profunda, si bé encara no expressa, del Concili. En una paraula: caldria seguir no els textos del Concili, sinó el seu esperit. De tal manera, òbviament, queda un ample marge per a la pregunta sobre com s'ha de definir aquest esperit i, en conseqüència, es concedeix espai a qualsevol invenció. Amb això, emperò, s'entén malament de rel la naturalesa d'un Concili com a tal. D'aquesta manera, és considerat com una espècie d'Assemblea Constituent, que elimina una constitució vella i en crea una de nova.

1) *Fins i tot en una Constituent pròpiament dita, és una regla elemental de prudència humana evitar la psicosi de la ruptura total amb el passat (cf. Pius XII. Carta Ben volentieri davant la Constituent italiana de 1946, citat per José Luis Gutiérrez García. Introducció a la doctrina social de la Iglesia. Ed. Ariel. Barcelona, 2001, pàg. 294).*

Però la Constituent necessita un mandat i després una confirmació per part del mandant, ço és, del poble al qual la constitució ha de servir. Els pares no tenien un tal mandat i ningú no els l'havia donat mai; ningú, de la resta, no podia donar-lo, perquè la constitució essencial de l'Església ve del Senyor i ens ha estat donada a fi que nosaltres puguem assolir la vida eterna i, partint d'aquesta perspectiva, estiguem en condició d'il·luminar també la vida en el temps i el temps mateix. *Els Bisbes, mitjançant el sagrament que han rebut, són fiduciaris del do del Senyor. Són "administradors dels misteris de Déu (1C 4, 1); i com a tals han de ser trobats "feels i prudents" (cf. Lc 12, 41-48).*

Això significa que han d'administrar el do del Senyor de manera justa, a fi que no resti amagat en qualque enfony, sinó que porti fruit i el Senyor pugui dir al final a l'administrador: "Ja que has estat feel en poc, et donaré autoritat en molt" (cf. Mt 25, 14-30; Lc 19, 11-27). En aquestes paràboles evangèliques s'expressa la

dinàmica de la fidelitat, que interessa en el servei del Senyor, i en això es fa també evident que en un Concili dinàmica i fidelitat han d'esdevenir una sola cosa.

A l'hermenèutica de la discontinuïtat s'oposa l'hermenèutica de la reforma, com la presentaren primer el papa Joan XXIII en el seu discurs d'obertura del Concili l'11 d'octubre de 1962 i llavors el papa Pau VI en el discurs de conclusió del 7 de desembre de 1965. Voldria aquí citar només les paraules prou notables de Joan XXIII, en les quals aquesta hermenèutica és expressada inequívocament quan diu que el Concili “vol transmetre pura i íntegra la doctrina, sense atenuacions o mescles” i continua: “El nostre deure no és tan sols de custodiar aquest tresor preciós, com si ens preocupàssim únicament de l'antiguitat, sinó de dedicar-nos amb decidida voluntat i sens temor a aquella obra, que la nostra edat exigeix... És necessari que aquesta doctrina certa i immutable, que ha de ser feelment respectada, sia aprofundida i presentada de manera que correspongui a les exigències del nostre temps. Una cosa és en efecte el depòsit de la fe, ço és les veritats contingudes en la nostra veneranda doctrina, i una altra cosa és la manera amb la qual aqueixes són enunciades, conservant de tota manera el mateix sentit i el mateix abast (*S. Oec. Conc. Vat. II Constitutiones Decreta Declarationes*, 1974, pàg. 863-865).

És clar que aquest intent d'expressar d'una manera nova una determinada veritat exigeix una nova reflexió sobre aqueixa i *una nova relació vital amb la mateixa veritat; és clar, no obstant això, que la nova paraula només pot madurar si neix d'una comprensió conscient de la veritat expressa i que, d'altra banda, la reflexió sobre la fe exigeix encara que es visqui aquesta fe*. En aquest sentit el programa proposat pel papa Joan XXIII era extremadament exigent, tal com és exigent la síntesi de fidelitat i dinàmica. Però onsevulla aquesta interpretació ha estat l'orientació que ha guiat la recepció del Concili, hi ha crescut una nova vida i hi han madurat fruits nous. Quaranta anys després del Concili podem constatar

que allò positiu és més gran i més viu del que podia aparèixer en l'agitació dels anys entorn de 1968.

*2) Precisament aquell any i en el seu entorn sorgiren alguns dels moviments que després s'han fet conèixer amb més fruits, empena evangelitzadora, projecció internacional, avantguarda en la missió i fidelitat a l'Església. I quan, d'altra banda, va començar, per desgràcia, el fenomen de la contestació organitzada al magisteri.*

Avui veiem que la bona llavor, fins i tot desenvolupant-se lentament, encara creix, i creix també així la nostra profunda gratitud per l'obra sorgida del Concili. Pau VI, en el seu discurs per la conclusió del Concili, indicà encara després una motivació específica per la qual una hermenèutica de la discontinuïtat podria semblar convincent. En les grans disputes sobre l'home, que caracteritzen el temps modern, el Concili s'havia de dedicar de manera particular al tema de l'antropologia. S'havia d'interrogar sobre la relació entre l'Església i la seva fe, per una part, i l'home i el món d'avui, per l'altra (ibíd., pàg. 1066, seg.).

La qüestió esdevé encara més clara, si en lloc del terme genèric de "món d'avui", en triam un altre de més precís: el Concili havia de determinar d'una manera nova la relació entre l'Església i l'edat moderna. Aquesta relació havia tingut un inici molt problemàtic amb el procés a Galileu. I s'havia desfet totalment en peces quan Kant definí la "religió dins la pura raó" i quan, en la fase radical de la revolució francesa, es difongué una imatge de l'Estat i de l'home que pràcticament no volia concedir cap espai a l'Església i a la fe. L'encontrada de la fe de l'Església amb un liberalisme radical i també amb ciències naturals que pretenien abraçar amb llurs coneixences tota la realitat fins als seus confins, proposant-se superbament de tornar supèrflua la "hipòtesi Déu", havia provocat en el vuit-cents, sota Pius IX, de part de l'Església aspres i radicals condemnes de tal esperit de l'edat moderna.

3) *La primera fase de la revolució francesa estigué caracteritzada en l'aspecte religiós per una radicalització del sistema absolutista d'Església intervinguda per l'Estat (Constitution civil du clergé), denunciat per Pius VI (Quod aliquantum), citat pel Catecisme de l'Església Catòlica en el número 2109. Cal notar que en el Syllabus les intromissions absolutistes es condemnen en termes de valor permanent, amb consciència, per tant, que poden ser comeses per sistemes polítics aparentment contraris i contradictoris entre si.*

Des d'aquí, aparentment no hi havia cap àmbit obert per a una entesa positiva i fructuosa, i eren, per tant, dràstics els rebuigs des de la part dels qui se sentien els representants de l'edat moderna. Encara en el temps que l'edat moderna havia conegut desenvolupaments. Ens n'adonàvem que la revolució americana havia ofert un model d'Estat modern divers del teoritzat des de les tendències radicals sorgides en la segona fase de la revolució francesa. Les ciències naturals començaven, d'una manera sempre més clara, a reflectir el propi límit, imposat pel propi mètode, que, fins i tot realitzant coses grandioses, no estava en grau encara de comprendre la globalitat de la realitat. Així, totes dues parts començaven progressivament a obrir-se l'una a l'altra.

En el període entre les dues guerres mundials i encara més després de la segona guerra mundial, homes d'Estat catòlics havien demostrat que pot existir un Estat modern laic, que no és encara neutre respecte dels valors, sinó que viu tocant encara les grans fonts ètiques obertes pel cristianisme. La doctrina social catòlica, contínuament desenvolupada, esdevenia un model important entre el liberalisme radical i la teoria marxista de l'Estat. Les ciències naturals, que sense reserva feien professió d'un mètode propi al qual Déu no tenia accés, s'adonaven sempre més clarament que aquest mètode no comprenia la totalitat de la realitat i obrien així novament les portes a Déu, sabent que la realitat és molt més gran que el mètode naturalista i que el que aquest pot abraçar.

4) *Respecte al manteniment de la menció expressa al cristianisme com a origen de les fonts ètiques del bé comú en la política europea i a un desenvolupament, per tant, en plena fidelitat a l'essència de la doctrina tradicional i a les exigències del món actual, vegeu Ratzinger, J. Iglesia, ecumenismo y política. BAC. Madrid, 1987 (orig. Kirche, Ökumene und Politik), pàg. 223-258, especialment en les tesis o conclusions finals. També en els números 44-47 de l'encíclica de Joan Pau II Centesimus annus, en què parteix del ràdiomissatge de Pius XII de 1944 per a analitzar la democràcia moderna i els seus desafiaments morals i religiosos, a més de citar les afirmacions de valor perenne del magisteri del segle XIX. Tot plegat ho sintetitza Benet XVI en l'encíclica Deus caritas est, núm. 28: "L'Estat no pot imposar la religió, però ha de garantir la seva llibertat i la pau entre els seguidors de les diverses religions; l'Església, com a expressió social de la fe cristiana, per la seva banda, té la seva independència i viu la seva forma comunitària basada en la fe, que l'Estat ha de respectar. Són dues esferes distintes, però sempre en relació recíproca [...]. En aquest punt, política i fe es troben. Sens dubte, la naturalesa específica de la fe és la relació amb el Déu viu, una trobada que ens obre nous horitzons molt més enllà de l'àmbit propi de la raó. Però, al mateix temps, és una força purificadora per a la raó mateixa. En partir de la perspectiva de Déu, l'allibera de la seva ceguesa i l'ajuda així a ser millor ella mateixa. La fe permet a la raó exercir de la millor manera la seva tasca i veure més clar el que li és propi. En aquest punt se situa la doctrina social catòlica: no pretén atorgar a l'Església un poder sobre l'Estat. Tampoc no vol imposar als que no comparteixen la fe les seves pròpies perspectives i maneres de comportament. Desitja simplement contribuir a la purificació de la raó i aportar la seva pròpia ajuda perquè el que és just, aquí i ara, pugui ser reconegut i després posat també en pràctica.*

*"La doctrina social de l'Església argumenta des de la raó i el dret natural, és a dir, a partir del que és conforme a la naturalesa de tot ser humà. I sap que no és tasca de l'Església el que ella mateixa*



*faci valer políticament aquesta doctrina: vol servir a la formació de les consciències en la política i contribuir que creixi la percepció de les vertaderes exigències de la justícia i, al mateix temps, la disponibilitat per actuar-hi d'acord, encara que això estigués en contrast amb situacions d'interessos personals. Això significa que la construcció d'un ordre social i estatal just, mitjançant el qual es dona a cadascú el que li correspon, és una tasca fonamental que ha d'afrontar novament cada generació. Tractant-se d'un quefer polític, això no pot ser una tasca immediata de l'Església. Però, com que al mateix temps és una tasca humana primària, l'Església té el deure d'oferir, mitjançant la purificació de la raó i la formació ètica, la seva contribució específica perquè les exigències de la justícia siguin comprensiblement i políticament realitzables.”*

Es podria dir que s'havien format tres cercles de preguntes, que ara, a l'hora del Vaticà II, esperaven una resposta. Abans de tot calia definir d'una manera nova la relació entre la fe i les ciències modernes; això comprenia no solament les ciències naturals, sinó també la ciència històrica, perquè, en una certa escola, el mètode historicocrític reclamava per a si la darrera paraula en la interpretació de la Bíblia i, prenent la plena exclusivitat per la seva comprensió de les Sagrades Escriptures, s'oposava en punts importants a la interpretació que la fe de l'Església havia elaborat. En segon lloc, s'havia de definir d'una manera nova la relació entre Església i Estat modern, que concedia espai a ciutadans de diverses religions i ideologies, comportant-se vers aquestes religions d'una manera imparcial i assumint simplement la responsabilitat per una convivència ordenada i tolerant entre els ciutadans i per llur llibertat d'exercir la pròpia religió.

Això, en tercer lloc, estava lligat de manera més general el problema de la tolerància religiosa –una qüestió que reclamava una nova definició de la relació entre fe cristiana i religions del món. En particular, enfront dels recents crims del règim nacionalsocialista i, en general, en una mirada retrospectiva a



una llarga història difícil, calia avaluar i definir de manera nova la relació entre l'Església i la fe d'Israel.

Són tots temes de gran abast –eren els grans temes de la segona part del Concili– sobre els quals no és possible pronunciar-se més amplament en aquest context. És clar que en tots aquests sectors, que en llur conjunt formen un únic problema, podia emergir qualque forma de discontinuïtat i que, en un cert sentit, s'hi havia manifestat de fet una discontinuïtat, en la qual encara, fetes les diverses distincions entre les concretes situacions històriques i llurs exigències, resultava no abandonada la continuïtat en els principis –fet aquest que fàcilment fuig a la primera percepció. És pròpiament en aquest conjunt de continuïtat i discontinuïtat a nivells diversos que consisteix la naturalesa de la verdadera reforma.

En aquest procés de novetat en la continuïtat hem d'aprendre de bon començament a entendre més concretament que les decisions de l'Església que es refereixen a coses contingents –per exemple, certes formes concretes de liberalisme o d'interpretacions liberals de la Bíblia– han de ser necessàriament elles mateixes contingents, perquè es refereixen a una determinada realitat mudable en si mateixa. Calia aprendre a reconèixer que, en tals decisions, només els principis expressen l'aspecte durador, restant en el fons i motivant la decisió des de dedins. No són, en canvi, igualment permanents les formes concretes, que depenen de la situació històrica i poden, per tant, estar subjectes a canvis.

Així les decisions de fons poden restar vàlides mentre les formes de llur aplicació a contextos nous poden canviar. Així, per exemple, si la llibertat de religió és considerada com a expressió de la incapacitat de l'home de trobar la veritat i en conseqüència esdevé canonització del relativisme, aleshores aquella, d'una necessitat social i històrica, és elevada de manera impròpia al nivell metafísic

i així privada del seu vertader sentit, amb la conseqüència de no poder ser acceptada per aquell qui creu que l'home és capaç de conèixer la veritat de Déu i, des de la base de la dignitat interna de la veritat, és lligat a tal coneixença. Una cosa completament diversa és considerar la llibertat de religió com una necessitat que deriva de la convivència humana, així com una conseqüència intrínseca de la veritat, que no pot ser imposada des de l'exterior, sinó que ha de ser feta pròpia per l'home només mitjançant el procés del convenciment.

5) *N'és conscient el mateix magisteri en promulgar les decisions, de referir-se a situacions històriques o doctrines concretes amb unes característiques. Així, per exemple, el Syllabus, apèndix de l'encíclica Quanta cura de Pius IX, en el darrer apartat (X) es refereix al "liberalismum hodiernum" (liberalisme actual) (Dz 2977), cosa que no fa en la resta d'apartats (sobre el panteisme, el racionalisme i el naturalisme absoluts o moderats, el matrimoni, l'ètica natural i cristiana, la llibertat de l'Església, etc.), en què té consciència d'expressar una doctrina de validesa perenne. El fet històric contingent seria el dels límits de la llibertat religiosa o tolerància (Benet XVI lliga clarament els dos termes si no els fa sinònims)<sup>1</sup> en l'àmbit civil i social (com diu el mateix Concili), (no convé el culte públic de qualsevol religió no catòlica en països catòlics ni de qualsevol culte en termes absoluts) (Dz 2978, 2979), en el qual salva sempre el respecte de les consciències. En aquest sentit, vegeu també com cita la Quanta cura el Catecisme de l'Església Catòlica, núm. 2109. Sobre els límits a la llibertat religiosa en la Declaració conciliar Dignitatis humanae, els constitueix l'orde moral objectiu, part integrant i fonamental del bé comú i de l'orde públic, àdhuc en qualsevol hipotètic Estat confessional (DH 6 i 7), també catòlic, per tant, enfront sempre,*

---

<sup>1</sup> Els apologistes del segle XIX usaren el terme "llibertat religiosa" en oposició al liberal de "llibertat de cultes", que parteix de la igualtat de totes les religions positives i de la indiferència davant aquestes. Així Josep Maria Quadrado es felicita que la revolució francesa de 1848 hagi respectat la llibertat religiosa i la reivindica enfront de la llibertat de cultes en discutir-se'n els primers projectes a Espanya (*Ensayos religiosos, políticos y literarios* III, Tipografia de Amengual y Muntaner, Editores, Palma, 1894, pàg. 45 i 217).

emperò, d'un concepte purament material de bé comú i d'orde públic, propi del liberalisme. *En realitat, el problema no és de límits, sinó de fonament<sup>2</sup> de la llibertat religiosa, la qual és necessària per a realitzar un deure moral personal i social, cal que no ho oblidem, de la consciència<sup>3</sup> (cf. DH 1 i passim i també Catecisme de l'Església Catòlica, núm. 2105, significativament en comentar el primer i fonamental manament, el que dona sentit a tots els altres: l'amor de Déu). És irrenunciable, per tant, la referència a Déu de qualsevol organització humana i "envers la veritable religió i l'única Església de Crist" (DH 1), almenys com a ideal, des de la família a les organitzacions internacionals, perquè si acceptàvem que en poguéssim ser indiferent o neutra, estaríem predicant la indiferència o neutralitat de tot home i de tot l'home respecte de Déu. Conclou el professor Gerardo del Pozo Abejón a la fi de la seva obra *La Iglesia y la libertad religiosa*, BAC, Madrid 2007, pàg. 268-270, fent-se eco del magisteri de sant Joan Pau II, que el reconeixement de l'Església per part de l'Estat, en una societat amplament catòlica, ha d'arribar a la confessió d'aquella per part de l'Estat en forma teòrica o pràctica, segons les exigències que la tutela del bé comú faci més convenient, ja que no renunciarà a il·luminar totes les coses en Crist des de la doctrina de l'Església. Per a una visió coetània d'aquest punt del Syllabus des d'un*

---

2 Seguint la "doctrina tradicional catòlica", que el Concili Vaticà II vol mantenir "ben ferma" (DH 1), segons la rotunda afirmació que encapçala l'esmentada *Declaració* i que no pot deixar-se honradament de banda a l'hora d'interpretar-la, podríem resumir que la llibertat religiosa seria la d'abraçar, professar i practicar lliurement la fe catòlica, sense prohibicions ni interferències ni imposicions a ningú per part de l'Estat. La manera de realitzar-la, mirant el bé comú del conjunt dels ciutadans, és pròpia de cada situació concreta.

3 El Servent de Déu Miquel Costa i Llobera utilitzà una expressió anàloga al "Sermón predicado en la Catedral de Mallorca en el aniversario de la Conquista, 31 de diciembre de 1890", *Obras Completas* (reedició de Selecta, Barcelona, 1947), Palma, 1994, pàg. 955: "La Iglesia de Cristo, la Iglesia Católica, es la que tiene derecho a la racional sumisión de los individuos y de las sociedades en todo el linaje humano." La utilitza idèntica a la de la Declaració del Concili Vaticà II el teòleg jesuïta del segle XIX Henri Ramière a la introducció de l'obra que Josep Morgades i Gili, aleshores penitencier de Barcelona, traduí en castellà i edità (1875) a la ciutat dels comtes reis amb el títol *La Soberanía Social de Jesucristo*, Librería de la Viuda e Hijos de J. Subirana (en francès *Les doctrines romaines sur le Liberalisme envisagées dans les rapports avec les besoins des sociétés modernes*). En aquest interessantíssim estudi, aprovat pel beat Pius IX, sobre les tendències de la societat moderna en relació amb la religió, fet seguint de prop *La Democratie en Amérique* d'Alexis de Tocqueville, reivindica també el P. Ramière la genuïna llibertat religiosa enfront de la de cultes ("l'Estat no té mai dret de violentar les consciències"), basada en la protesta del beat Innocenci XI contra les violències de Lluís XIV amb els hugonots.

*context europeu en minoria catòlica, és molt útil el testimoni del beat cardenal Joan Enric Newman (Carta al Duque de Norfolk –orig. A Letter Addressed to His grace the Duke of Norfolk... Londres, 1874–, Rialp. Madrid, 1996). Diu concretament (pàg. 87 i 88) que no se li ocrorreria exigir manifestacions públiques de culte catòlic en la societat anglesa del seu temps, perquè implicarien una desmesurada protecció policial (no en parlem, encara ara, en països musulmans, de vegades sense el més mínim respecte a les consciències!). El mateix gran teòleg, inaugurador d'importants corrents teològics actuals, va defensar sempre la confessionalitat anglicana, ja que suposava –deia–, almenys mentre la presència catòlica no fos més nombrosa i organitzada, la garantia del coneixement d'aspectes bàsics del cristianisme per part de la societat anglesa en general (cf. Apologia “pro vita sua” –orig. anglès amb el mateix títol en llatí. 1864–, col. Clàssics del Cristianisme. DIGEC. Barcelona, 1989, nota extensa E, pàg. 341. És així encara avui?).<sup>4</sup> Pel que fa a l'evolució de les societats respecte de manifestacions públiques de cultes estranys, notem que ja el 1908 hi pogué haver a Londres un Congrés Eucarístic Internacional, amb la consegüent processó i benedicció públiques del Santíssim.*

*Ja hem vist, per altra part, amb l'encíclica Deus caritas est anteriorment citada, com realment la missió de l'Estat és reconèixer la societat en l'aspecte religiós, igual que ho fa, o ho ha de fer, amb el matrimoni, la família, el municipi, les minories nacionals, possibles entitats prèvies, etc., i l'estructura pròpia de l'Església com a volguda per Déu (basada en la fe) (cf. DCE, núm. citat i Compendi de la Doctrina Social de l'Església, núm. 157 i 421-427, Claret. Barcelona, 2006). Vegem-ne exemples en algunes constitucions actuals. Constitució federal argentina (1994): “Los representantes del pueblo de la Nación Argentina reunidos en Congreso General Constituyente por voluntad de las provincias que la componen, en cumplimiento de pactos preexistentes [...], invocando la protección de Dios, fuente de toda razón y justicia [...]. Artículo 2º. El Gobierno federal sostiene el culto católico*

---

<sup>4</sup> Pensem que ho pot ser a la Grècia actual amb la confessionalitat ortodoxa.

*apostólico romano.” Constitució de l'Estat federat de la Província de Córdoba (1987), article 6: “La Provincia de Córdoba, de acuerdo con su tradición cultural, reconoce y garantiza a la Iglesia Católica Apostólica Romana el libre y público ejercicio de su culto. Las relaciones entre ésta y el Estado se basan en los principios de autonomía y cooperación. Igualmente garantiza a los demás cultos su libre y público ejercicio, sin más limitaciones que las que prescriben la moral, las buenas costumbres y el orden público.”<sup>5</sup>*

*En l'altre exemple esmentat, tenim per una part les sentències de l'encíclica Pascendi dominici gregis i el decret Lamentabili de Pius X (1907), en el que toca la inspiració i interpretació de l'Escriptura, i les respostes a qüestions concretes de la Pontifícia Comissió Bíblica, més contingents per la seva mateixa naturalesa. En aquest aspecte és prou il·lustrativa la ponència del cardenal J. Ratzinger del 2 de maig de 2003 (agència digital de notícies Zenit, secció documenti) com a president de la Pontifícia Comissió Bíblica en el seu centenari: a pesar de la contingència d'algunes respostes sobre qüestions purament històriques, tenen el valor permanent d'advertir que no es pot sotmetre l'Escriptura a un mètode humà que, naturalment, té les pròpies limitacions i pressuposa una hermenèutica i, molt sovint, també una ideologia determinades.*

El Concili Vaticà II, reconeixent i fent seu amb la Declaració sobre la llibertat religiosa (*decret a l'original, ndt*) un principi essencial de l'Estat modern, ha reprès novament el patrimoni més profund de l'Església. Aquesta pot estar certa de trobar-se en això en plena sintonia amb l'ensenyament de Jesús mateix (cf. Mt 22, 21), com també amb l'Església dels màrtirs, amb els màrtirs de tots els temps. L'Església antiga, amb naturalitat, pregava pels emperadors i pels responsables polítics considerant-ho un deure

---

<sup>5</sup> La Constitució espanyola vigent (1978) afirma a l'article 16.3, encara que negui la confessionalitat, que els poders públics tindran en compte les creences de la societat i estableix explícitament la cooperació amb l'Església Catòlica, entre les altres confessions.

seu (cf. 1Tm 2, 2); emperò, mentre pregava pels emperadors, refusà d'adorar-los, i amb això rebutjà clarament la religió d'Estat. Els màrtirs de l'Església primitiva moriren per llur fe en aquell Déu que s'havia revelat en Jesucrist, i així mateix foren morts també per la llibertat de consciència i per la llibertat de professió de la pròpia fe -una professió que no pot ser imposada per cap Estat, sinó que només pot ser feta pròpia amb la gràcia de Déu, en la llibertat de la consciència.

6) *Sobre el testimoni dels màrtirs com a afirmació de la vertadera llibertat de consciència, en obeir en qüestions religioses una instància altra que l'estatal, Lleó XIII a l'encíclica Libertas praestantissimum de 1888, expressament citada per la Declaració Dignitatis humanae del Vaticà II (DH 2). Notem també que en les proposicions redactades en termes absoluts del Syllabus (VI, 44) (Dz 2944) hi apareix la condemna de la potestat estatal per a regular o disposar qualsevol cosa sobre la recepció de sagraments. L'Estat confessional catòlic, doncs, no podria obligar a la pràctica catòlica, ni a la professió de la mateixa fe segons que deduïm clarament de la proposició 78 (Dz 2978) i de l'explícita declaració de Lleó XIII a Immortale Dei (Dz 3177). Constatem la coincidència a efectes pràctics de dos documents del magisteri que s'han volgut presentar com a contradictoris. Ja n'hem vist abans les diferències en un mateix fil conductor (5), que es refereixen a la qüestió dels límits de la llibertat religiosa.*

*Per a la visió cristiana de la consciència, comparada amb la pròpia del liberalisme filosòfic, origen de moltes confusions, cal veure el que n'explica J. E. Newman (Carta al Duque de Norfolk, o.c., pàg. 60 i seg., especialment a la pàg. 75: "En estos tiempos para gran parte de la gente, el más genuino derecho y libertad de la conciencia consiste en hacer caso omiso de la conciencia"). Per tant, podríem concloure que, en sentit estricte, aquest és el liberalisme de valor negatiu permanent (Instrucció de la Congregació per a la Doctrina de la Fe sobre la vocació eclesial del teòleg, del 2 de maig de 1990, edició electrònica italiana), incloses evidentment les*



*derives polítiques que pugui presentar i que condueixen al laïcisme, imposició de l'ateisme social a través del relativisme nihilista.*

Una Església missionera, que se sap destinada a anunciar el seu missatge a tots els pobles, ha d'apostar necessàriament per la llibertat de la fe. Ella vol transmetre el do de la veritat que existeix per a tots i assegura a l'ensem als pobles i a llurs governs de no voler destruir amb això llur identitat i llurs cultures, sinó que, al contrari, els porta una resposta que, en el més íntim, esperen –una resposta amb la qual la multiplicitat de les cultures no es perd, sinó que, en comptes d'això, creix la unitat entre els homes, i així també la pau entre els pobles.

6) *La constatació d'aquest principi en l'obra de grans sants missioners (Francesc Xavier, Pere Claver), vegeu-la recollida, per exemple, en "Homilia en l'obertura de l'Any Jubilar de la Companyia de Jesús" del Bisbe de Mallorca Jesús Murgui (BOBM, desembre 2005).*

El Concili Vaticà II, amb la nova definició de la relació entre la fe de l'Església i certs elements essencials del pensament modern, ha revisat o fins i tot corregit algunes decisions històriques, però en aquesta aparent discontinuïtat ha mantingut i aprofundit la seva naturalesa íntima i la seva vertadera identitat. L'Església és, tant abans com després del Concili, la mateixa Església una, santa, catòlica i apostòlica en camí a través dels temps; ella prossegueix "el seu pelegrinatge entre les persecucions del món i les consolacions de Déu", anunciant la mort del Senyor fins que torni (cf. *Lumen gentium*, 8).

Qui havia esperat que amb aquest "sí" fonamental a l'edat moderna totes les tensions s'aiguallassin i "l'obertura vers el món" així realitzada transformàs tot en pura harmonia, havia infravalorat la perillosa fragilitat de la naturalesa humana, que en tots els períodes de la història i en tota constel·lació històrica



és una amenaça per al camí de l'home. Aquests perills, amb les noves possibilitats i amb el nou poder de l'home sobre la matèria i sobre si mateix, no han desaparegut, sinó que assumeixen noves dimensions: una mirada a la història actual ho demostra clarament. També en el nostre temps l'Església resta un "signe de contradicció" (Lc 2, 34) –no sense motiu el papa Joan Pau II, encara cardenal, havia donat aquest títol als Exercicis Espirituals predicats el 1976 al papa Pau VI i a la Cúria Romana. No podia ser intenció del Concili abolir aquesta contradicció de l'Evangelí en la confrontació dels perills i dels errors de l'home.

Era, en comptes d'això, la seva intenció decantar contradiccions errònies o supèrflues per presentar a aquest món nostre l'exigència de l'Evangelí en tota la seva grandesa i puresa. El pas fet pel Concili vers l'edat moderna, que d'una manera prou imprecisa ha estat presentat com "obertura cap al món", pertany en definitiva al perenne problema de la relació entre fe i raó, que es presenta sempre en formes noves. La situació que el Concili havia d'afrontar és sens dubte comparable als esdeveniments d'èpoques precedents. Sant Pere, a la primera carta, havia exhortat els cristians a ser sempre promptes a donar resposta (*apologia*) a qualsevol que els hagués demanat el *logos*, la raó de llur fe (cf. 3, 15). Això significa que la fe bíblica havia d'entrar en discussió i en relació amb la cultura grega i aprendre a reconèixer mitjançant la interpretació la línia de distinció, però també el contacte i l'afinitat, entre aquelles en l'única raó donada per Déu.

Quan al segle XIII, mitjançant filòsofs hebreus i àrabs, el pensament aristotèlic entrà en contacte amb la cristiandat medieval formada en la tradició platònica, i fe i raó s'arriscaren a entrar en una contradicció inconciliable, fou sobretot sant Tomàs d'Aquino el mediador del nou encontre entre fe i filosofia aristotèlica, posant així la fe en una relació positiva amb la forma de raó dominant en el seu temps. La fatigosa disputa entre la raó moderna i la fe cristiana que, en un primer moment, amb el

procés a Galileu, s'havia iniciat de manera negativa, certament conegué moltes fases, però amb el Concili Vaticà II arribà l'hora en què es demanava un ample repensament.

El seu contingut, en els textos conciliars, és traçat segurament només en grans línies, però amb això s'ha determinat la direcció essencial, i així el diàleg entre raó i fe, avui particularment important, en la base del Vaticà II ha trobat la seva orientació.

Ara aquest diàleg s'ha de desenvolupar amb gran obertura mental, però també amb claredat en el discerniment dels esperits que el món amb bona raó espera pròpiament de nosaltres en aquest moment. Així podem avui amb gratitud girar la nostra mirada al Concili Vaticà II: si el llegim i rebem guiats per una justa hermenèutica, això pot ser i esdevenir sempre més una gran força per a la sempre necessària renovació de l'Església.

*7) Per al diàleg i la tensió permanent entre Església i món és prou interessant l'esquema que proposen José Rivera i José María Iraburu (Síntesis de espiritualidad católica. Edibesa. Madrid, 2003, pàg. 252). L'actitud dels cristians ha pres, en la història, i pot prendre tres actituds fonamentals:*

*– Resistents, que en definitiva depenen molt més del món que no s'ho pensen, perquè viuen una reacció visceral en el mateix sentit. Són els integristes, en l'accepció original i més pròpia, la que sorgí a Espanya amb el manifest de Ramón Nocedal el 1888: esperar d'un sistema politicoreligiós concret, en definitiva de les forces humanes, la continuïtat de l'Església i la supervivència de la religió. També entrarien aquí, segons els autors, alguns conservadorismes que s'aferren a certes formes, perquè ja han perdut el fons. Per això, com diuen els autors, els descendents o successors d'aquests solen ser ja claudicants.*

– *Claudicants o mundanitzats. Intenten fer desaparèixer el conflicte amb la cessió permanent. Ho explica molt bé Benet XVI aquí mateix amb el testimoni de Karol Wojtila. En el fons és la negació, com diu Benet XVI, del pecat original i de les seves conseqüències (de “la perillosa fragilitat de la naturalesa humana, que en tots els períodes de la història i en tota constel·lació històrica és una amenaça per al camí de l’home”) i, per tant, de la necessitat de l’oferta de la salvació de Crist. L’Església esdevindria supèrflua i es diluiria en el món com la sal fada (cf. Mt 5, 13). Només el “signe de contradicció” pot fer que els homes que vulguin “s’alcin” tot mirant-lo (cf. la profecia de Simeó a l’evangeli de St. Lluc 2, 34). No hi cap aquí tampoc l’evangelització.*

– *Victoriosos. Aquests poden practicar el diàleg “amb gran obertura mental, però també amb claredat en el discerniment dels esperits”, presidit per la caritat, amor sobrenatural de Déu i dels germans, que ha mogut el zel evangelitzador de tots els sants i que és un dels nirvis centrals del Vaticà II, com veiem en aquestes paraules de Benet XVI i encara més en les que comenten la famosa citació de la primera carta de St. Pere (“la fe bíblica havia d’entrar en discussió i en relació amb la cultura grega i aprendre a reconèixer mitjançant la interpretació la línia de distinció, però també el contacte i l’afinitat, entre aquelles en l’única raó donada per Déu”), aplicable en el principi, part damunt formes concretes com hem vist, a totes les èpoques i situacions.*

## **Bibliografia**

*L’Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* de Heinrich Denzinger i Peter Hünermann (Dz) és citat per l’edició espanyola feta des de la 38a edició alemanya per Herder SA a Barcelona l’any 2000.

*Catecisme de l'Església Catòlica*. Coeditors catalans del catecisme. Barcelona, 1993.

*Documents del Concili Vaticà II. Constitucions, decrets, declaracions*. Editorial Estela SA. Barcelona, 1966.

Les constitucions argentines foren consultades als webs oficials dels governs respectius, provincial (estatal) i federal.