

José María Iraburu

Sacralidad y Secularización

Fundación Gratis Date

Índice

Introducción

Hace veinticinco años - Lo tradicional

I Parte: lo sagrado cristiano en el mundo secular

1. Lo sagrado cristiano Una terminología ambigua - Lo sagrado natural - Lo sagrado judío - Lo sagrado cristiano - Lo sagrado en el concilio Vaticano II - Teología de lo sagrado - Espiritualidad de lo sagrado - Disciplina eclesial de lo sagrado

2. El pueblo consagrado El mundo - El siglo - El pueblo sagrado - El contraste entre lo sagrado y lo secular - Los religiosos, la vida consagrada

3. Los ministros sagrados El Orden sagrado - A imagen de Cristo, según la Escritura - A imagen de Cristo, según la tradición - A imagen de Cristo, según el Vaticano II - A imagen de los Obispos - Santidad de los sacerdotes - Santidad especialmente patente, temprana y necesaria - Santidad santificante - Respeto y amor de los fieles

II Parte Secularización de la Iglesia

1. Teología de la secularización *Secularización*, una mala palabra - Teología de la secularización - Analfabetismo del lenguaje simbólico - Negación del sagrado cristiano en cuanto tal - Tendencia de lo sagrado a la manifestación - La ocultación de lo sagrado - Secularización de sacerdotes y religiosos - Secularización de los laicos - Secularización de las obras de caridad - Secularización de la acción pastoral y misionera - Secularización de la liturgia - La secularización de todo lo cristiano

2. Trasfondo de la secularización. La conexión protestante. Nestorianismo, para empezar - Pelagianismo, para seguir - Igualitarismos y otras psicologías enfermas - Humanismo a la baja - Menosprecio de la Iglesia y de lo sagrado - Admiración por el mundo secular - Dudando de Cristo Salvador

III Parte Algunas ampliaciones

1. Historia de la figura del sacerdote Figura social del sacerdote - Edad apostólica - Epoca patristica - Edad Media - Epoca tridentina - Cuatro datos históricos ciertos - La Iglesia rechaza la secularización del sacerdote - Secularización sacerdotal sin futuro

2. El vestir de sacerdotes y religiosos. Importancia del vestido - Psicología del vestido - Teología del vestido - Normas de la Iglesia - Resistencia secularizadora - Confirmaciones del Magisterio apostólico

3. Pastoral tradicional o secularizada Otra ampliación - Lenguaje accesible - Partir de la realidad - Testimonio de vida y de palabra - Sanación sagrada de lo secular - Iglesia orante - Tradición o traición

Obras citadas

Introducción

Hace veinticinco años

Hace unos veinticinco años, en torno al 1970, es decir, poco después del concilio Vaticano II, se produjo en amplios sectores de la Iglesia un *cambio brusco* de dirección y de estilo de vida. Si antes, en las relaciones Iglesia-mundo, predominaba el *contraste*, incluso el enfrentamiento, entonces iba a inaugurarse una época nueva de *conciliación*. Si la tradición católica, por ejemplo, había dibujado al paso de los siglos una figura de sacerdote y de religioso *distinta* de los hombres seculares, se imponía ya un cambio de clave ideológica y espiritual, que diera la primacía a una *asimilación* sin miedos de la secularidad... En realidad ese cambio venía gestándose hace siglos, desde el Renacimiento y la Reforma protestante, y más concretamente desde la Ilustración, el liberalismo y el modernismo... Ahora tomó el nombre de «teología de la secularización».

Con ese nombre, por supuesto, hubo obras teológicas buenas, o al menos discutibles en sus matices o aplicaciones. Aquí yo, al referirme a la teología de la secularización o a las tendencias secularizadoras de la Iglesia y de su liturgia, de la moral y de las misiones, del sacerdocio o de la vida religiosa, etc., aludiré, como fácilmente se entenderá por el contexto, no a aquella teología de la secularización conciliable con la doctrina y la tradición de la Iglesia, sino a la que no lo es. Es como cuando se combate la teología de la liberación: no se impugna aquella que es perfectamente conforme con la doctrina social de la Iglesia, sino aquella otra que enseña *otra* doctrina social, otra *distinta*.

Por aquellos años el Magisterio apostólico, Pablo VI concretamente, enfrentó con gran energía esa tendencia *secularizadora*. Unos pocos teólogos quisieron con él reafirmar la tradición espiritual de la Iglesia, contraria a la secularización. Pero uno y otros fueron barridos por el impulso que entonces se consideraba como *renovador*. No había entonces *posibilidad psicológica* para una evaluación crítica de la secularización, ni para una reflexión serena sobre la teología y espiritualidad de lo sagrado.

Así las cosas, cuando yo estudio ahora la teoría de *la presencia sagrada del cristianismo en un mundo secularizado*, no podré menos de *regresar* a los puntos de referencia favorables o contrarios producidos en aquel debate de hace veinte años: Chenu, Congar, Pablo VI, Rahner... ¿Habrà hoy *alguna* posibilidad de impugnar la secularización y de hacer un elogio de lo sagrado?

Merece la pena intentarlo.

Lo tradicional

La Iglesia vive de la Biblia y de la Tradición. Como dice el Vaticano II, «ambas se han de recibir y respetar con el mismo espíritu de devoción» (DV 9). En este sentido, en una Iglesia sana, fuerte y

católica, los términos *bíblico* y *tradicional* son calificativos que gozan de un prestigio igual y máximo. Por el contrario, una Iglesia en la que el término *tradicional* -moral tradicional, espiritualidad tradicional del sacerdocio, las misiones tradicionales, la teología tradicional, etc.- adquiere una tonalidad despectiva, peyorativa, es una iglesia gravemente enferma, tan enferma como si en ella se menospreciara lo *bíblico*. Después de todo la Biblia nace de la Tradición -*quod traditum est* (+1Cor 11,23)-, y sin la luz de ésta, aquélla no nos valdría para nada.

La Iglesia, en efecto, es conducida por el Espíritu de Dios «hacia la verdad completa» (Jn 16,13). Y sólo Él, tanto en pensamientos como en costumbres, es «quien da el crecimiento» (1Cor 3,7). Ahora bien, el Espíritu divino es fiel a sus propios dones (Rm 11,29). Y esto hace que la Iglesia, al paso de los siglos, vaya *creciendo, como un árbol, siempre fiel a sí misma*. No se trata de una *repetición* siempre igual de lo antiguo, no. Se trata, como en todo crecimiento biológico, de un desarrollo homogéneo. Hay una *coherencia* total en la expansión vital de un árbol, desde las raíces y el primer esqueje, hasta la frondosidad de hojas y frutos sostenidos por grandes ramas.

Según esto, fuera de la orientación bíblica y tradicional, asegurada siempre por el Magisterio apostólico (DV 10), ningún desarrollo teológico o espiritual es válido. No puede ser *católico*, será una gnosis, una ideología. Es impensable, pues, una creatividad positiva al margen o en contra de la tradición eclesial, pues sería falsa, y cerrada por tanto a la acción del Dios que da el crecimiento, que es un Dios que «santifica en la verdad» (Jn 17,17).

En realidad apenas nadie habla ya de teología de la secularización. El mismo término de *secularización* - que es equívoco y equivocado, como veremos-, ya hoy no se emplea sino en su sentido obviamente peyorativo. Es éste, por ejemplo, el sentido con que alude Juan Pablo II a «aquellas sociedades donde prevalece el clima de *secularización*, con el que el espíritu de este mundo obstaculiza la acción del Espíritu Santo» (*A presidentes Conf. episcopales Europa*, 1-12-1992).

¿Tiene entonces alguna utilidad volver a analizar una discusión ya en buena medida pasada? Creo que sí, porque si el debate como tal ya es cosa pasada -la mayor parte de la bibliografía que cito es de hace veinte años-, sus efectos secularizantes están plenamente vigentes. Y porque no saldremos de las miserias de la secularización como no sea reafirmando en la Iglesia -en teología y espiritualidad, en liturgia y ascesis, en pastoral y misiones, en la vida del laicado, del sacerdocio y de los religiosos- la orientación bíblica y tradicional. Sólomente el Espíritu Santo puede dar vida, y Él mueve y da crecimiento únicamente en esa tradición bíblica

I PARTE

Lo sagrado cristiano en el mundo secular

1 Lo sagrado cristiano

Una terminología ambigua

Hay que señalar, antes que nada, que el vocabulario de *lo sagrado*, incluso en el interior de la teología católica, padece una semántica variable y sumamente escurridiza. Autores, por ejemplo, que usan términos como *Dios*, *pecado*, *sacrificio* en su acepción cristiana, sin previo aviso usan de pronto el vocablo *sagrado* en su acepción pagana o judía, o incluso en su sentido pseudoreligioso más precario.

Así se produce la paradoja de que teólogos que admiten la vigencia de lo sagrado en el cristianismo -los sacramentos, por ejemplo-, en un momento dado declaran que «Jesucristo borró decididamente toda línea de división entre el supuesto *sagrado* y el pretendido *profano*, y eso lo mismo tratándose de personas que de lugares o cosas» (Congar, *Situación* 479). ¿Será posible?... En efecto: «por este culto que él inaugura, Jesús sobrepasa toda religión, superando la escisión entre sagrado y profano» (Manaranche, *Al servicio* 33). Así pues, «la realidad cristiana trasciende las categorías de lo sagrado y lo profano» (Thils, *Cristianismo* 68). «Lo sagrado ha de buscarse en lo interior», no en las exterioridades (Martimort, *Le sens* 53ss). Nada menos que Congar, Manaranche, Thils, Martimort diciendo tales barbaridades... ¿Qué entienden, pues, por *lo sagrado* cristiano? ¿Tamañas aserciones expresan con claridad el pensamiento de los mismos que las dicen?...

Por otra parte, una cierta literatura piadosa, o profana a veces también, sobre todo en la poesía, puede calificar de sagrado casi todo -algo semejante ocurre con el calificativo de *divino*-. Se dirá también que los derechos del hombre son *sagrados*. «Lo sagrado se hace entonces como un refugio de todo lo que se desearía colocar de una vez por todas al abrigo de la crítica, del abuso, o simplemente del cambio» (Audet, *Le sacré* 48). Pero ¿eso es realmente lo sagrado en el cristianismo?

No debemos descorazonarnos por estas dificultades terminológicas. Otros términos de profunda significación cristiana, *amor*, *sacrificio* y tantos más, sufren la misma polivalencia semántica, sin que por eso prescindamos de ellos por equívocos. Más equívocos vendrían si, absteniéndonos de su uso, tomáramos otras palabras en su lugar.

Por lo demás, la consideración filológica del vocabulario de lo sagrado no nos proporciona grandes luces para la teología. «Unos se aferran al sentido latino: *sacer*, inviolable; otros se remontan hasta la primitiva significación griega: *hiérax*, que tiene un contenido arreligioso, antes de que nazca la palabra *hierós*; otros, en fin, definen lo sagrado en función de lo profano, *profanum*, vestíbulo del santuario. Nos parece peligroso limitarnos a la dimensión semántica. Pensemos por ejemplo en la palabra *leitourgía*: en el

griego preclásico liturgia significa trabajos públicos, servicio del Estado» (Grand'Maison, *Le monde* 25). Nuestra cuestión es *de re, non de verbis*.

Lo sagrado natural

Cuando hace un siglo se iniciaron las investigaciones sobre la fenomenología de lo religioso, tuvieron especial importancia los estudios de E. Durkheim (1858-1917), en los cuales se marcaba una *honda separación entre lo sagrado y lo profano*.

Para él «no existe en la historia del pensamiento humano otro ejemplo de dos categorías de cosas tan profundamente diferenciadas, tan radicalmente opuestas la una de la otra», como las de profano y sagrado (*Les formes* 53). Se trata de dos mundos distintos. «No puede decirse, sin embargo, que un ser no pueda jamás pasar de uno de estos mundos al otro: pero la manera en que se produce este paso, cuando sucede, pone en evidencia la dualidad esencial de los dos reinos. Implica, en efecto, una verdadera metamorfosis» (54). Las ceremonias de *iniciación* y de *consagración* ilustrarían tales asertos. «Esta heterogeneidad es incluso tal que degenera frecuentemente en un verdadero antagonismo. Los dos mundos no se conciben solamente como separados, sino como hostiles y celosamente rivales el uno del otro» (54).

Esta primera visión de lo sagrado apenas sería hoy admisible, por simplista. Lo que sí parece indudable es que en la constitución de lo sagrado *la iniciativa libre de Dios, la hierofanía*, es ciertamente decisiva. Por ella, cualquier ser creado -árbol o piedra, persona o artificio ritual- puede llegar a ser hierofánico. Los santuarios, los lugares santos, por ejemplo, «no se eligen, sino que sólo pueden *encontrarse*» (Van der Leeuw, *Fenomenología* 384). Son los dioses quienes constituyen una sacralidad por una intervención libre y muchas veces no esperada. De otro modo lo sagrado no tendría *mana*, estaría desvirtuado de *poder*, sería creación humana. La hierofanía, situada quizá en los orígenes míticos de la tribu y transmitida después por la tradición popular, se halla siempre en el principio de la realidad sagrada, que entonces *se manifestó* como tal, y en cuya realidad *creen* los fieles.

«Para denominar el acto de esa manifestación de lo sagrado -escribe Mircea Eliade- hemos propuesto el término *hierofanía*, que es cómodo, puesto que no implica ninguna precisión suplementaria: no expresa más que lo que está implícito en su contenido etimológico, es decir, que algo sagrado se nos muestra». Y en este sentido puede decirse que «de la hierofanía más elemental -por ejemplo, la manifestación de lo sagrado en un objeto cualquiera, una piedra o un árbol- hasta la hierofanía suprema, que es para un cristiano la encarnación de Dios en Jesucristo, no existe solución de continuidad. Se trata siempre del mismo acto misterioso: la manifestación de algo "completamente diferente", de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo "natural", "profano"» (*Lo sagrado* 19).

Este sentido de lo sagrado, mucho más profundo que el de Durkheim, hace entender las hierofanías de las religiones naturales como «tentativas desesperadas de prefigurar el misterio de la encarnación» (Eliade, *Tratado* 41). Y quita, incluso en las religiosidades naturales, ese abismo infranqueable entre lo sacro y lo

profano. Lo que ocurre en verdad es que «al manifestar lo sagrado, un objeto cualquiera se convierte en *otra cosa* sin dejar de ser *él mismo*, pues continúa participando del medio cósmico circundante. Una piedra *sagrada* sigue siendo una piedra; aparentemente nada la distingue de las demás piedras. Por el contrario, para quienes aquella piedra se revela como sagrada, su realidad inmediata se transmuta en realidad sobrenatural» (*Lo sagrado* 20).

Por lo demás, es claro que no puede hablarse de lo sagrado-natural en un sentido unívoco. Por eso, con Grand'Maison, distinguiremos en lo sagrado al menos tres especies fundamentales: «Cuando lo profano, respetado en sí mismo, es religado por el hombre a Dios en un sentido de sumisión y de acción de gracias, se trata de un sagrado auténticamente *religioso*; en tanto que el sagrado *mágico* utiliza el más allá sin respetar lo profano, y el sagrado *tabú* huye del más allá por temor a perder la seguridad de la vida profana ordinaria» (*Le monde* 105).

Nos contentaremos con estas someras aproximaciones, que son suficientes para mostrarnos el punto de engarce de las sacralidades propias de la religiosidad natural y de la sacralidad cristiana en Cristo. Bouyer mostró bien cómo «la Encarnación no borrarán, no hará inútil o caída en desuso, esta categoría primitiva de lo sagrado» (*Le rite* 22):

«La Encarnación no va, pues, a llevarnos a una desaparición de la sacralidad natural, sino a su metamorfosis. Esta sacralidad, a pesar de todas las insuficiencias e incluso de sus deformaciones, permanece en el hombre como la piedra receptiva de la Encarnación. Eliminarla equivaldría a hacer imposible la Encarnación, cerrando en el hombre toda vía de acceso para el mismo Dios. Y así como la Encarnación no tendría sentido para nosotros si se hiciera en una carne distinta de la nuestra, así la nueva sacralidad que de ella resulta no podría sernos accesible si no se abriera paso hacia nosotros a través de los canales mantenidos por la sacralidad de siempre» (23-24).

Para la teología cristiana es tan inadmisibles concebir un sagrado absolutamente extraño al hombre -sin forma natural-, como negar en absoluto la categoría de lo sagrado en el cristianismo, alegando que toda realidad debe ser asumida en la sacralidad de la Encarnación. «El primer error, sigue diciendo Bouyer, equivale a querer que la carne de la Encarnación cae del cielo, lo que supone negar de hecho la realidad de la Encarnación. El segundo equivale a confundir la carne del Salvador con cualquier otra carne indistintamente, lo que, a fin de cuentas, no es sino otra manera de negar que Él tenga una que sea la suya» (24).

Lo sagrado judío

En Israel lo sagrado viene siempre *instituído por el mismo Yavé*. Recordemos, por ejemplo, el libro del Levítico. Son sagradas ciertas criaturas, lugares o personas, escrituras o ritos, especialmente elegidas por Yavé en orden a la santificación de los hombres y a Su propio culto. Y como en el sagrado-natural, también en el sagrado-judío hay *diversos niveles* de sacralidad, fundados siempre en *elecciones* de Dios

perfectamente libres. Según esto, el pueblo de Israel es sagrado entre todos los pueblos, pues el Señor se lo ha consagrado para Sí mismo (Ex 19,5-6.24). Y dentro de Israel, el linaje sacerdotal está revestido por Dios de una sacralidad particularmente intensa, es decir, ha recibido una destinación especial a la santificación y al culto.

Una comprensión carnal de estos misterios llevó a que muchos judíos entendieran su elección como una *consagración-exclusiva*, por la que los demás pueblos quedaban ajenos a la bendición divina. Algunas prescripciones de la Ley, siendo puramente pedagógicas, como la prohibición de matrimonios con extranjeros, pudieron dar ocasión a este error, cuyo origen verdadero está no en la Ley mosaica sino en la soberbia del judío carnal. En realidad, la Escritura muestra claramente desde el principio que la elección del pueblo de Israel fundamenta una *consagración-difusiva*, ya que en él han de ser «bendecidas todas las familias de la tierra» (Gén 12,3).

El mundo, por lo demás, es para los judíos un signo de la gloria de Dios, pero no es sagrado. Y si la pedagogía de la Ley distingue entre criaturas puras e impuras (Lev 10,10-11; Ez 22,26; 44,23), no quedará después de Cristo huella alguna de esta distinción. *El tiempo* religioso de Israel no transcurre de modo homogéneo, sino que algunas fiestas, como la Pascua, y especialmente el día del sábado, tienen una especial sacralidad por institución divina. Y en fin, por lo que se refiere a *los lugares sagrados*, apreciamos también aquí dentro de Israel un régimen de círculos concéntricos, de menor a mayor sacralidad. Todo el espacio dado por Dios a Israel es tierra santa (+2Mac 1,7), pero Jerusalén posee una sacralidad especial (Sal 84), y dentro de la ciudad santa, el Templo, con un límite infranqueable «aún» para los gentiles (+Is 56,7); y está luego el atrio de las mujeres, el de los judíos después, el Santo, y finalmente el Santo de los Santos, donde sólo el Sumo Sacerdote puede entrar y únicamente en el gran día de la expiación (Lev 16,2). El Nuevo Testamento verá en estas prescripciones un signo de la imperfección de la Antigua Alianza (+Heb 9,7-10).

Lo sagrado cristiano

Jesucristo deja atrás todo el orden sacral de la Ley antigua. Él subraya la interioridad fundamental de la santidad, que no ha de limitarse a exterioridades rituales. Por eso trata con samaritanos, publicanos y pecadores, y anuncia, con escándalo de sus oyentes, la difusión de la elección de Israel a todos los pueblos (Lc 4,25-27). El Templo de Jerusalén ha terminado ya su función cultural y salvífica, y ahora el templo es Él mismo (Jn 4,21ss; 2,21; Mc 14,58). Ya no valen los antiguos sacrificios, que antes prefiguraban la Cruz del Calvario. Tampoco vale la Ley: Él mismo es la Ley y el Sacrificio, como también es Señor del sábado. Todas las cosas son puras, ninguna es impura por sí misma, y la impureza no está sino en el corazón mismo del hombre (Mt 15,1-20; Hch 10,15; Rm 14,14.20).

Cristo establece un orden nuevo de sacralidades, derogando ya las sacralidades mosaicas, que no eran sino prefiguraciones y anuncios de las sacralidades cristianas. En la Iglesia, el nuevo Israel, Dios es *Santo*, no es *sagrado*. *Jesucristo es sagrado*, y más precisamente su humanidad. Si entendemos por sagrada aquella criatura que Dios ha elegido y ungido para obrar por ella la santificación; si la sacralidad es una mediación para el encuentro seguro con Dios, Cristo en la Nueva Alianza asume en plenitud la

condición de Sagrado: «*ho Khristòs tou Theou ho eklektós*» (Lc 23,35), siendo al mismo tiempo el *Santo* (*hágios*) (1,35).

Y en Cristo *todo el pueblo cristiano* forma un pueblo santo y sagrado, Templo del Espíritu (1Cor 3,16; 6,19; 2Cor 6,16; Ef 2,20; 4,12-16), comunidad santa, elegida, pura, inmaculada (Flp 2,15; Ef 1,4; 5,27; Col 1,22), sacerdocio santo y real (1Pe 2,5.9; Apoc 1,6; 5,10). Todos los cristianos, personal y comunitariamente, han sido sellados por el Espíritu (2Cor 1,21; Ef 1,13), han sido ofrecidos en culto sacrificial permanente (Rm 12,1; Heb 13,15). Como dice San Juan, «no todos son de los nuestros; pero vosotros tenéis la unción del Santo (*khrísma tou Hagíou*)» (1Jn 2,20). En realidad, como observa Vielmetti, «nos movemos siempre en el ámbito de una terminología sagrada» (*Presupposti* 91).

Existe, pues, una *sacralidad* cristiana genuina, que como veremos en seguida con más detalle, admite *grados* diversos, afecta a personas, lugares y fiestas, y está siempre en función de la humanidad de Jesucristo, la Sacralidad fontal cristiana. Ella hace de la Iglesia -sacerdocio ministerial y pueblo sagrado, sagradas Escrituras y sacramentos- el *sacramento* universal para la salvación de todos los pueblos.

Es cierto que la terminología de lo «sagrado» tiene un escaso desarrollo explícito en el Nuevo Testamento; pero por eso no se establece un cristianismo puramente interior. También es infrecuente en los escritos del Nuevo Testamento el vocabulario explícitamente «sacerdotal». Pero, como ya lo han explicado diversos autores, era necesario en un principio evitar que esos términos sacerdotales, sacrificales y sacrales fueran entendidos según claves paganas o judías, que ocultaran la originalidad del sentido cristiano nuevo (Colson, *Les fonctions* 165; Guerra, *Problemática* 13-19). El uso habitual de la terminología de lo sagrado y del sacerdocio se producirá tempranamente con los Padres, y llegará en forma continua hasta nuestros días, como podremos ver concretamente en el concilio Vaticano II.

No es aceptable tampoco aducir aquí textos como el de Juan 4,21-24: «en adelante adorarán al Padre en espíritu y en verdad» para eliminar toda sacralidad en el cristianismo. Como ya hace siglos observaba Maldonado en su comentario a este texto, los mismos calvinistas, cantando salmos en sus templos, no parecían totalmente convencidos de la absoluta interioridad del culto cristiano. Y hoy día no pocos autores protestantes, como J. Marsh (*Saint John*, 218), admiten con los escrituristas católicos que en esos textos no se fundamenta un culto cristiano *exclusivamente* interior, y por tanto no sagrado.

Lo sagrado en el concilio Vaticano II

No puedo hacer aquí un amplio estudio histórico de *lo sagrado* en la historia de la Iglesia, aunque a lo largo del presente estudio, podrán verse muchos datos de Padres y de Concilios. Puedo afirmar, simplemente, que *la tradición católica ha mantenido siempre vigente la categoría cristiana de lo sagrado* tanto en la teología como en la espiritualidad o el derecho canónico. Concretamente, el concilio Vaticano II usa con gran frecuencia la terminología cristiana de lo sagrado, y lo hace siempre en un sentido tradicional, *recibido* en la Iglesia. El gran ímpetu de la teología de la secularización es *postconciliar*, pero no tiene nada de *conciliar*, desde luego. Fijémonos, por ejemplo, en la constitución *Lumen gentium*.

En ese documento el adjetivo *sacer* se aplica a diversas criaturas intraeclesiales: la sagrada Escritura (14a, 15, 24a, 55), la sagrada liturgia (50d), y también el culto (50d), el bautismo (42a), la unción (7b), la eucaristía (11b), la asamblea eucarística (15, 33b), la comunión (11a), la comunidad cristiana sacerdotal (11a), son calificados de sagrados. También se aplica este calificativo de sagrado a todo lo referente al sacerdocio: así el orden (11b, 20c, 26c, 28a, 31ab), el ministerio (13c, 21b, 31b, 32d), los ministros (32c, 35d), la potestad sacerdotal (10b, 18a), el oficio presbiteral (28a, 35d), y pasando a los obispos, los pastores sagrados (30, 37abc), el carácter (21b), el ministerio (26a), la potestad (27a), el oficio (37a), el derecho de regir (27a). También se dicen sagrados el Concilio (1a, 18b, 20c, 54a, 67), y en los religiosos, sus votos o vínculos (44a).

El sustantivo *consecratio* se dice de los religiosos (44a, 46b), y cuatro veces de los obispos (21b, 22a, 28a). El verbo *consecrari* se aplica a los bautizados (10a), al religioso (44a, 45c) y a la consagración del mundo (34b). El verbo *sacrare* se dice del obispo (20c), del bautizado (44a), de la integridad virginal de María (57).

Y un uso terminológico análogo encontramos en los demás documentos conciliares. Después de varios decenios de secularización vigente, ya casi ni recordamos la intensa frecuencia de la terminología sacral empleada, siguiendo la tradición, en el pasado Concilio Vaticano II. Un ejemplo: «En el *sagrado* rito de la ordenación el Obispo amonesta a los presbíteros que sean "maduros en la ciencia"... Pero la ciencia del ministro *sagrado* debe ser *sagrada*, porque se toma de fuente *sagrada* y a fin *sagrado* se ordena. Así, pues, sácase primeramente de la lectura y meditación de la *Sagrada* Escritura», etc. (PO 19a).

Con todo esto ¿podrá decirse con verdad que la impugnación secularizadora de lo sagrado cristiano es conforme a la tradición católica, y concretamente al concilio Vaticano II? Si en el cristianismo «carece de sentido» hablar de «sagrado», ¿habrá que pensar que el Vaticano II emplea con tanta frecuencia palabras sin sentido, por pura inercia histórica? Más aún ¿habrá que pensar que el Vaticano II o el Código de Derecho Canónico (1983) -que habla de *ministros sagrados, estudios sagrados, imágenes sagradas, lugares sagrados, tiempos sagrados*, etc. (cc.232ss, 279, 1186ss, 1205ss, 1244ss-, no saben qué entienden exactamente por *sagrado*, o usan todavía en la terminología sacral unas categorías mentales y verbales inconciliables con la genuina realidad del misterio cristiano en este mundo?

¿No habrá que pensar, más bien, que la teología de la secularización tiene muchos aspectos inconciliables con la enseñanza bíblica y tradicional de la Iglesia?

Teología de lo sagrado

El uso tan frecuente de la categoría de lo sagrado en la tradición de la Iglesia nos permite dar una definición teológica, suficientemente segura, de lo sagrado cristiano.

-Lo sagrado es siempre criatura.

Jesucristo es sagrado, y lo es por su humanidad. Sólo en él coinciden totalmente el Santo y lo sagrado. Y

en Cristo, en su Cuerpo, que es la Iglesia, *son sagradas aquellas criaturas -personas, cosas, lugares, tiempos- que, en modo manifiesto a los creyentes, han sido elegidas por el Santo para obrar especialmente por ellas la santificación.*

Según esto, *santo y sagrado son distintos (hágios y hierós)*. Un ministro sagrado, por ejemplo, si es pecador, no es santo, pero sigue siendo sagrado, y puede realizar con eficacia y validez ciertas funciones sagradas que le son propias. *Tampoco se confunden profano y pecaminoso*: las cosas son profanas, simplemente, en la medida en que no son sagradas. En fin, *el cosmos no es sagrado* para los cristianos, a no ser en un sentido sumamente amplio e impropio.

-Viene de iniciativa divina.

Avancemos otro paso. *Lo sagrado cristiano surge por iniciativa divina, porque Dios quiere elegir unas criaturas para santificar por ellas a otras*. El podría haber santificado a los hombres sin mediaciones creaturales, pero, sólo por bondad y por amor, quiso *asociar* de manera especial en la Iglesia ciertas criaturas a su causalidad santificadora. En una decisión completamente libre, quiso el Señor *elegir-llamar-consagrar-enviar* a algunas criaturas (sacerdotes, agua, aceite, pan, vino, libros, ritos, lugares, días y tiempos), comunicándoles una objetiva virtualidad santificante, y haciendo de ellas lugares de gracia, espacios y momentos privilegiados para el encuentro con El.

-En modos visibles y sensibles.

Es la economía *sacramental* de lo sagrado: *signo visible de acciones invisibles de la gracia*. Surge lo sagrado de que *quiso Dios comunicarse a los hombres de modo manifiesto y sensible* -patente, se entiende, para los creyentes-. Así Dios se acomoda al hombre. En este sentido, el fundamento de lo sagrado está en el carácter mediato de nuestra experiencia de Dios. Como bien señala Audet, lugares, ritos, templos, «todo esto no existiría si, en lugar de una experiencia *mediata* de lo divino, pudiéramos tener desde ahora una experiencia *inmediata*» (*Le sacré* 37). Por eso sabemos que toda estructura sacral se desvanece en el cielo, cuando «Dios sea todo en todas las cosas» (1 Cor 15,28; +Ap 21-22). Es *ahora*, en el tiempo, cuando Dios concede al hombre la ayuda de lo sagrado.

De dos maneras se comunica Dios a los hombres, esto es, los santifica. En la primera, Dios santifica al hombre que apenas le conoce *de modo no manifiesto y sensible*. En la segunda, Dios santifica a los creyentes *de modo manifiesto y sensible*: en efecto, la acción invisible del Espíritu se hace visible en la Iglesia de muchas maneras, concretamente en los sacramentos; lo que hace que la Iglesia sea al mismo tiempo «*asamblea visible y comunidad espiritual*» (LG 8a).

-Hay grados en la sacralidad.

Ahora bien, aunque todo el Cuerpo de Cristo, la Iglesia, es sagrado, *se distinguen grados diversos de sacralidad*, según la mayor o menor potenciación hecha por Dios en las criaturas para santificar; es decir, en función de un orden objetivo de gracia. Y en esos grados se basa *el lenguaje cristiano de lo sagrado*,

que reserva habitualmente esa calificación para las criaturas más intensamente sagradas. Podría hablarse, sin duda, de los «sagrados laicos» o de la «sagrada medicina»: son personas y trabajos ungidos por el Espíritu. Pero la tradición del lenguaje cristiano, y concretamente el concilio Vaticano II, suele hablar de «pastores sagrados», de «ministerio sagrado», de religiosos de «vida consagrada», porque sobre la consagración de la unción bautismal, estos cristianos han sido «*novo modo consecrati*» (PO 12a), se han dedicado a Cristo y a su Cuerpo con una «peculiar consagración» (LG 44a; PC 1c; 5a). Y así también, de modo semejante, la Iglesia reserva la calificación de sagrado a la Escritura, la predicación, el concilio, los cánones, el templo, las Congregaciones romanas, la liturgia, etc.

-Lo sagrado sana y levanta lo secular

Observemos también que *lo sagrado eleva las criaturas a una nueva dignidad, sobre la que ya tenían por su misma naturaleza*, mientras que, por el contrario, *la desacralización las rebaja* en un movimiento descendente. La eucaristía, por ejemplo, se celebra en hermosas modalidades sagradas, y la comida familiar es elevada por la oración de acción de gracias (ascenso). O por el contrario, la eucaristía se celebra como una comida ordinaria, y los laicos comen igual que si fueran paganos, sin acción de gracias (descenso). La dignidad del hombre y de la naturaleza se ve conservada y elevada por lo sagrado, mientras que la desacralización rebaja y degrada el mismo orden natural. Esto es de experiencia universal, no sólo en el mundo cristiano.

-El sagrado-cristiano es de unión,

no de separación.

Por último, señalemos que *la sacralidad cristiana es de unión*, no es tabú, no es de separación. Por eso la *distinción* de las personas y cosas sagradas mediante ciertos signos sensibles, lejos de estar destinada a causar *separación*, es para una mayor *unión*. En efecto, el pan eucarístico no lo toca cualquiera, por supuesto, pero está hecho precisamente para que lo coman los cristianos. El templo es sagrado, pero justamente por eso está abierto a todos, a diferencia de las casas privadas. Un sacerdote, por ser ministro sagrado, puede ser abordado por cualquiera, mientras que un laico no tiene por qué ser tan asequible a todos. Las sacralidades cristianas no son de separación, sino de unión.

Espiritualidad de lo sagrado

El amor a lo sagrado en la Iglesia pertenece a la esencia de la espiritualidad católica. El cristiano no ignora ni menosprecia el orden sacral dispuesto por el Señor con tanto amor, sino que se adentra en él gozosamente, sin confundir nunca lo sagrado y el Santo, sin temor a falsas ilusiones, pues la Iglesia ya se cuida bien de que las sacralidades cristianas no caigan en idolatría, superstición, tabú o magia. El cristiano genuino es *practicante*, por supuesto: busca asiduamente al Santo en las cosas sagradas de la Iglesia: en la Escritura, en el templo, en los ministros sagrados, en los sacramentos, en la asamblea de los fieles, en el Magisterio, en el domingo y el Año litúrgico, y también en los sacramentales (SC 7, 47-48, 59-60, etc.). El cristiano, en fin, busca al Santo -no exclusivamente, pero sí principalmente- en lo

sagrado, allí donde él ha querido manifestarse y comunicarse con especial intensidad, certeza y significación sensible. Este es un rasgo constitutivo de la espiritualidad católica.

El que es pelagiano, o al menos voluntarista, no aprecia debidamente lo sagrado. Y es que no busca su santificación en la gracia de Dios, sino más bien en su propia esfuerzo personal. No busca tanto ser santificado por Cristo, como santificarse él mismo según sus fuerzas, sus modos y maneras. No entiende la gratuidad de lo sagrado. No comprende que la santificación es ante todo don de Dios, que él confiere a los creyentes sobre todo a través de los signos sagrados que él mismo ha establecido. No cree en la especial virtualidad santificante de lo sagrado: «¿Por qué rezar la Liturgia de las Horas, y no una oración más de mi gusto? ¿Qué más da ir a misa el domingo o un día de labor? ¿Qué interés hay en tratar con los sacerdotes? ¿Qué tiene el templo que no tenga otro lugar cualquiera?»... El sólo confía en su propia mente y voluntad para santificarse: para él sólo cuenta lo que le da más devoción a su sensibilidad, lo que su mente capta mejor, lo que más se acomoda a su modo de ser. El orden de sacralidades dispuesto por Dios es para él insignificante. Por eso o se aleja de lo sagrado o lo usa arbitrariamente, sólo si coincide con su inclinación, o si puede adaptarlo a sus gustos y criterios.

Por el contrario, los santos han mostrado siempre un amor humilde y conmovedor a lo sagrado. Recordemos, por ejemplo, el amor de San Francisco de Asís por las iglesias, las campanas, los objetos de culto, los sacerdotes, todo lo relacionado con la sagrada eucaristía o con la Escritura (*Ctas. a toda la Orden; Iª a los custodios*). El, que reparó varios templos, confiesa en su Testamento: «El Señor me dio una fe tal en las iglesias, que oraba y decía así sencillamente: Te adoramos, Señor Jesucristo, aquí y en todas las iglesias que hay en el mundo entero, y te bendecimos, porque por tu santa cruz redimiste al mundo».

Y si alguno sospecha que un amor tan tierno a los lugares sagrados sea sólo ingenuidad medieval del Poverello, pasemos a San Juan de la Cruz, el más despojado e intelectual de los espirituales. Y hallamos en él la misma devoción, la misma fe, el mismo amor: «La causa por que Dios escoge estos lugares más que otros para ser alabado, él se la sabe. Lo que a nosotros nos conviene saber es que todo es para nuestro provecho y para oír nuestras oraciones en ellos y donde quiera que con entera fe le rogáremos; aunque en los que están dedicados a su servicio hay *mucha más* ocasión de ser oídos en ellos, *por* tenerlos la Iglesia señalados y dedicados para esto» (3 *Subida* 42,6).

El cristiano católico *busca, procura, construye, conserva, defiende, todas las sacralidades cristianas*, personas, templos, sacramentos, fiestas religiosas. Quien conoce y ama lo sagrado, lo procura: repara, por ejemplo, o construye un templo. Más aún, quien conoce y ama lo sagrado está bien dispuesto para seguir la «vocación sagrada» si Dios le llama así. Con mucha razón teológica dice Pablo VI que «la causa de la disminución de las vocaciones sacerdotales hay que buscarla en otra parte [no en el celibato eclesiástico], principalmente, por ejemplo, en la pérdida o en la atenuación del sentido de Dios y de lo sagrado» (enc. *Sacerdotalis cælibatus* 24-6-1967, 49).

Disciplina eclesial de lo sagrado

Siendo las formas concretas de lo sagrado expresión colectiva y pedagógica del misterio de la fe, fácilmente se comprende *el derecho que la Iglesia tiene, y el deber, de configurar lo sagrado*, estableciendo unos usos, o aprobando al menos ciertas costumbres, pues ella tiene autoridad para cuidar la manifestación visible del Invisible. La Iglesia, efectivamente, que custodia la fe y la transmite, ha de velar con autoridad apostólica por la configuración concreta de lo sagrado -imágenes, templos, cantos, ritos (SC 22), vida sacerdotal, vida religiosa-. Y hay en los fieles, claro está, una obligación correspondiente de *obedecer las normas litúrgicas* de la Iglesia.

Veamos, a modo de ejemplo, cómo se aplica en la Iglesia ese principio al mundo sagrado de la liturgia. Y lo que decimos aquí de la liturgia, apliquémoslo *mutatis mutandis* a la configuración de lo sagrado en todas sus realidades específicas, personas o lugares, fiestas o ritos:

1.-*Lo sagrado es un lenguaje*, verbal o no verbal. Pero el lenguaje es vehículo de comunicación inteligible siempre que se respeten las reglas sociales de su estructura. Si es un lenguaje arbitrario, no establece comunicación, como no sea entre un grupo de iniciados.

2.-Por otra parte, *el rito litúrgico implica en sí mismo repetición tradicional*, serenamente previsible. Así es como el rito sagrado se hace cauce por donde discurre de modo suave y unánime el espíritu de cuantos en él participan. Así se favorece en el corazón de los fieles la concentración y la elevación, sin las distracciones ocasionadas por la atención a lo no acostumbrado. Así se celebra comunitariamente el memorial cíclico de los grandes sucesos salvíficos, que de este modo se hacen siempre actuales.

3.-El servicio sagrado pone a la criatura en la sublime función de manifestar al Santo. *La criatura se oculta humildemente en su ministerio sagrado*, desaparece, cuando obedeciendo a los ritos sagrados, realiza fielmente su misión santificadora. Pero si no se atiende a las normas, si cae en la expresión arbitraria, subjetiva, aritual, no transparenta al Santo, sino que atrae sobre sí misma la atención de los hombres, lo cual lesiona gravemente la estructura misma del rito sagrado.

2 El pueblo consagrado

El mundo

Dentro del inmenso ámbito sagrado de la Iglesia, vamos a fijarnos ahora no en las sacralidades de tiempos y lugares, acciones o cosas, sino concretamente en la sacralidad de las *personas* cristianas. Pero antes, recordaremos brevemente algunas categorías bíblicas y teológicas.

En la Biblia la palabra *mundo* (*kósmos*, *mundus*) puede tener tres acepciones fundamentales: el *mundo-creación*, conjunto bueno de criaturas de Dios (Sab 11,25); el *mundo-pecador*, necesitado de salvación y amado por Dios, pero pobre, oscuro y miserable (Jn 3,16); y finalmente el *mundo-enemigo*, perverso, opuesto al Reino, del que decía Pablo VI:

«La palabra *mundo*, tanto en el Nuevo Testamento como en la literatura ascética cristiana, adquiere frecuentemente un significado funesto, y negativo hasta el punto de referirse al dominio del Diablo sobre la tierra y sobre los mismos hombres, dominados, tentados y arruinados por el Espíritu del mal, llamado "Príncipe de este mundo" (Jn 14,30; 16,11; Ef 6,12). El *mundo*, en este sentido peyorativo, sigue significando la Humanidad, o mejor, la parte de Humanidad que rechaza la luz de Cristo, que vive en el pecado (Rm 5,12-13), y que concibe la vida presente con criterios contrarios a la ley de Dios, a la fe, al Evangelio (1Jn 2,15-17)» (23-2-77).

En en lenguaje de la Escritura, el hombre *carnal*, o si se quiere el hombre *terreno* (1Cor 15,47), es un hombre *mundano*, que vive «esclavizado bajo los elementos del mundo» (Gál 4,3), es decir, sujeto a sus condicionamientos, tanto en el pensamiento como en la conducta, o en otras palabras: marcado con el sello de la Bestia en la frente y en la mano (Apoc 13,16), ya que «el mundo entero está puesto bajo el Maligno» (1Jn 5,19).

Ahora bien, Cristo ha «vencido al mundo» (Jn 16,33), y ha «arrojado fuera» a su Príncipe (Jn 12,31-32), y en Él también nosotros hemos vencido: «ésta es la victoria que vence al mundo, nuestra fe» (1Jn 5,4). La «libertad de los hijos de Dios» (Rm 8,21) es fundamentalmente libertad del Demonio y de los condicionamientos apesadores del mundo. Efectivamente, «en Cristo estamos muertos a los elementos del mundo» (Col 2,20; +8), pues «todo lo que hay en el mundo, concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y orgullo de la vida, no viene del Padre, sino que procede del mundo. Y el mundo pasa, y también sus concupiscencias» (1Jn 2,16-17). «Quien pretende ser amigo del mundo se hace enemigo de Dios» (Sant 4,4; +1Jn 2,15). Por el contrario, los cristianos no somos del mundo, y por eso el mundo necesariamente nos persigue (Jn 15,19).

Según esto, el *Reino* constituye un ámbito espiritual en lucha con el *mundo*, y entre uno y otro se da la relación que hay entre luz y tinieblas, gracia y pecado, libertad y esclavitud. Entre uno y otro «existe una *dura batalla* a través de toda la historia humana» (+*Gaudium et spes* 37b), siendo así que lo que pretende la Iglesia es justamente «la transformación del mundo» (*ib.*38a) por la gracia de Cristo. La santificación, en este sentido, nos hace pasar del mundo al Reino. O como dice J.M. Casabó: «a la *desmundanización*

corresponde en términos positivos participar en la *santidad* de Dios» (*La teología moral en San Juan 228-229*).

El siglo

El siglo (*aión, sæculum*) viene a tener en la Escritura un sentido semejante al de mundo. San Jerónimo, por ejemplo, una frase de Santiago en la que aparece dos veces el término *cosmos*, la traduce en las dos acepciones: «Adúlteros, ¿no sabéis que la amistad del mundo (*amicitia huius mundi*) es enemiga de Dios? Quien pretende ser amigo del mundo (*amicus sæculi huius*) se hace enemigo de Dios» (Sant 4,4). Al parecer en la mentalidad de los latinos antiguos cabía con dificultad dar una acepción negativa al término *mundus*, que incluso etimológicamente expresaba en latín orden y belleza; quizá por eso prevaleció el término *sæculum* para expresar el sentido peyorativo de mundo, para designar, simplemente, al mundo pagano hostil y perseguidor (+V. Loi, en AA.VV., *Diccionario patristico* 1998-99).

En este sentido, «los hijos del siglo (*huiói toû aiónos*)», que forman el *mundo*, quedan contrapuestos a «los hijos de la luz» (Lc 16,8), que son el Reino. Por tanto, los cristianos «no deben conformarse a este siglo» (+Rm 12,2), pues la «sabiduría según este siglo» se desvanece ante la sabiduría divina de la fe (+1Cor 2,6; 3,18). La amistad del mundo o del siglo es esa complicidad de simpatía, aprobación y asimilación respecto del tiempo presente, que sólo es posible negándose a ver todo su horror. Es *aceptar* «los pensamientos y caminos de los hombres», poniendo en ellos la esperanza, creyendo que pueden dar al hombre salvación, despreciando e ignorando «los pensamientos y caminos de Dios», tan diversos (+Is 55,8).

No debe, pues, extrañar que los cristianos formados en la Biblia y la Tradición patristica y espiritual sientan un estremecimiento cuando la teología de la secularización pone la renovación de la Iglesia, de la vida cristiana, de sacerdotes y religiosos, en clave de *secularización*.

Por lo demás, también el término *secular* admite a veces, como la palabra *mundo-cosmos* un significado bueno, neutral, sin carga peyorativa (+Mt 12,32). Y lo mismo en la tradición cristiana, cuando se habla de la índole *secular* de los laicos (LG 31b), del clero *secular* o de los Institutos *seculares*.

El pueblo sagrado

Pues bien, en medio del *mundo* y del *siglo*, la Iglesia, estando en el mundo y en el siglo, no es mundana ni secular, sino más bien «forastera y peregrina» (+1Pe 2,11): es *sagrada*. Y en este sentido, fiel a las enseñanzas de la Revelación, el concilio Vaticano II habla de la Iglesia como del «*sacramento* admirable» (SC 5b). En efecto, la Iglesia es el «*sacramento* universal de salvación» (LG 48, GS 45, AG 1). Ella, como Templo de Dios en el mundo secular, está constituida por un «linaje elegido (*génos eklektós*), real sacerdocio (*basíleion hieráteuma*), pueblo santo (*éthnos hágion*)», o «nación consagrada», como traduce la Liturgia, no haciendo distinción entre santo y sagrado (1Pe 2,9).

La Iglesia es, pues, «la Señora Elegida (*eklektè kyría*)» (2Jn 1,1). Y todos los cristianos, lejos de ser

terrenos, como *hombres celestiales* (1Cor 15,48), es decir, somos *santos*, pues tenemos «la unción del Santo» (1Jn 2,20; +Lc 3,16; Hch 1,5; 1Cor 1,2; 6,19). Este nombre de *santos* (*hágioi*), reservado en un principio a los cristianos de Jerusalén (Hch 9,13; 1Cor 16,1), pronto fue el nombre de todos los fieles (Rm 16,2; 1Cor 1,1; 13,12). Los laicos *cristianos*, es decir, los hombres *ungidos* por el Santo, son, pues, gente *sagrada*, y se llaman *laicos* precisamente porque forman «el pueblo de Dios (*laòs Theoû*)» (1Pe 2,10). Y «de este modo, dice el Vaticano II, también los laicos, como adoradores que en todo lugar actúan santamente, *consagran el mundo* mismo a Dios (*consecratio mundi*)» (LG 34).

El contraste entre lo sagrado y lo secular

La Iglesia, «columna y fundamento de la verdad» (1Tim 3,15), en medio de la oscuridad del siglo, lleno de errores, de equívocos, de alucinaciones colectivas, y sujeto así habitualmente al Padre de la mentira (Jn 8,43-47), es la congregación en Cristo de «los hijos de la luz» (Lc 16,8). Los cristianos, en efecto, somos «la luz del mundo», y nuestra luz, en obras y palabras, ha de brillar ante los hombres de tal manera que suscite en ellos la glorificación del Padre (Mt 5,14). San Pablo nos exhorta a permanecer como «hijos de Dios sin mancha, en medio de esta generación mala y perversa, entre la cual aparecéis como antorchas en el mundo, llevando en alto la Palabra de vida» (Flp 2,15-16).

Es verdad que Cristo derribó el muro que separaba a *paganos* de *judíos*, haciendo un Pueblo único (Ef 2,14-15); pero aún después de Él, no debe establecerse una yunta desigual entre creyentes e infieles (2Cor 6,14-16). Precisamente para congregarlos en un Pueblo unido es necesaria la acción de «un ministerio *sagrado* (*hierogoûnta*) en el Evangelio de Dios» (Rm 15,16). Ésa es precisamente la misión de la Iglesia toda, como *sacramento* universal de salvación, y especialmente de los *ministros sagrados* enviados al mundo por el Señor y por su Iglesia.

Entre tanto, hay un *contraste* evidente entre la secular vida mundana y la sagrada vida cristiana. Lo *sagrado* es, ya lo hemos visto, para *santificar*, y obviamente para santificar en primer lugar al *consagrado*. Por eso la vida *secular* de los hombres *mundanos* no puede ser asimilada tal cual por los cristianos. Es un estilo de vida que no puede convenir a los *santos*. Entre interioridad y exterioridad debe haber una mutua conveniencia: lo exterior debe ser *irradiación* natural de lo interior, *expresión* de la vida interior, y al mismo tiempo ha de *inducir* y favorecer esa interioridad nueva, netamente cristiana. «El vino nuevo (*Espíritu santo*) se echa en cueros nuevos (*vida nueva*)», pues si se echa en «cueros viejos, el vino rompería los cueros y se perderían vinos y cueros» (Mr 2,22).

El Nuevo Testamento emplea continuamente este *lenguaje de contraste*. Sólo un ejemplo: «Vosotros estabais muertos por vuestros delitos y pecados, en los que en otro tiempo habéis vivido, siguiendo al espíritu de este mundo, bajo el Príncipe de las potestades aéreas, bajo el espíritu que actúa en los hijos rebeldes, entre los cuales *todos* nosotros fuimos también contados *en otro tiempo*, y seguimos los deseos de nuestra carne, cumpliendo la voluntad de ella y sus depravados deseos, siendo por nuestra conducta *hijos de ira*, como los demás. Pero Dios, que es rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó, y estando nosotros *muertos* por nuestros delitos, nos dio vida por Cristo -de gracia habéis sido salvados-, y nos resucitó y nos sentó en los cielos por Cristo Jesús, a fin de mostrar en los siglos venideros la excelsa riqueza de su gracia, por su bondad hacia nosotros en Cristo» (Ef 2,1-7).

La acción misionera de la Iglesia en el mundo secular es así concebida como *desengañar* a los que están esclavizados por el error, *liberar* a los que están atados por el mundo, el demonio y la carne, *sacar* en un Éxodo espiritual formidable a los que viven en el Egipto del siglo, en esclavitud y tinieblas. Véase, por ejemplo, esta misma concepción expresada en una carta de San León Magno al misionero San Agustín de Cantorbery, enviado por aquél a los ingleses:

«¿Quién será capaz de relatar la alegría nacida en el corazón de todos los fieles al tener noticias de que los ingleses, por obra de la gracia de Dios y con tu colaboración, expulsadas las tinieblas de los errores, han sido revestidos por la luz de la santa fe; de que con espíritu fidelísimo pisotean los ídolos a los que antes estaban sometidos por un temor tirano; de que con puro corazón se someten al Dios omnipotente; de que, abandonando sus malas acciones, siguen las normas de la predicación; de que se someten a los preceptos divinos y se eleva su inteligencia; de que se humillan en oración hasta la tierra para que su mente no quede en la tierra?... El Dios todopoderoso, por tu amor, ha realizado grandes milagros entre esta gente que ha querido hacerse suya» (*libro 9,36: MGH, Epistolae 2, 305-306*).

Los religiosos, la vida *consagrada*

Desde el origen mismo de la Iglesia comienza a diseñarse, dentro del pueblo de Dios, la vida *religiosa*, por ejemplo en las *vírgenes* cristianas y en los *ascetas*. Hay en ellos, por su género de vida, por los votos profesados o incluso por una *bendición* eclesial expresa, una *nueva consagración*, que intensifica y hace ante el mundo más visible la consagración sacramental del bautismo y de la confirmación, origen en el cristiano de toda sacralidad. Las vírgenes, ya muy antiguamente, son vistas por la Iglesia como *consagradas* esponsalmente a Cristo, es decir, en palabras de San Cipriano (+258), «aquellas que se han *dedicado* a Cristo (*Christo dicatae*)» (*De habitu virginum 4*). Como un cáliz se consagra y se dedica exclusivamente al Señor -y al servicio litúrgico de la comunidad en la eucaristía-, así la virgen cristiana se *consagra* al Señor (+1Cor 7,34) y al servicio apostólico o asistencial de su Cuerpo.

Al hablar en la Iglesia de *virgenes* y de *religiosos en general*, éste es el lenguaje de la tradición patristica y litúrgica -es el hermoso lenguaje del *Ritual de la profesión religiosa y consagración de vírgenes*-, así como de la tradición teológica y espiritual. Es también, lógicamente, el lenguaje del Vaticano II. La Iglesia, «con su acción litúrgica, presenta [la profesión religiosa] como un estado consagrado a Dios (*status Deo consecratum*)» (LG 45c):

El cristiano, por los votos religiosos, «hace una total consagración de sí mismo a Dios, amado sobre todas las cosas, de manera que se dedica al servicio de Dios y de su gloria por un título nuevo y especial». Ya por el bautismo estaba consagrado a Dios, pero ahora, por la profesión de los consejos evangélicos, «se consagra más íntimamente al servicio de Dios. Y la consagración será tanto más perfecta cuanto, por vínculos más firmes y más estables, represente mejor a Cristo, unido con vínculo indisoluble a su Iglesia». De este modo, pues, «se consagra al bien de toda la Iglesia» (44ab; +PC 1c, consagración especial).

Los religiosos, pues, son cristianos especialmente sagrados, específicamente dedicados al culto divino y a la santificación de los hombres. Y por eso el pueblo cristiano, reconociéndolo, habla desde antiguo de las *sagradas* vírgenes de Cristo (*Sacra virginitas*, la encíclica de Pío XII), y entiende la vida religiosa como «la vida consagrada a Dios» (PC 1d), o simplemente, como *la vida consagrada*.

La *santidad* de estos hombres y mujeres llamados por Dios a la vida religiosa, al ser especialmente *sagrada*, habrá de ser no sólo interior, sino también exterior; es decir, habrá de tener, por su propia naturaleza teológica, una *especial visibilidad* de consagración a Dios, y su testimonio de Cristo y del Reino de Dios debe ser especialmente explícito y provocativo, en relación, concretamente, al testimonio propio de los laicos. Así lo ha entendido siempre el pueblo cristiano, que tan rectamente *siente* acerca de lo que deben ser los religiosos y las religiosas. Y así lo entiende la Iglesia, por ejemplo, cuando dispone que «los religiosos deben llevar *el hábito*, como *signo de su consagración*» (+Código D^o Canónico, c.669,1).

3 Los ministros sagrados

El Orden sagrado

Ya de antiguo en la Iglesia se vino aplicando al sacerdocio ministerial la terminología de lo sagrado. San Epifanio (+340), por ejemplo, habla de los sacerdotes como de aquellos que han sido consagrados, «qui sacrati sunt (*toîs hieroménois*)», y se ocupan en el servicio de Dios y en su culto (*Demonstr. evang.* I,9). Y es que, como hemos dicho, es *sagrada* aquella criatura elegida y consagrada por Dios en orden a santificar. Por eso, en su mismo nombre, los *sacerdotes* llevan la marca de la sacralidad, pues son efectivamente ministros *sagrados*.

También hemos dicho que lo propio de la sacralidad es *dar visibilidad* a la acción de la gracia invisible. Y esto es lo peculiar del ministerio sagrado de los sagrados pastores. Por eso deben *configurarse* a Cristo de una manera especial. En efecto, todos los cristianos están llamados por Dios a *configurarse* al Unigénito, de modo que éste venga a ser Primogénito de muchos hermanos (+Rm 8,29). Pero en los cristianos que han sido ungidos por el sacramento del orden esta configuración

1) recibe un *nuevo sello sacramental*, el carácter, un nuevo título, un nuevo impulso de gracia;

2) es una configuración a Cristo precisamente *en cuanto Cabeza* de la comunidad. «Ésta es, finalmente, decía Pablo VI, la identidad del sacerdote; la hemos oído repetir muchas veces: es *otro Cristo*» (17-2-1972); y

3) ha de ser no sólo interior, sino también *exterior*, es decir, que afecte a sus dedicaciones habituales y formas de vivir. San Juan de Avila expresaba bien esto último en un *Memorial* al concilio de Trento: «La honra de los ministros de Cristo es seguir a su Señor, no sólo en lo interior, sino también en lo exterior» («Miscellanea Comillas» 3,1945,20).

Para ilustrar estas afirmaciones, me fijaré sobre todo en la Biblia y el Vaticano II.

A imagen de Cristo, según la Escritura

Muchas palabras de Jesús ayudan a ver al ministro sagrado suyo como *alter Christus*. Esta fórmula tradicional es exacta. En efecto, Cristo se identifica con aquellos a quienes «dio el nombre de apóstoles» (Lc 6,13). «Como mi Padre me envió, así os envío yo» (Jn 20,21): id, predicad, bautizad, apacentad, haced esto en memoria mía, perdonad en mi nombre los pecados. «El que os recibe, me recibe» (Mc 10,40). «El que os oye, me oye» (Lc 10,16). «si me persiguieron a mí, también a vosotros os perseguirán» (Jn 15,20)...

Jean Colson explicaba esto interpretando el mismo término de *apóstol*: «Este término griego traduce el término judío *seliah*. Es, al parecer, en esta noción del *seliah* judío donde es preciso buscar la idea

fundamental de apóstol. Se trata de una institución jurídica por la que uno venía a ser encargado de negocios, procurador, representante de otra persona. Por ejemplo, el esclavo o el amigo *enviado* como plenipotenciario no sólomente *en nombre*, sino más exactamente *por la persona* de aquél que le envía. Hasta el punto de que los actos del enviado comprometían indisolublemente al *Enviador*» (*Les fonctions* 11). «Cuanto atáreis en la tierra será atado en el cielo, y cuanto desatareis en la tierra será desatado en el cielo» (Mt 18,18; +Jn 20,23).

Y así se entendían a sí mismos los Apóstoles: somos «embajadores de Cristo: es como si Dios hablara por medio de nosotros» (2Cor 5,20; +2,15.20).

A imagen de Cristo, según la Tradición

Los apóstoles exhortan a los presbíteros a ser «modelos (*týpoi*) de la grey» que les ha sido confiada (1Pe 5,3; +1Tim 4,12; Tit 2,7): prototipos de Cristo ante los fieles. En este sentido San Pablo dice: «Sed imitadores míos, como yo lo soy de Cristo» (1Cor 11,1). El sacerdote, como representante de Cristo, no debe anunciarlo sólo con la palabra, en la predicación, sino con su propia vida toda.

En esta dirección ha ido siempre la mejor tradición teológica y espiritual de la Iglesia sobre el sacerdocio: *Los seis libros sobre el sacerdocio*, de San Juan Crisóstomo, o la *Regula pastoralis* de San Gregorio Magno, o los escritos sacerdotales de San Juan de Avila y de tantos otros santos y doctores. Es una línea que viene, como vemos, de muy lejos (+P.H. Lafontaine, *Les conditions positives de l'accession aux Ordres dans la première législation ecclésiastique [300-492]*; A. Lemaire, *Les Ministères aux origines de l'Église*). Es, pues, netamente tradicional.

Un caso notable es, por ejemplo, el de San Ignacio de Antioquía (+107), que establece una muy sugerente teología *icónica* para explicar el misterio de los ministerios sagrados en la Iglesia. En efecto, existe una jerarquía sacerdotal y pastoral *invisible*: Padre-Cristo-Apóstoles, y una jerarquía *visible*, Obispo-presbíteros-diáconos, que en el ejercicio de sus funciones ministeriales no hace sino *visibilizar* la única autoridad salvífica de la Iglesia, la constituída en Dios por Cristo y los apóstoles. Los textos conmovedores de sus cartas, exhortando a *seguir* al Obispo y a los presbíteros y diáconos como al Padre, como a Cristo y a los doce, son bien conocidos (+I. Oñatibia, *Presbiterio, colegio apostólico y apostolicidad del ministerio presbiteral*).

Es la misma visión del ministerio sacerdotal sagrado propio de la tradición antigua posterior. La *Didascalia*, un siglo más tarde, quiere que los presbíteros sean considerados como imágenes de los apóstoles (*in typum apostolorum*) (II,26,7; la misma expresión, *Constitutiones apostolorum*, de finales del s.IV, II,26,7; y a comienzos del s.V, *De septem ordinibus Ecclesiae* 7).

«Encontramos, dice Oñatibia, la misma concepción simbólica [sagrada] del presbiterio en los dos máximos representantes de la Escuela de Alejandría, Clemente y Orígenes» (ob.cit. 82). Por lo demás, «no se trata de una representación meramente simbólica. La eclesiología de los Padres atribuía a las realidades eclesiales la capacidad de *representar* (en el sentido fuerte de la palabra: hacer presente de

nuevo) las realidades de la gloria. El realismo místico de la tipología sacramental, que hemos visto aplicada concretamente al presbiterio, nos permite hablar de la presencia de los Apóstoles en y a través de la actividad ministerial de los presbíteros» (89-90).

Esta *representación* sacerdotal de Cristo y de los Apóstoles corresponde, por supuesto, en plenitud al Obispo. Pero se dice también, como hemos visto, de sus colaboradores inmediatos, los presbíteros, como se afirma en muchos documentos disciplinares y litúrgicos de la antigüedad. Así, por ejemplo, lo expresan bellamente los *Canones ecclesiastici sanctorum Apostolorum*, que ven a los presbíteros como «cum episcopo consortes mysterii ac pugnae» (XVIII). Tan en serio tomaban esta *representación sagrada* de Cristo y de los Apóstoles que en muchas iglesias antiguas no tenían sino *un* Obispo y *doce* presbíteros. Recordemos, por ejemplo, el rito de readmisión del excomulgado, que a comienzos del s. X refiere Regino de Prüm; en una solemne ceremonia, el «episcopus et duodecim presbyteri cum eo» le reciben en la puerta de la iglesia (ML 132,360-362).

A imagen de Cristo, según el Vaticano II

En explícita continuidad con las encíclicas sacerdotales del último siglo, *Haerent animo* (San Pío X, 1908), *Humani generis redemptionem* (Benedicto XV, 1917), *Ad catholici sacerdotii* (Pío XI, 1935), *Menti Nostrae* (Pío XII, 1950), *Sacerdotii Nostri primordia* (Juan XXIII, 1959), y en la misma línea de la posterior *Sacerdotalis coelibatus* (Pablo VI, 1967), el concilio Vaticano II traza una figura sacerdotal muy alta y sagrada.

Afirma el Concilio que los presbíteros «han de configurarse a Cristo Sacerdote por la sagrada ordenación» (OT 8a). Y para ello son «hechos de manera especial partícipes del sacerdocio de Cristo» (PO 5a), en modo que difiere «esencialmente y no sólo en grado» del modo de los laicos (LG 10b), «ya que, consagrados de manera nueva a Dios por la recepción del orden (*novo modo consecrati*), se convierten en instrumentos vivos de Cristo, Sacerdote eterno (*viva instrumenta efficiantur*)». Y así «todo sacerdote, a su modo, representa la persona del mismo Cristo» (PO 12a).

La Conferencia Episcopal Alemana, en un documento sobre *El ministerio sacerdotal*, entendía éste como «ministerio de la representación de Cristo» (n.44). Efectivamente, lo propio del ministerio sagrado es *hacer presente*, es decir, *representar* a Cristo precisamente en cuanto Cabeza, Maestro y Pastor de la comunidad humana. Ésta es en el Vaticano II la convicción teológica clave en toda la teología y espiritualidad del sacerdocio: los presbíteros «han sido consagrados como verdaderos sacerdotes del Nuevo Testamento, a imagen de Cristo (*ad imaginem Christi*)» (LG 28a). Hacen la eucaristía y perdonan los pecados *nomine Christi* (PO 2b). Ejercen los ministerios sagrados *in Spiritu Christi* (13a).

El Sínodo de 1971 expresó este misterio con palabras aún más fuertes y claras, quizá nuevas en la historia del Magisterio apostólico. El ministerio sacerdotal del Nuevo Testamento «proclamando eficazmente el Evangelio, reuniendo y guiando la comunidad, perdonando los pecados y sobre todo celebrando la eucaristía, *hace presente a Cristo, Cabeza de la comunidad (Christum Caput communitatis praesentem reddit)*, en el ejercicio de su obra de redención humana y de perfecta glorificación de Dios»

(I,3e). Más aún: «Él mismo hace sacramentalmente presente a Cristo (*sacramentaliter praesentem reddit*), Salvador de todo el hombre, entre los hermanos, no sólo en su vida personal, sino también social» (*ib.*).

A imagen de los Obispos

Entender al sacerdote como *imagen*, es decir, como ministro *sagrado* de Cristo y de los Apóstoles expresa, pues, como hemos visto, una teología y espiritualidad verdadera, pues es ésta la tradición de la Iglesia. Y al hablar del sacerdote ahora, estoy pensando tanto en los Obispos como en los presbíteros. En efecto, los Obispos están constituidos como *sucesores de los apóstoles*, y los presbíteros son a su vez *cooperadores del orden episcopal*, a imagen de los Obispos en su comunidad parroquial.

De hecho, como es sabido, en los orígenes de la Iglesia apenas es posible distinguir entre los *epískopoi* de los *presbýteroi*, aunque pronto se vayan caracterizando unos y otros ministerios en el misterio de la Iglesia. Con palabras del Vaticano II, digamos sólo sobre esto que los presbíteros son constituidos tales por el orden sagrado «a semejanza del orden de los Obispos (*in similitudinem ordinis Episcoporum*)» (LG 41c).

Santidad de los sacerdotes

Aquello que es especialmente *sagrado* debe ser especialmente *santo*. Por eso, si los sacerdotes han sido *novo modo consecrati* por el sacramento del Orden, hay en ellos una vocación especial a la perfección. Por otra parte, si ellos mismos están llamados a ser «prototipos» evangélicos para el pueblo (1Pe 5,3), sólo una especial santidad les permitirá estar a la altura de su misión. También ésta es una convicción unánime en la tradición eclesial, como viene expresado con términos muy hermosos (*accipe stolam candidam...*) en los rituales litúrgicos antiguos o actuales.

Los Padres insisten mucho en la necesidad de santidad de los sacerdotes. Puede verse en el *Indice II* de la *Patrología latina* de Migne (ML 219, 711-721) la gran frecuencia con que insistieron en esta idea. Puede comprobarse también, muy gratamente, en la antología de textos ofrecida por Florián Rodero, en *El sacerdocio en los Padres de la Iglesia*. Y por lo que se refiere concretamente a los Concilios y Sínodos, muchos de ellos, a lo largo de los siglos, especialmente aquellos *de reforma*, dedican numerosos cánones *de vita et honestate clericorum*, exigiendo a éstos, en cuanto a la perfección de vida, mucho más que a los laicos. Santo Tomás enseña con gran precisión que «los clérigos están más obligados que los laicos en cuanto a la perfección ejemplar de vida; en cuanto a la perfección de la caridad [en donde reside la perfección substancial] todos están obligados», clérigos y laicos (*In Mat.* 5,48). Lo primero lo explica diciendo que «para el digno ejercicio de las órdenes no basta una bondad cualquiera, sino que se requiere una bondad eminente, para que así como aquellos que reciben el orden son colocados en una posición eminente sobre el pueblo, así también sean superiores por su santidad» (*Summa Thlg.* Suppl. 35,1 *ad3m*). Trento, volviendo a la idea de San Pedro -pastores *tipos* de la grey-, dice que los fieles han de poder mirarse en ellos *tanquam speculum* (*Sess. 22, De reform.*1).

Haciéndose eco de la tradición, y citando a Santo Tomás, enseña Juan XXIII que «el cumplimiento de las funciones sacerdotales "requiere una santidad interior mayor que la que necesita el estado religioso mismo"» (*Sacerdotii Nostri primordia*, 1959: *Summa Thlg.* II-II,184, 8 *in c*). Y tan convencida está la Iglesia de esta verdad tradicional que, con palabras del Vaticano II (+PO 12a.cd), la establece como norma canónica: «Los clérigos, en su propia vida y conducta, están *obligados a buscar la santidad por una razón peculiar*, ya que, consagrados a Dios por un título nuevo en la recepción del orden, son administradores de los misterios del Señor en servicio del pueblo» (c.276,1).

Santidad especialmente patente, temprana y necesaria

Sin duda, «*una misma* es la santidad que cultivan» todos los miembros de la Iglesia santa (LG 41a). Ahora bien, según nos enseña la Escritura y la Tradición,

1º.- la *modalidad* de la santidad en los pastores debe *tener una expresión especialmente patente*. La configuración a Cristo debe ser en ellos no sólo *interior*, sino también *exterior*. O también, por ejemplo, para confesar a Cristo no han de *esperar* a que se les pida razón de su esperanza (+1Pe 3,15), sino que han de predicar al Salvador «con oportunidad y sin ella» (2Tim 4,2). La expresividad de Cristo en un cristiano laico que está arando en el campo o atendiendo sus negocios es más leve, pero a los pastores, portadores del «glorioso ministerio del Espíritu» (2Cor 3,8), nos dice San Pablo: «*es preciso* que los hombres *vean* en nosotros ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios» (1Cor 4,1). Es lo que San Juan de Avila decía: que los sacerdotes de Cristo deben configurarse a él no sólo en *lo interior*, sino también en *lo exterior*.

2ª.- Por otra parte la santidad de los ministros sagrados debe ser *especialmente precoz en cuanto al tiempo*, pues una vez ordenados, quizá con veinticinco años de edad, ya son dados al pueblo como *prototipos* y como *espejos* del Evangelio. Por eso la Iglesia da a los sacerdotes una formación tan cuidada en los Seminarios, que prolongan los *tres años* que los apóstoles convivieron con Jesús, recibiendo también de Él una formación especialmente cuidada.

3º.- Por último, esa especial santidad es precisa pues *han de estar siempre dedicados a ministerios sagrados*: la predicación, la eucaristía, el perdón de los pecados, la atención pastoral del pueblo, como representantes de Cristo. Ahora bien, sin santidad suficiente, el sacerdote fácilmente pervierte esas acciones sagradas que son su diaria dedicación -predica, por ejemplo, *para* ganar dinero o prestigio-, o simplemente deja de ejercitarlas -deja de predicar o, en todo caso, no predica ya el Evangelio de Dios-. Este problema no se da en *iguales* términos en los laicos. Por eso decía Trento que los sacerdotes deben «evitar aquellos leves pecados, que en ellos sería grandes» (*Sess. 22, De reform.1*).

Ultimamente ha sido tratada toda esta doctrina en forma maravillosa por Juan Pablo II, en la exhortación apostólica *Pastores dabo vobis* (25-3-1992), concretamente en el capítulo III, donde expone *una vocación específica a la santidad* (19-33).

Santidad santificante

En la *Pastores dabo vobis*, dice Juan Pablo II: «Vuelvo a proponer a todos los sacerdotes lo que, en otra ocasión, dije a un numeroso grupo de ellos; "la vocación sacerdotal es esencialmente *una llamada a la santidad*, que nace del sacramento del Orden. La santidad es intimidad con Dios, es imitación de Cristo, pobre, casto, humilde; es amor sin reservas a las almas y donación a su verdadero bien; es amor a la Iglesia que es santa y nos quiere santos, porque ésta es la misión que Cristo le ha encomendado. Cada uno de vosotros *debe ser santo*, también *para ayudar a los hermanos a seguir su vocación a la santidad*"(9-10-84)» (33).

No hay, pues, contraposición alguna entre santidad sacerdotal y santidad laical. Por el contrario, cuanto mejor respondemos los sacerdotes a esa vocación a la santidad, exigida por un nuevo título, más conscientes se hacen los laicos de su vocación a la santidad, y más ayudados se ven para vivirla. Es lo que se nos recuerda en la *Pastores dabo vobis*:

«Por un designio divino, que quiere resaltar la absoluta gratuidad de la salvación, haciendo del hombre un *salvado* a la vez que un *salvador* -siempre y sólo con Jesucristo-, la eficacia del ministerio está condicionada también por la mayor o menor acogida y participación humana. En particular, *la mayor o menor santidad del ministro influye realmente* en el anuncio de la Palabra, en la celebración de los Sacramentos y en la dirección de la comunidad en la caridad. Lo afirma con claridad el Concilio: "La santidad misma de los presbíteros *contribuye en gran manera al ejercicio fructuoso del propio ministerio*; pues, si es cierto que la gracia de Dios puede llevar a cabo la obra de salvación aun por medio de *ministros indignos*, sin embargo, Dios prefiere mostrar normalmente sus maravillas por obra de quienes, *más dóciles* al impulso e inspiración del Espíritu Santo, por su íntima unión con Cristo y la santidad de su vida, pueden decir con el Apóstol: 'Ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí' (Gál 2,20)"» (25).

Esta misma doctrina, dicha en forma negativa, nos enseña que muchas veces la infecundidad de la acción apostólica ha de explicarse no tanto por deficiencias de organización o de método, sino *sobre todo* por la falta de santidad de los ministros sagrados. Los sacerdotes son entonces como aspersores oxidados y semiobstruidos, que no riegan con fuerza y regularidad, y que dejan seco y estéril el campo que les ha sido confiado.

Respeto y amor de los fieles

Los Evangelios refieren la gran veneración que suscitaba la figura de Cristo entre sus seguidores, y cómo éstos la manifestaban besando su manto, postrándose en tierra o de tantas otras maneras (Mt 14,33; 17,6; 22,46; Lc 5,8.26; 17,15; 20,40; 24,37; Jn 9,38). También, por supuesto, participaban de esta veneración especial, cariño y respeto, sus Apóstoles, sus acompañantes y colaboradores íntimos (Mt 14,19; Lc 8,1-3; Jn 12,21). Los mismos Apóstoles han de moderar a veces las muestras de respeto que reciben, haciendo ver que no son más que hombres (Hch 10,26). Pero es claro que, en principio, estimaban buena esa actitud, y que incluso la recomendaban: «Os rogamos, hermanos, que acatéis a los que laboran con vosotros, presidiéndoos en el Señor y amonestándoos. Mostradles toda estima y amor por su labor» (1Tes 5,12; +1Tim 5,17; 1Pe 5,5; Heb 13,17). Es normal, en efecto, que quienes desempeñan *el ministerio*

sagrado de la representación de Cristo y de los Doce reciban de los fieles una participación del amor y respeto que éstos sienten hacia el Señor y sus apóstoles.

También aquí los testimonios de la Tradición son innumerables en todas las épocas, si bien, evidentemente, cambian con los tiempos los *modos* de expresar ese respeto. Los *Statuta Ecclesiae Antiqua*, por ejemplo, penaban con excomunión al fiel que abandonaba la asamblea mientras el sacerdote hablaba (c.31: Mansi 3,953). Y los *Canones Apostolorum* disponían lo mismo para quienes injuriasen a un presbítero o un diácono (c.55: ib.1,42). Si se ve al sacerdote como ministro sagrado, esto es, como *representante* de Jesucristo, esas muestras de estima y respeto son completamente normales. Por eso el Vaticano II quiere que «los fieles se den cuenta de que están obligados a sus presbíteros, y los amen con filial cariño, como a sus pastores y padres» (PO 9f).

También es cierto que, junto a esto, la Iglesia ha pedido siempre a los sacerdotes y diáconos -incluso jurídicamente, en cánones *de vita et honestate clericorum*- una forma de vida especialmente venerable, que signifique la autoridad del Señor. Se trata, pues, de expresar una autoridad cuyo ejercicio no es carnal sino espiritual, y que está entre los hermanos «como quien sirve» (Lc 22,27; +Jn 13,4-17). En una familia, por ejemplo, son los padres quienes *presiden* la mesa, pero precisamente por eso, si no llega la comida para todos, ellos son los que están llamados a *sacrificarse* por sus hijos, y no al revés.

II PARTE

Secularización de la Iglesia

1 Teología de la secularización

Secularización, una mala palabra

Hasta aquí nos hemos movido en el ambiente cálido de la Escritura y de la tradición patristica, teológica y magisterial. Convendrá ahora *abrigarse*, pues entramos en el frío desierto ideológico de la secularización, cuyo pensamiento, al ser ajeno a la Biblia y a la tradición, no puede considerarse propiamente teológico.

Comenzaré por un aviso previo. Por los años sesenta y setenta fueron muchos los teólogos católicos que se entusiasmaron, más o menos, con la teología de la secularización y que emplearon, más o menos, sus categorías mentales, manteniéndose unos, más o menos, en la fe de la Iglesia, y alejándose otros, más o menos, de la visión bíblica y tradicional. En las consideraciones que siguen, no podré ir exonerando en cada caso a los teólogos concretos que cultivaron el tema de la secularidad con recto sentido. Ellos ya saben, por mucho que enfatizaran la secularización, que mis modestas críticas no van con ellos.

Pero incluso éstos, creo yo, pasados ya aquellos años, deberán reconocer que tomaron una opción sumamente discutible al asumir con sentido teológicamente positivo un término como el de *secularización*. Los hombres adámicos, en el planteamiento bíblico y tradicional de la Iglesia, somos seculares, mundanos, tremendamente seculares y secularizados y sujetos, por lazos invisibles efficacísimos, a los pensamientos y costumbres del siglo. ¿Querrán que nos *secularicemos* más todavía? ¿Convendrá expresar la conveniente renovación de la Iglesia y de la liturgia, de los sacerdotes, religiosos y laicos en términos de *secularización*? Es ésa una opción verbal, a mi juicio, muy desafortunada. Y hoy, por cierto, en buena parte ya olvidada, gracias a Dios. ¿Quién sigue hoy tratando el tema de la *secularización* y de la *desacralización* de las entidades cristianas? La *substancia* de la secularización sigue pujante en la Iglesia, sin duda, pero ya las *palabras* se han desvanecido en gran manera... ¿Cómo iban a durar, siendo tan contrarias a la Biblia y a la tradición eclesial?

Algo semejante pasó en esos mismos años, y en forma vinculada con la secularización, con el tema de la *encarnación* de los cristianos, y concretamente de sacerdotes y religiosos. Por supuesto que también este lenguaje admite un recto sentido, como el que le daba, por ejemplo, el Cardenal Suhard cuando escribía: «La ley esencial del apostolado es la *encarnación*» (*Dios, Iglesia, Sacerdocio*, 113). Pero Cristo dice que el hombre adámico es *carne*, y que la carne es débil, y que lo que nace de la carne es carne. Y San Pablo le dice al hombre carnal que no es ya deudor de vivir según la carne, sino que, habiendo recibido el Espíritu, venga a ser hombre espiritual. Y los Padres lo mismo: dicen que el Hijo de Dios, siendo espiritual, se hizo carne en la encarnación, para que los hijos de los hombres, que somos carnales,

vengamos a ser espirituales. Veinte siglos llevamos hablando así, ¿y ahora vienen con que la renovación del hombre carnal se va a conseguir *encarnándose*? Somos carnales ¿y hemos de *encarnarnos* más aún? Es ésta una terminología ajena a la Escritura y a la tradición; más aún, contraria a ellas. ¿Cómo pensar que pueda ser conveniente y grata a Dios? También aquí hay que reconocer que pasó la moda, con el favor de Dios, y es de esperar que de ella no quede huella alguna.

Guardemos fidelidad al lenguaje de la Escritura y de la tradición cristiana. Los autores ascéticos y místicos, concretamente, han sido siempre los que han mantenido mayor fidelidad al lenguaje original de la Revelación y de los Padres. A veces, es cierto, son felices algunos *neologismos*; pero *alejarse* de una palabra usada en la Revelación y en la tradición para irse a su *contraria* -*secularización*, *encarnación*- es sin duda un mal paso. Y no sólo por los *equivocos* que inevitablemente suscita, sino también por las *alergias* que así se despiertan hacia las sagradas palabras de la Biblia y de la tradición cristiana. En efecto, cuando está de moda *encarnarse* y acentuar la *secularización* del cristianismo, hagan la prueba ustedes de hablar según el Nuevo Testamento del «hombre espiritual», o intenten con él exhortar a los cristianos para que no se configuren a «este siglo», sino que, como «peregrinos», sepan afirmar en este mundo su «ciudadanía celestial»... Hagan la prueba. Las alergias que se suscitan ¿son algo bueno? ¿Dan lugar a algo positivo?

Teología de la secularización

Dentro de la *tendencia secularizadora* se dan posiciones muy diversas, que no pueden ser objeto de una crítica común y unívoca (+H. Lübbe, *La secolarizzazione, storia e analisi di un concetto*). Se trata, como decimos, de una *tendencia*, que según los autores se presenta con premisas ideológicas diversas, y con inclinaciones operativas moderadas o radicales.

Sin mayores pretensiones clasificatorias, creo que en el pensamiento de la secularización se pueden distinguir varios elementos. Ante todo, señalaré *tres aspectos de la tendencia secularizadora que no ofrece especiales problemas doctrinales*.

-1. *La sana secularización, entendida como una desacralización de lo indebidamente sacralizado*, es una tendencia que trata al mismo tiempo de purificar lo sagrado de aplicaciones indebidas al campo secular, y de afirmar la justa autonomía secular de las realidades temporales, según la enseñanza del concilio Vaticano II (GS 36). En esto los problemas son únicamente prudenciales, a la hora de aplicar ese criterio en cada caso.

-2. *El rechazo de ciertas formas históricas concretas de lo sagrado*, y la promoción de otras formas nuevas que se consideran más adecuadas, puede ser igualmente una tendencia legítima e incluso necesaria. Como lo anterior, afecta a cuestiones prudenciales, no doctrinales.

-3. *Una cierta ocultación de los signos sagrados* es considerada por algunos hoy como conveniente en ambientes modernos secularizados. La sensibilidad de los pueblos, las circunstancias políticas o culturales, pueden aconsejar considerables atenuaciones de lo sagrado. De hecho, cuando la Iglesia en los

primeros siglos estaba proscrita, la expresión visible de lo sagrado era muy leve. También ésta es cuestión prudencial, aunque como implica a veces ciertos planteamientos doctrinales, la estudiaremos en seguida con atención.

-4. En los países ricos de Occidente la secularización puede entenderse simplemente como *una pérdida o debilitación de la sensibilidad para lo sagrado*. Se trata de un fenómeno ya muy estudiado y conocido, que afecta poco o nada a los países que son más pobres y de formas tradicionales.

En la teología de la secularización hay a veces también *otros elementos doctrinalmente falsos*, que implican una determinada filosofía y teología.

-1. Algunos consideran que, *a diferencia de las sacralidades paganas o judías, la sacralidad cristiana es puramente interior*. Éste es un error teológico, un mal entendimiento de la verdadera naturaleza de lo sagrado cristiano. Y de este error se siguen en la práctica dos actitudes falsas, una más moderada, otra más radical:

-Se piensa que *la apariencia sensible de lo sagrado debe asemejarse lo más posible a lo profano*, y esto lo mismo en personas, lugares, celebraciones o cosas. La distinción sería motivo de separación. A mayor semejanza en las formas exteriores, mayor unión, mayor facilidad de acceso a los hombres.

-Se estima que *se debe quitar de lo sagrado cristiano toda significación sensible peculiar*. No un cáliz, sino un vaso. No un templo, sino una sala de reunión. Nada de fiestas peculiarmente religiosas, ni de vestimentas litúrgicas, ni de hábitos religiosos. Todo lo sagrado-sensible sería una paganización o judaización del Evangelio genuino.

-2. Algunos, llevando secularización y desacralización más allá de su extremo, llegan a *negar la misma existencia de lo sagrado cristiano*. Éstos ya no pretenden una ocultación prudente de lo sagrado, una atenuación o eliminación de sus significaciones sensibles, una renovación oportuna de sus formas históricas concretas, no. Estos simplemente niegan la existencia misma de lo sagrado-cristiano en cuanto tal.

Estos elementos del movimiento teológico secularizador se dan, como hemos dicho, en fórmulas y proporciones muy diversas, según los asuntos, autores y grupos.

Analfabetismo del lenguaje simbólico

Lo sagrado implica un *lenguaje simbólico, no-verbal*, hoy casi ignorado por el hombre occidental moderno, desarraigado voluntariamente de sus tradiciones, decididamente *analfabeto* para este lenguaje. Hoy es posible en una boda ver al novio, ante el altar, con las manos en los bolsillos, o un invitado con zapatillas de hacer deporte. El lenguaje del saludo, de los gestos, del luto o de la celebración festiva, con sus *formas* tradicionales, ésta o las otras -un lenguaje si no es tradicional es *insignificante*- viene a ser *positivamente ignorado*, no tanto por la gente sencilla, sino sobre todo por la más ilustrada. Lógicamente,

este analfabetismo se refleja también en los cristianos, aunque mucho menos en la gente popular.

Hoy es posible ver, incluso en buenos cristianos, actitudes que en otro tiempo sólo con intención sacrílega podrían ser tenidas. Recuerdo haber visto, durante un concierto lleno de gente en la iglesia, un grupo de jóvenes de buena presencia que estaban *sentados* sobre el altar. Con ocasión de un retiro a sacerdotes, vi a un piadoso cura que tomaba la mesita de la credencia, y después de dejar en el suelo cuidadosamente el cáliz, el leccionario, etc., me la puso con una silla para la predicación. También vi en una ocasión utilizar una Biblia grande, del siglo pasado, para elevar el asiento de la banqueta de un armonio... A una señora amiga que visitaba a un enfermo, el capellán del hospital le explicaba dónde tomar el autobús de regreso en una cercana plaza sirviéndose de una cajita redonda que sacó del bolsillo de su bata blanca: una cajita en la que estaba Cristo. Éstas y otras formas de *insensibilidad* ante los objetos, personas, lugares o gestos sagrados difícilmente pueden recibir una evaluación positiva. Constituyen indudablemente un empobrecimiento.

Pablo VI hablaba de «la pérdida o atenuación del sentido de lo sagrado» (*Sacerdotalis cælibatus* 24-6-1967, 49) ¿De dónde procede este subdesarrollo espiritual, qué significa, qué importancia tiene? Puede ser *falta de fe*: a quien nada le dice Dios, nada le dicen los signos sagrados. Pero también puede ser simplemente, como indicaba antes, *una forma de pobreza cultural*, un analfabetismo del lenguaje simbólico. Hoy en Occidente se tiende a disociar espíritu y cuerpo, palabra y gesto, condición personal y modos de vestir, en suma, interior y exterior. Si en su expresión subjetiva y espontánea se sobrevalora la individualidad, se rompen las *formas* comunitarias objetivas, elaboradas en una tradición social de siglos, y en las que reside precisamente la expresión simbólica. Y ya se comprende que los que son analfabetos para todo lenguaje simbólico adolecen también de analfabetismo ante el lenguaje de lo sagrado.

Pues bien, no parece que *la sistemática supresión o atenuación extrema de los signos sagrados* sea la mejor manera de reeducar una sensibilidad simbólica atrofiada. Por el contrario, la pedagogía pastoral debe optar más bien, como dispuso el concilio Vaticano II, por la catequesis litúrgica (SC 14-20, 35), es decir, en un sentido amplio, por una alfabetización conveniente que enseñe a leer los signos sagrados.

Tampoco parecen ir muy acertados los que *confían mucho en el cambio de los signos concretos*. Aparte de que esto trae consigo una variabilidad que afecta gravemente la naturaleza ritual de lo sagrado, tal confianza se diría algo ingenua. Para el analfabeto resultan igualmente ilegibles todos los estilos de escritura; simplemente, no sabe leer. Habría que enseñarle. Por lo demás, es indudable que la sensibilidad para lo sagrado está más viva en el pueblo sencillo que en aquellos otros, más cultivados, a quienes correspondería realizar esta instrucción litúrgica y espiritual.

La pérdida o atenuación del sentido de lo sagrado es, sin duda, *una enfermedad espiritual grave*, que tiene importantes consecuencias en la vida espiritual cristiana. No conviene, pues, ignorarla o aceptarla pasivamente, como si fuera irremediable -una presunta *exigencia* de nuestro tiempo-. El sentido de lo sagrado, y en general, la sensibilidad simbólica, es *un valor propio de la naturaleza humana*. Por eso únicamente puede experimentar disminuciones temporales, para resurgir después, quizá con más fuerza, purificado de connotaciones inconvenientes. Ahora bien, la gracia debe proteger *todos* los valores de la

naturaleza, especialmente aquéllos que están decaídos y aquéllos que tienen una relación más íntima con lo religioso, como es el caso de lo sagrado.

Negación del sagrado cristiano en cuanto tal

Aparte de expresiones desafortunadas, como las que recordaba antes de Congar y Manaranche, Thils y Martimort, que, sin pretenderlo en realidad, negaban lo sagrado cristiano, otros autores hay que lo niegan abiertamente. Y, concretamente, en los años de la gran crisis secularista, la Conferencia Episcopal Alemana se veía obligada a denunciar esta posición teológica y pastoral: «Dicen que *el mundo entero está ya santificado* de alguna manera y puesto al servicio de Dios, y que *no necesita de un ámbito especialmente santificado y consagrado a Dios*» (*El ministerio sacerdotal* 90). La misma Iglesia, entendida como «sacramento universal de salvación», distinta del mundo, luz, fermento, sal de la humanidad, sería, pues, una concepción triunfalista, falsa, inadmisibles. No hay propiamente distinción entre Iglesia y mundo, entre sagrado y profano, entre pagano y cristiano, y menos aún entre sacerdote y laico.

Volveremos sobre este tema al estudiar la secularización de *la misión* y el *cristianismo anónimo*.

Tendencia de lo sagrado a la manifestación

Lo sagrado hace visible lo invisible. Puesto que pertenece a la naturaleza de lo sagrado hacer visible la gracia invisible, el creyente *procura que lo sagrado se vea, se oiga, se distinga*, y sea un signo claro, bello, provocador, atrayente, expresivo. No pretende en principio *ocultar* lo sagrado, o *atenuar* lo más posible su significación sensible. Por el contrario, en principio trata de que sea manifiesto y bien visible. Y así el templo tiene una forma peculiar, diversa de las casas seculares. También el sacerdote o el religioso, por su especial *consagración*, presentan una figura que hace visible su condición de ministros y testigos del Señor. El sonido de las campanas da forma sonora al mundo de la gracia. El canto religioso no es simplemente una melodía secular a la que se le ha aplicado una letra piadosa, sino que posee una expresividad especial. Las fiestas colectivas o familiares, bautizos y bodas, comuniones y funerales, que jalonan la vida humana, tienen también en el mundo cristiano *formas* sagradas peculiares.

La religiosidad católica, popular y tradicional, tanto en Oriente como en Occidente, ha entendido y vivido siempre con toda sencillez estas realidades, dando al mundo invisible de la gracia la configuración visible de un mundo popular católico, con cruces y campanas, danzas y cantos, calendarios y fiestas, procesiones, cofradías, peregrinaciones, sacramentales, ermitas y santuarios, y costumbres de toda clase, que llegan a afectar hasta ciertas comidas, postres y dulces. Contrapuesto en esto al protestantismo, resulta así el catolicismo, tanto en lo psicológico como en lo estrictamente religioso, *sumamente sano*, vital y eficaz, hermoso y convincente.

Ya he señalado que *el Catolicismo es, con la Ortodoxia, la forma de cristianismo más próxima a las religiosidades naturales*, marcadas todas ellas por un profundo, aunque no sea exacto, sentido de lo sagrado. La religiosidad sagrada corresponde, sin duda, a la misma naturaleza del hombre, que *por los*

sentidos llega al conocimiento intelectual. Y es plenamente conforme con la exigencia universal de la psicología humana, que *tiende a exteriorizar la interioridad.* Es verdad que una cierta disociación entre interioridad y exterioridad es hoy en muchas partes de Occidente síntoma y causa de una enfermedad mental colectiva. Pero también es verdad que la misma ciencia moderna de Occidente confirma las intuiciones antiguas, mejor conservadas, por lo demás, en el Oriente, respecto a la profundidad de la relación psicosomática. Los avances de la psicología profunda acerca de la génesis de las expresiones colectivas, la fenomenología religiosa en general, lo mismo que el yoga, no hacen sino afirmar de modo convergente *la íntima unión que debe haber entre la interioridad y la exterioridad del hombre.* Hoy nadie puede afirmar seriamente que «da lo mismo» que las mujeres de la India conserven el *sari* y el talante femenino tradicional o que vistan pantalones vaqueros y masquen chicle. ¿Qué más da?... Igualmente, tampoco parece serio decir que «da lo mismo» que sacerdotes, religiosos y religiosas vistan significando o no su condición personal, especialmente sagrada. ¿Qué importancia tiene? Se trata sólo de exterioridades... Ni puede decirse con verdad que la música o la arquitectura para el culto religioso no tienen por qué pretender unas formas peculiares, ansiosas de manifestar al Santo. En efecto, las coordenadas sagradas del mundo cristiano deben afirmarse con amor y fidelidad, sabiendo que todas esas *formas* sagradas comunitarias al mismo tiempo que *expresan* el mundo de la fe, lo *inducen* eficazísimamente en las personas y pueblos.

En fin, frente a todo esto, ya conocemos cuál es *la doctrina y la práctica secular de la Iglesia en lo referente a lo sagrado.* La Iglesia antigua tuvo que pronunciarse ante el fenómeno iconoclasta, hostil a toda representación visible del invisible mundo de la gracia (*Niceno II, 787; Trento 1563; Prof. fidei 1743: Dz 600, 1823, 2532*). Y la Iglesia actual, ante desafíos semejantes, se ha pronunciado ya en muchas ocasiones sobre el tema, principalmente en el concilio Vaticano II (SC). El Papa Pablo VI señaló en varias ocasiones el error de quienes pretenden, «contra la tradición bimilenaria de la Iglesia, *la desaparición del carácter sagrado de lugares, tiempos y personas*» (15-10-1967). Y veinte años después del Concilio, el *Sínodo Episcopal de 1985* apreciaba que, «no obstante el secularismo, *existen signos de una vuelta a lo sagrado*».

No podría ser de otro modo, perteneciendo lo sagrado en modo tan profundo y universal a la naturaleza humana y a la economía eclesial de la gracia. Es indudable que, frente a otras confesiones cristianas, la Iglesia Católica es la que da *más forma visible*, social, sagrada, al mundo invisible de la gracia de Cristo. Ella es también la que más asume las formas religiosas naturales, la que más seriamente vive la ley fundamental de la encarnación. Y lo hace con toda conciencia, para que «conociendo a Dios visiblemente, él nos lleve al amor de lo invisible» (*Pref. Iª Navidad*). En este sentido, es la Iglesia Católica la más eficazmente *misionera*, la que más acoge el sentido sagrado de las religiosidades naturales, purificando y elevando ese sentido en el Espíritu Santo.

La ocultación de lo sagrado

Hemos afirmado que la naturaleza misma teológica de lo sagrado le hace tender a ser visible y audible. Otra cosa distinta es que en determinadas circunstancias *puede ser prudente la atenuación o la ocultación de lo sagrado.* Y esto no sólo en guerras o persecuciones, sino en ciertas situaciones sociales o culturales. Sin embargo, el velamiento de lo sagrado puede tener consecuencias tan

importantes para la evangelización del mundo y para la vida espiritual de los cristianos -favorables o desventajas-, que habrá de ser determinada con sumo cuidado y medida:

-La *autorización* de la Jerarquía apostólica, en ciertos casos requerida por la ley, vendrá aconsejada por la prudencia cuando se trate de velar durablemente signos sagrados importantes.

-La ocultación de lo sagrado puede ser conveniente si hay *peligro* para las cosas o las personas: «No déis lo sagrado a los perros, ni les echéis vuestras perlas a los cerdos, no sea que las pisoteen, y además se vuelvan y os destrocen» (Mt 7,6).

-La *caridad pastoral* puede llevar a la atenuación de ciertas formas sagradas, como cuando un sacerdote confiesa a un alejado paseando por una plaza; o incluso puede conducir a suprimirlas: por ejemplo, en un barrio anticristiano se suspende una procesión acostumbrada porque iba siendo entendida como una provocación.

-La obediencia a las normas de la Iglesia sobre lo sagrado no sería perfecta sin la virtud de la *epiqueya*, que nos inclina en ocasiones a apartarnos prudentemente de la letra de la ley, para mejor cumplir su espíritu (*STh* II-II,120). Los cristianos respetamos las normas eclesiales, pero no somos siervos, somos hijos, y sabemos que «el sábado ha sido hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado» (Mc 2,27).

Es preciso reconocer, sin embargo, que a veces *la disminución o supresión de los signos sagrados es inconveniente y arbitraria, y procede de premisas falsas*. Algunos parten de que el hombre moderno no tiene capacidad para lo sagrado. Pero tal capacidad existe, aunque en muchos casos esté atrofiada, y lo que necesita es suscitación y desarrollo. Algunos, por otra parte, olvidan que ciertas leyes de la Iglesia relativas a lo sagrado exigen gravemente la obediencia, y que ciertas disminuciones o supresiones de lo sagrado no quedan bajo el arbitrio prudencial privado. Otros hay también que al parecer ignoran que en ciertas materias -por ejemplo, los signos de veneración ante la eucaristía- *no-significar* la fe en la forma mandada o acostumbrada puede equivaler en la práctica a *significar-que-no* hay fe en tal misterio, a *decir* que en el Sagrario no hay nada especial -y esto aunque tal contrasignificación sea ajena a su personal intención-. Algunos, en fin, suprimen ciertos signos sagrados *por cobardía*, por temor a persecuciones -a veces muy sutiles- que no se deberían evitar, por miedo a confesar abiertamente a Cristo ante los hombres (Mt 10,33).

El Santo se acerca a los hombres y nos muestra su rostro en lo sagrado. El Invisible se hace así visible. El Altísimo se hace accesible en la sagrada Humanidad de Cristo, y en las múltiples sacralidades derivadas de Él en su Cuerpo eclesial. Cuidemos, pues, con toda solicitud los caminos sagrados por los que el Espíritu se nos manifiesta y comunica, y por los que nosotros salimos a su encuentro. Son avenidas de gracia. Que no se obstruyan esos caminos, que no desaparezcan, que no se apodere de ellos la maleza. La religiosidad popular de los pequeños sería con ello la más afectada. Tenía toda la razón el cardenal Daniélou cuando afirmaba que «una cierta resacralización es indispensable para que haya un cristianismo popular» (*Desacralización* 70).

Secularización de sacerdotes y religiosos

El intento de *secularizar* la vida de sacerdotes y religiosos comienza, como siempre, por el esperpento semántico: se trata de renovar la vida y el apostolado de los ministros *sagrados* y de los religiosos de vida *consagrada* acentuando en ellos la *secularidad* y la *des-sacralización*. Para ello, dejando de lado la teología católica de lo sagrado, se concibe lo sagrado en forma judía o pagana, en la que predomina el aspecto de *casta separada*, y se procede en seguida, lógicamente, a eliminar la *sacralidad* de la vida sacerdotal o religiosa.

Tal intento tuvo su ímpetu explícito más fuerte hace veinte años, aunque sus efectos duran todavía. Es la época en que profesores alemanes, holandeses y belgas propugnan la secularización profunda de la figura del sacerdote en el *Congreso de Lucerna* (setiembre 1967). El *Concilio Pastoral Holandés* llega a muy curiosas conclusiones sobre la vida sacerdotal («Documentation Catholique» 67,1970, 174-176). El movimiento sacerdotal *Échanges et dialogue*, en la asamblea de Dijon, concluye que «es necesario suprimir toda distinción entre sacerdote y laico». «Todos somos laicos y todos somos sacerdotes», «Considerar al sacerdote como una persona sagrada es una alienación» («Le Monde» 14-4-1970). Prácticamente en todas las Iglesias locales de Occidente hubo movimientos y asambleas de esta misma orientación -*Priestergruppen, Septuagint, Sacerdotes para el Tercer Mundo*-, más o menos moderadas o radicales.

Por esos años se celebró en España la *Asamblea conjunta Obispos-Sacerdotes* (1971). Pude conocerla bastante, pues yo era subdirector del Secretariado Nacional del Clero hasta poco antes de su celebración. Podemos recordar de ella, por ejemplo, lo que dijo la *Ponencia primera* sobre secularización y neosacralismo (1.2.1: pg. 17-19); la *Ponencia segunda* sobre el estatuto social del sacerdote (2.1.1: 197-198) y la «inserción del presbítero en la sociedad mediante el trabajo» civil (269), o los planteamientos de la *Ponencia sexta* sobre la actitud del presbítero ante el mundo (1.5.4: 482), y la espiritualidad de encarnación (2.4: 484-487). La cuidada edición de la BAC no incluyó el *Documento de la Sagrada Congregación sobre la Doctrina de la Fe* acerca de las conclusiones de la Asamblea Conjunta («Ecclesia» 32,1972, 540-550).

El discurso secularista, según transcribo de diversas publicaciones, venía por aquellos años a ser éste: En el Antiguo Testamento «los levitas fueron *separados* del resto del pueblo, y la familia de Aarón del resto de los levitas. Por el contrario, el autor de los Hebreos pone toda la insistencia en que [el Pontífice] sea enteramente *semejante* a los hombres. La separación, por tanto, no pertenece a la noción del verdadero sacerdocio que se instaura en Cristo; como tampoco pertenece a nuestro sacerdocio cristiano el concepto de *casta aparte*, y todo lo que venga a representar un grupo diferenciado». Según esto, «se rechaza todo privilegio, toda distinción; y se acepta la condición difícil y humillante de los humanos».

Esto es lo que hizo Jesús, que «no usó una lengua escolástica, no vistió de una manera rara, ni se educó en un ambiente distante y distinto. El ministro de la Iglesia no puede ser un señor que, a semejanza de las *castas sagradas* del mundo pagano, hable un idioma mental diferente, vista un traje diferente, tenga una sensibilidad extraña y distante. Para poder transformar el mundo, unido al Pueblo de Dios, tiene que ser

fermento en la masa».

Por tanto, «hay que pasar del régimen de *separación dominante*, que recuerda más una estructura pre-evangélica (de *casta sagrada* separada del *pueblo impuro*) a un régimen de *presencia evangélica*. No hay razón teológica que impida que la vida del ministro eclesial participe de las formas de existencia del Pueblo de Dios en el mundo. La *estructura de separación* de una casta sacerdotal está justificada en el eón pre-pascual, en que la existencia humana (trabajo, vida social) estaba bajo la maldición radical de Dios. Esta situación del ser en el mundo está radicalmente superada por el Acontecimiento Pascual. Por ello no hay más que razones prácticas pastorales que puedan delimitar -en casos particulares- las formas existenciales de ser en el mundo del sacerdote ministerial cristiano. La única razón teológica de separación es la *separación del pecado*: pero ésa la tiene todo el pueblo cristiano».

Aplicando estos criterios a cuestiones concretas de la vida de los presbíteros, habrá que afirmar que si bien «a nivel individual no es necesario que todos y cada uno realicen este tipo de presencia por el trabajo civil, sin embargo, a nivel de grupo es verdaderamente necesaria una *abundante presencia por el trabajo civil*. Si no el grupo vuelve a ser un *separado*. Pues le falta una de las formas esenciales del ser en el mundo del hombre: el trabajo de producción social dentro de la circulación económica de bienes y servicios: elemento básico del tejido relacional de la estructura socio-política radical del hombre. El *servicio evangélico*, por su esencial naturaleza gratuita, está *fuera* de esa circulación, aunque incida en ella iluminando su sentido último».

En esta secularización de la vida del sacerdote, según tendencias más o menos radicales, se propugnaba, pues, la inserción del clero en el mundo secular por el trabajo civil, el compromiso político, el matrimonio optativo, el ocio y las diversiones, el vestido y la casa, y todo el conjunto de su vida. Y el planteamiento, *mutatis mutandi*, venía a ser el mismo para la vida de los religiosos y religiosas. En esos años, rápidamente, fueron desapareciendo sotanas y hábitos, que fueron sustituidos por algún leve distintivo, pronto llamado, por la misma lógica secularizante, a desaparecer también. Vimos religiosos taxistas, sacerdotes repartidores de gaseosas, etc. Los seminaristas pasaron de los Seminarios a viviendas normales de ambientes populares, y lo mismo los religiosos dejaron en muchos casos sus conventos para vivir «como los seglares». Eran años, precisamente, en que muchas familias religiosas hubieron de celebrar sus *capítulos extraordinarios* postconciliares. Las secularizaciones *existenciales* se desarrollaron entre sacerdotes y religiosos aceleradamente, y en poco tiempo las secularizaciones *canónicas* se contaron en muchas decenas de miles.

En aquellos años, casi todas las revistas y editoriales se pusieron al servicio del impulso secularista, y difundieron textos que en todos los tonos -crítico, histórico, filosófico, sociológico, ascético o incluso heroico y lírico- propugnaban la teología de la secularización. Pues bien, *los intentos de renovar el ministerio sagrado o la vida de laicos*

2 Trasfondo de la secularización

Las raíces de la secularización del cristianismo están ocultas, son numerosas y entrecruzadas unas con otras. No es fácil tarea describirlas. Pero lo intentaré, aunque sea a una escala modesta, que espero sea suficiente.

La conexión protestante

La visión secularizada del mundo presente queda bastante próxima a los planteamientos luteranos, y no es, por tanto, extraño que los teóricos principales de la teología de la secularización hayan sido en nuestro tiempo protestantes.

-Secularización del mundo.

Como observa Fabio Giardini, concretamente «para Gogarten, el cristiano (protestante) debe cumplir la misión de *custodiar* al mundo en su esencial profanidad o secularidad, sin arrogarse de ningún modo la misión de *salvarlo*; cosa que sólo Dios puede hacer y hará solo al fin de los tiempos, sin llamar al hombre para que colabore mediante sus *obras* con Él. Cuando el creyente se comporta así hacia el mundo secularizado, también su fe se conserva pura, no se contamina, pues, mezclándose en la profanidad del mundo, que Dios confía a la sola razón. Y es así como la fe permanece *solo fe* y el mundo *solo mundo*.

«En otras palabras [tomadas de Gogarten]: "la fe cristiana y la cultura (secularizada) no deben obrar juntas, de modo que la cultura sea recristianizada. Al contrario, la fe cumple su deber haciendo permanecer secular la cultura". El absoluto respeto que el cristianismo (protestante) debe, pues, tener hacia el mundo secularizado» le lleva así a la «ratificación solemne de la total separación entre la fe y el mundo. En conformidad con el principio luterano de la "división (*Unterscheidung*) de los dos reinos", el del mundo y el de Dios» (*Cristianesimo e secolarizzazione a confronto* 201-202). Las cosas del mundo - la ciencia y la técnica, el arte y la política- deben ser gobernadas sin más por *la razón* del hombre, sin tuteladas ni imposiciones de la fe; en tanto que las cosas del mundo íntimo espiritual debe ser regidas por *la fe*, sin intromisiones de la razón. Sólo así podrán desarrollarse con fuerza y pureza tanto la razón, que bajo el influjo de la fe se mantendría en un infantilismo crónico, como la fe, que haciéndose demasiado racional se extraviaría.

Recordemos en esto que para Lutero la razón no era sino «la ramera del diablo». «La razón está llena del diablo y no hace otra cosa que apartar a los hombres de la fe» (WA 46,393, 8). Entre una y otra no hay conciliación posible. Y así Lutero confiesa: «Yo mantengo una doctrina que repudia la razón, es decir, que es *supra, ultra, extra, contra rationem*» (47,845, 33). Esta disociación esquizoide entre fe y razón explica a la vez la tendencia protestante hacia el *fideísmo*, y su tolerancia frente al mundo secular, que debe abandonarse a la guía de la sola razón. Y explica también que, por ejemplo, no haya ningún inconveniente en que una misma persona presida la Iglesia anglicana y, al mismo tiempo, el reino secular y la masonería. El reino de la fe y el reino de la razón se rigen por normas diversas o a veces contrarias.

La Iglesia de Cristo ve las cosas de modo muy diverso. Está muy lejos de esas dicotomías separantes, y tiene siempre un sentido integrador de naturaleza y gracia. La razón debe *servir* a la fe, sin dominarla, y la filosofía racional debe crecer *ayudada* por la fe, aunque ateniéndose a sí misma. La teología católica no ha de ser *fideísmo*, *sola fides*, sino que debe ser *ratio fide illustrata* (Dz 2829, 3031-3043). Y el mundo secular de ningún modo debe ser regido por la *sola ratio*, y en este sentido, abandonado a sí mismo, a sus propias luces y fuerzas, sino que personas y pueblos, instituciones y culturas deben ser *cristianizados* bajo el Evangelio de la gracia.

Esta visión católica es, como observa Giardini, mucho más optimista y comprometida. En efecto, los católicos, como los protestantes, deben respetar y apreciar la secularidad del mundo; pero los católicos «en vez de abandonarlo, como intentan hacer los protestantes, a su *pura secularidad*, se sumergen en ella como la levadura que hace fermentar toda la masa, y lo salvan y santifican desde dentro, sin alterar su esencial secularidad, después de haber sido ellos mismos salvados y santificados interiormente por la gracia de Cristo Salvador». Y recuerda que en esto consiste la *consecratio mundi* de que hablaba Pío XII - y afirmada, como misión de los laicos, por el Vaticano II (LG 34)-. Los católicos, efectivamente, dice Giardini, deben «hacer que todos los valores profanos y seculares del mundo y de la vida terrena converjan y concurren, junto a los valores sagrados y sobrenaturales, a la perfección integral de la humanidad y a la construcción completa del Reino de Dios» (208-209). Por supuesto que en ello hay *riesgos* para la fe, pero mucho más graves son los que proceden de un mundo cerrado a la fe y a la gracia en su propia secularidad. Lo que parece increíble es que la teología de la secularización pretendiera tener su origen en *el espíritu* del Vaticano II, que continuamente está insistiendo, sobre todo al hablar del laicado, en la necesidad de *impregnar* de Evangelio todo el mundo secular.

-Secularización de la Iglesia

Lutero desacralizó en buena medida el misterio de la Iglesia, negando algunos sacramentos y rechazando la presencia real de Cristo en la eucaristía. Acabó con la vida *consagrada* de los religiosos, pues en los votos que obraban esa consagración peculiar él no veía sino cadenas, ataduras incompatibles con la libertad evangélica de los hijos de Dios, que han de estar siempre abiertos al Espíritu imprevisible. Y también desacralizó profundamente la figura del sacerdote, al negar la ordenación sacramental que le sella con un *carácter* sagrado, dándole una nueva y permanente configuración a Cristo maestro-pastor-sacerdote. Él entendía sólomente que era la comunidad quien nombraba para su servicio un pastor (*Pfarrer*), y que el nombramiento era siempre rescindible, de modo que el pastor podía volver a ser en cualquier momento un laico más. Trento hubo de condenar estos errores (Dz 1774).

Por otra parte, ya en referencia a tiempos más modernos, no pocos autores han señalado *la conexión existente entre el protestantismo radical y el secularismo moderno*. Uno y otro consideran que la fe sólo podrá ser pura fe en la medida en que el mundo permanezca sólo mundo. Autores protestantes modernos han afirmado esta tesis luterana clásica en clave mental renovada. La fe se contamina inevitablemente cuando por las formas sagradas sensibles es sumergida en la profanidad del mundo. Y esta desviación de la pureza espiritual del Evangelio vendría plasmada en la Iglesia Católica, la cual no se daría cuenta de que un deber fundamental del cristianismo es precisamente mantener al mundo en su profanidad, libre de toda alienación, también de la posible alienación religiosa.

Precisando un poco más, quizá el itinerario ideológico haya sido éste: el secularismo filosófico de Hegel (+1831), Comte (+1857) o Feuerbach (+1872), activa en el campo protestante su antigua tendencia secularista, y da lugar a una amplia corriente de pensamiento -Barth, Bultmann, Tillich, Bonhoeffer, Robinson, van Buren, Michalson, Winter, Cox, Hamilton, Altizer, Sölle (+Grand'Maison 111-123; Lübbe)-, que finalmente, aunque de modo más difuso, afecta a un buen número de teólogos católicos.

Nestorianismo, para empezar

*La secularización de los cristianos procede de la secularización de la misma figura de Cristo. Ya vimos más arriba que todo cristiano, y el sacerdote de un modo peculiar, ha de configurarse «ad imaginem Christi». Ahora bien ¿cuál es la imagen de Cristo? En la cristología antigua se distinguen ya dos tendencias: la *alejandrina*, que parte del Verbo hacia el hombre, y que pone en la humanidad de Cristo cuantas perfecciones son compatibles con la condición humana y con su misión redentora; y la *antioquena*, que parte del hombre hacia el Verbo, y admite en Jesús cuantas imperfecciones de la condición humana son compatibles con su santidad personal, ateniéndose al principio de encarnación humillada (*kenosis*). Las dos tendencias son ortodoxas y complementarias. Ahora bien, la primera tendencia, llevada al extremo, degeneró en la herejía *monofisita*, en la que la divinidad de Cristo venía a desvanecer la realidad de su humanidad; fue condenada en Calcedonia (451). La segunda llevó a la herejía *nestoriana*, que sólo veía en Cristo un hombre, un hombre elegido, pero no más que un hombre; fue condenada en el concilio de Efeso (431).*

La tendencia nestoriana está bien reflejada en este texto del antioqueno Teodoro de Mopsuestia (+428), cuya cristología fue condenada en el concilio II de Constantinopla (553): «Uno es el Dios Verbo y otro Cristo, el cual sufrió las molestias de las pasiones del alma y de los deseos de la carne, que poco a poco se fue apartando de lo malo y así mejoró por el progreso de sus obras, y por su conducta se hizo irreprochable, que como puro hombre fue bautizado en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo y fue hecho digno de la filiación divina; y que a semejanza de una imagen imperial, es adorado como efigie de Dios Verbo, y que después de la resurrección se convirtió en inmutable en sus pensamientos y absolutamente impecable» (Dz 434).

¿No tienen estas palabras sobre Cristo un acento muy *moderno*? En efecto, la tendencia nestoriana fue renovada por el seminestorianismo de Lutero, y grandemente amplificada por el protestantismo liberal más reciente, que veía en Jesucristo sólo un hombre elegido por Dios, y capaz de algún modo de revelarle. Para éstos, hubo realmente en Cristo esa *concupiscencia* que, aunque no es pecado, procede del pecado y al pecado inclina (Dz 1515). El mismo Oscar Cullmann piensa que sin esa inclinación al mal y esa dificultad para el bien, aunque se reconozca que no pecó nunca de hecho (Jn 8,46), Cristo no hubiera sido «absolutamente humano», no se habría hecho por nosotros pecado (2Cor 5,21) y maldición (Gál 3,13), ni podría decirse que fue «tentado en todo (*kata panta*) a semejanza nuestra» (Heb 4,15).

Por eso, más bien, cuando vemos a Cristo tentado, «se trata verdaderamente de esa tentación general, debida a nuestra debilidad humana, y a la que todos nosotros estamos expuestos por el sólo hecho de que

somos hombres. La expresión *como nosotros* no es una pura fórmula, tiene un sentido profundo. Esta declaración de la epístola a los Hebreos, que sobrepasa el testimonio de los Sinópticos, es quizá la afirmación más atrevida de todo el Nuevo Testamento sobre el carácter *absolutamente humano* de Jesús» (*Christologie* 84). Esta misma orientación ha tenido expresiones literarias de gran éxito, como aquella de Niko Kazantzakis, *La última tentación*, que nos muestra un Cristo enamorado de la Magdalena, realmente tentado a formar una familia normal, abandonando su misión, a la que finalmente, con gran esfuerzo, se mantiene fiel. También la Virgen es objeto en esta novela -y en tantas otras obras- de una *humanización nestoriana*: es una mujer muy *humana* que, en cierta ocasión, nos es presentada «con expresión feroz», a punto de maldecir a su hijo.

Pues bien, *la desmitificación nestoriana de la humanidad de Cristo trae consigo una desmitificación secularizadora de toda la Iglesia, y de todo lo que hay en la Iglesia*. Los teólogos de la secularización ven, efectivamente, la Iglesia con ojos nestorianos: es una sociedad ante todo *humana*, dudosamente fundada por Cristo, que en todo caso debe principalmente sus formas a los condicionamientos de época. La Iglesia, pues, sus dogmas y maneras litúrgicas, su teología y sus ministerios, sus sacramentos y todo, debe ser *desmitificada*: es la única manera de que continuamente vaya siendo purificada de tantos lastres y excrescencias como se le van formando al paso de los siglos. Debe ser desmitificada también su *historia*, evitando todo triunfalismo, y teniendo el coraje y la humildad de ver que muchas veces se ha equivocado, y que más veces aún «ha perdido el tren de la historia», o lo ha tomado en el último instante, para su desprestigio. En lo referente, por ejemplo, a la vida sacerdotal o a la historia de la vida religiosa...

No sigo: nestorianismo cristológico y eclesiológico total.

Pelagianismo, para seguir

Las conexiones históricas entre *nestorianos* y *pelagianos* son bien conocidas. Se sabe, concretamente, cómo los pelagianos se vieron defendidos y acogidos por Nestorio y por su maestro, Teodoro de Mopsuestia. Y es que la *crístología* nestoriana, dejando a Cristo en puro hombre, se vincula bien con la negación pelagiana del *pecado original*, y la no necesidad de *la gracia*. Todo entonces iba unido: devaluación de Cristo, negación de la necesidad absoluta de su gracia, optimismo antropológico, admiración del mundo secular. Y también ahora, como vamos viendo, asoma algo de todo ello en la teología de la secularización.

En el Nuevo Testamento, pensar «según los hombres» (Mt 16,23) o «vivir a lo humano» (1Cor 3,3), tiene una significación netamente peyorativa: es algo carnal, o incluso a veces diabólico (Mt 16,23). Por el contrario, el pelagianismo de la secularización trae consigo la devaluación de Cristo y de su gracia, y al mismo tiempo la exaltación del hombre, de los *valores* humanos, y del mundo secular -o también de las religiones no cristianas-. Veámoslo todo junto en un ejemplo. Hace poco el director de una revista italiana misionera decía que «la Iglesia, en efecto, no está al servicio de sí misma, sino de aquel Reino de Dios que es justicia, paz y liberación, que es el único absoluto. Ni el cristianismo histórico ni la Iglesia, podríamos llegar a afirmar ni siquiera Cristo mismo, son unos absolutos». Los valores, justicia, paz, liberación, ahí está lo absoluto. Eso es lo que la evangelización secularizada debe predicar con todo empeño. Cristo, la fe en Cristo, la Iglesia, todo eso es algo relativo, que vale en cuanto muestre eficacia

para suscitar entre los hombres aquellos valores. Devaluación *nestoriana* de Cristo y de su Iglesia, y proposición *pelagiana* de valores éticos, como si el hombre, sin la gracia de Cristo, pudiera realizarlos: es el ambiente espiritual de la teología de la secularización. En otro lugar hemos caracterizado con más detenimiento el pelagianismo actual en sus modos vigentes (+J. Rivera-J.M. Iraburu, *Síntesis de espiritualidad católica*, 211-218).

El pelagianismo -y a su modo el semipelagianismo- pone la iniciativa de la vida cristiana en el pensamiento humano, y la clave decisiva de su realización en la voluntad humana; es decir, se centra en la fuerza del hombre. Una sobreestima, por ejemplo, del pensamiento teológico, aunque no sea fiel a Biblia, Tradición y Magisterio apostólico, es netamente una forma de pelagianismo. Una sobrevaloración de ideologías y planes humanos, con desmedro de la oración contemplativa y suplicante y de la docilidad al Espíritu Santo, es pelagianismo, o es al menos voluntarismo semipelagiano. «Cambiamos esto y lo otro, le daremos ésta y aquella forma, y todo reflorece de nuevo maravillosamente». Todo esto es la negación pura y simple del cristianismo, que es siempre protagonismo del Espíritu Santo y docilidad receptiva de la Iglesia, la esposa fiel del Señor, que se deja querer, iluminar y mover.

Sólo un ejemplo de conmovedora necedad, tomado de una revista misionera española. Vean el entusiasmo con que un liturgista pastoral pone su esperanza en sus propias ideas o las de su grupo: «En la actualidad -dice con ferviente autoadmiración- celebramos la eucaristía como un intento de inculturación desde el punto de vista de la Iglesia panameña, que quiere recoger y poner de manifiesto toda nuestra grandeza cultural, acompañada y enriquecida por nuestra profunda espiritualidad que, en definitiva, marca el ritmo de la asimilación del Evangelio y nuestra conversión a él». Y sigue el párrafo con una encendida descripción relativa a tambores y demás artilugios. Puro pelagianismo. Apoyado en la «grandeza cultural» y en la «profunda espiritualidad» de los suyos, ya está ese hombre pensando que con esos modos y maneras se van a llenar los templos a rebosar. Pero de ahí no sale nada. No puede salir nada: «Lo que nace de la carne es carne» (Jn 3,6). «El espíritu es el que da vida, la carne no aprovecha para nada» (6,63).

En general, como ya ha sido señalado por muchos, *la euforia postconciliar* de la que vamos saliendo -por el puro fracaso y agotamiento, más que por otra cosa- tuvo muy marcados rasgos pelagianos y semipelagianos. Y así nos fue. Que Dios nos perdone. Y que ahora, viéndonos humillados, se compadezca de nosotros y nos dé su gracia... Si se hojean las revistas y publicaciones de aquellos años sesenta y setenta, en las que continuamente se estaba hablando de que «antes» -pobrecitos, los antiguos- se pensaba y se hacía así, mientras que «ahora» en cambio...; si se oye el gloriosismo con que se ensalzaba a este «joven» obispo o a aquel otro teólogo, lleno de ideas «nuevas»; si se recuerda cómo los secularistas aseguraban a todo el pueblo cristiano, y en especial a sacerdotes y religiosos, una espectacular renovación en clave de secularización acentuada de tales y cuáles formas de su estilo vital y operativo, es preciso reconocer que *aquellos años apestaban a pelagianismo*. Abundaban las contraposiciones: «antes», esto y lo otro, en cambio «ahora», etc., con menosprecio y muchas veces falsificación de lo anterior. Y cuando alguno, rompiendo con la tradición, tiraba por su camino ideológico, algunos -los estimados más prudentes- le consideraban «demasiado avanzado». Es decir, no le reprochaban por ir en la falsa dirección, sino sólo por ir hacia allá demasiado deprisa. Daban, pues, estos moderados por seguro que la verdad y lo bueno estaban en la dirección señalada por los «progresistas».

En fin, de aquella gente, mucho más hábil para ver la paja en el ojo de los antiguos que la viga en el propio, no podía salir nada bueno. Sencillamente, «porque Dios resiste a los soberbios, y da su gracia a los humildes» (Sant 4,6; 5,6; 1Pe 5,5). Y el pelagianismo o el semipelagianismo es pura soberbia, confianza del hombre en el hombre, entusiasmo por el valor salvífico de sus *ideas* o de sus *modos y maneras*. Y, en efecto, no salió nada bueno. Nada.

De esas actitudes no podía venir sino frustración y decadencia. Es el Espíritu Santo el único que puede *renovar* la Iglesia y el mundo. Y nosotros con Él, pero si no olvidamos que sus modos y maneras no son los nuestros; nosotros con Él, si continuamente buscamos a la luz de la Biblia y de la tradición, interpretados sobre todo por el Magisterio apostólico, cuál será su pensamiento y voluntad. Pues, ¿a quién de nosotros, por ejemplo, se le hubiera ocurrido organizar la salvación de la humanidad por la Cruz del Calvario? Nosotros, indudablemente, tenemos fuerza en el Espíritu divino para renovar la Iglesia y el mundo, pero sólo si, con inmensa humildad y compunción, estamos mucho más prontos a reconocer nuestras propias culpas que las de nuestros antepasados; sólo si estamos *incondicionalmente* abiertos a «los pensamientos y caminos de Dios», que no son los de los hombres (+Is 55,8; Mt 16,23).

Igualitarismos y otras psicologías enfermas

En realidad, antes de señalar herejías teológicas, como nestorianismos y pelagianismos, tendría que referirme a otras *enfermedades mentales* en cierto modo *previas*, pues pertenecen al mismo orden natural, y están así entre los *præambula fidei*. En este sentido, una de las enfermedades mentales de hoy, con carácter de epidemia, es la *mentalidad igualitaria*, que lleva en sí muchos componentes diversos y que, como sabemos, se difunde universalmente a partir de la Revolución francesa. Es de suyo distinta de la orientación política democrática, perfectamente legítima si reconoce la soberanía de Dios. La *mentalidad* igualitaria, por el contrario, implica una profunda distorsión del orden natural, una gran ceguera para todos los valores de la Revelación y de la gracia, y lleva en sí una sorda exigencia de *eliminar* lo sagrado, lo distinto, lo superior, lo que manifiesta autoridad...

-Alergia a la autoridad.

Alergia a ver en el sacerdote, dentro del pueblo de Dios, una *autoridad* real, una especial participación en la autoridad apostólica, una potenciación especial de santificación al servicio de los hombres. (Todos los cristianos somos iguales, y en el orden de la santidad o de la santificación, más todavía). Alergia a la Iglesia entendida como «sacramento universal de salvación». (No tenemos el monopolio de la verdad ni de la salvación). Alergia a la autoridad de los padres sobre los hijos. Alergia a la idea de obediencia, y a la misma palabra, en cualquiera de sus versiones, cívica o eclesial, familiar o escolar... Todo eso, por supuesto, está latente en la secularización del sacerdote y del religioso. Y también del laico.

Pero, como hemos dicho (Rivera-Iraboru), «el *igualitarismo moderno*, de inspiración atea, es contrario no sólo a la Revelación, sino también a la naturaleza. Es una ideología falsa que sólo haciendo violencia a la realidad de las cosas puede afirmarse. Sabemos científicamente que, por ejemplo, en cualquier asociación de vivientes -una manada de lobos- domina la confusión y la ineficacia hasta que en

ella se establece una estructuración jerárquica, que implica relaciones desiguales. Pues bien, la autoridad [que en su misma etimología, *auctor*, *augere*, está diciendo ser una fuerza impulsora y acrecentadora] -la jerarquía, la desigualdad- que es *natural* entre los animales [como no sea en un cardumen de anchoas, o en otros vivientes mínimos], sigue siendo *natural* entre los hombres. Ciertamente en las sociedades humanas habrá que distinguir -no así en los animales- desigualdades *justas*, procedentes de Dios, conformes a la naturaleza, y desigualdades *injustas*, nacidas de la maldad de los hombres: habrá, pues, que afirmar las primeras y combatir las segundas. Pero en todo caso debe quedar claro que el principio igualitario, en cuanto tal, es injusto, es violento, es contrario a la naturaleza» (*Síntesis de espiritualidad católica* 25).

Cuando un cristiano se considera y dice *igual* a un pagano, cuando un ministro sagrado se estima y se confiesa *uno más* entre los hermanos laicos, cuando se ve la Iglesia como algo valioso pero *no necesario*, se está pervirtiendo, con falsa humildad, toda una economía eclesial de gracia santificante. Y ese crimen tan grande, y tan lesivo para el apostolado y la vida de la Iglesia, viene a ser cometido con buena conciencia por aquél que tiene el *nous* podrido con el virus igualitario. Es un virus que deja *ciegos y sordos* a quienes lo padecen. Pero no mudos...

-La aversión al héroe.

La aversión generalizada al héroe, al santo, al hombre eminente o excelente (*eminere*, *excellere*: que sobresale por encima del nivel medio notablemente) implica una perversión de un sentimiento natural. Lo natural, ante el hombre admirable, es gozar en su conocimiento, pretender con entusiasmo su imitación, y decirse: «Éste no es como todos, es distinto, es mucho mejor». Pero para el igualitario resulta odioso. Enrique Heine, aunque admirador de la Revolución francesa, no sin humor decía en 1828, en *Cuadros de viaje*: «han querido establecer la igualdad de todos cortando las cabezas de los que a toda costa se empeñaban en sobresalir».

El hombre de sentimientos igualitarios ve con aprensión al héroe, y sólo le perdona si muestra algún rasgo vulgar o negativo. Apreciará a aquel santo que fue un gran pecador -no le hace ninguna gracia María, la Llena de Gracia-. Sentirá simpatía por el militar heroico con la condición de que confiese que en la guerra experimenta un miedo atroz, o que siente gusto en matar. Verá con buenos ojos al científico famoso que anda en bicicleta o va a comprar al mercado. Algún pecado, alguna manía, algún rasgo vulgar debe adornar al hombre eminente: algo que al igualitario le permita decirse con alivio y satisfacción: «Es como todos, es igual que nosotros»... Por lo demás, el atractivo que a veces experimenta el igualitario es hacia hombres decadentes, que se confiesan atados a la droga o mujeriegos, o sin principio moral alguno o dispuestos a triunfar a costa de lo que sea. Hacia éstos siente una atracción morbosa, llena de admiración y respeto. Podría hablarse aquí de una *admiración descendente*. Aquí entra la exaltación estética del *antihéroe*, concepto y término antes inexistentes.

En esta enferma lógica psicológica habrá que inscribir la tendencia a secularizar la figura de Cristo, de María, de los santos... y de los sacerdotes, religiosos y laicos. *-Distinto y separado,*

semejante y unido.

Una visión del mundo jerárquica, es decir, verdadera, considera las diferencias del cosmos como algo *natural*, exigido por la misma naturaleza, y como algo que *ayuda a la unión*. Si juntamos unos cuantos lobos, no hay paz, ni caza ni reproducción hasta que se establece entre ellos el orden de una jerarquía. Esto es algo *natural*. En un campo de hierba, por ejemplo, donde cada brizna es semejante a su vecina y yuxtapuesta a ella hay poca unión, y puede arrancarse una hierba sin que esto afecte a su vecina lo más mínimo. En un árbol, en cambio, todas las partes son distintas y, por eso mismo, están trabadas orgánicamente entre sí. Y no podríamos lesionar una parte sin afectar al resto.

Pues bien, el secularismo es igualitario, y piensa, o quizá mejor *siente* -porque no piensa con la cabeza, sino con el corazón o con el hígado-, que un sacerdote o un religioso *distinto*, necesariamente, por serlo, ha de verse *separado* del pueblo. La vida de unos laicos cristianos, si es *distinta* de la de los mundanos contemporáneos, llevará inevitablemente al *ghetto*, a la *separación*. Y se acabó entonces la encarnación y la posibilidad de salvar. Pero la experiencia, en cambio, nos dice con fuertes voces todo lo contrario. Cristianos bien distintos del mundo han estado muy cerca de los hombres, y han procurado con gran eficacia su bien.

Podemos comprobar esto en los primeros cristianos, que respecto de los hombres mundanos (*topikós*), eran muy *distintos* (*utopikós*), y por eso mismo resultaban muy atractivos. Un texto de los Hechos lo expresa muy bien: «Se reunían en el pórtico de Salomón [formaban *comunidad*], nadie de los otros se atrevía a unirse a ellos [comunidad *diferenciada*], pero el pueblo los tenía en gran estima [*atracción*], y crecían más y más los creyentes [*crecimiento* de la comunidad]» (Hch 5,13-14). ¿Desde cuándo se ha visto que el pueblo cristiano más *secularizado* y asemejado a la gente del mundo resulte más atractivo? Muy iguales y semejantes son entre sí los mundanos, y muy separados y distantes e insolidarios viven entre sí. En realidad la gente mundana está *harta* de sí misma. Lo que busca es *otra cosa, otra vida*, más verdadera, más noble, más coherente y armoniosa. El pueblo cristiano, cuando se seculariza, defrauda terriblemente al pueblo mundano, dejándolo irremisiblemente atado a sí mismo, sin salida.

¿Desde cuándo una *liturgia* secularizada resulta más atractiva para la gente? Cuando un cristiano entra en el ámbito de una liturgia sagrada («La gracia de nuestro Señor Jesucristo, el amor del Padre y la comunión del Espíritu Santo»...) se siente introducido en un ambiente nuevo, distinto, fascinante, más alto y santo. Cuando, gracias a un sacerdote campechano y simpático, se encuentra una liturgia secularizada, que no le ofrece sino aquello que le rodea siempre («Buenas tardes. ¿Calor, eh?»), termina marchándose a casa. Las estadísticas de los últimos decenios señalan que la mayoría de los cristianos ya no van a misa, ni se confiesan, y que en muchos países los practicantes son una minoría ínfima. ¿Se puede afirmar que la secularización de la liturgia ha tenido en esto algún influjo, o es éste un juicio temerario, y se trata de una pura coincidencia?

¿Desde cuándo un *centro parroquial* secularizado atrae más a los muchachos? Se quitó el crucifijo, la imagen de la Virgen y de Santa Teresita, y se pusieron unos *posters* de paisajes, de motocicletas potentísimas y de cantantes de moda. Antes aquello estaba lleno de muchachos. Ahora ya no va nadie. ¿Significa esto algo?

¿Desde cuándo la figura secularizada del *sacerdote o religioso o religiosa* resulta más atractiva para suscitar vocaciones consagradas que la figura tradicional, sagrada y distinta, de los que, dejándolo todo, le siguen al Señor? ¿Desde cuándo los consagrados secularizados resultan más próximos a la gente? Es una realidad innegable que los seminarios y noviciados más secularizados se han quedado desiertos, han pasado de mil a cuatro, de cien a uno o a ninguno, y que los únicos seminarios y noviciados que florecen en vocaciones son los que prosiguen la línea tradicional sagrada de la Iglesia. Y es una realidad que los curas y frailes tradicionales, es decir, sagrados, para entrar en temas religiosos tenían y tienen una relación con la gente -con justos y pecadores- mucho más fácil y eficaz que la que tienen sus hermanos de estilo secularizado.

¿Desde cuándo los curas y religiosos, saliendo de casas parroquiales y conventos, y alojándose en *viviendas normales*, resultan más próximos y acogedores para la gente? Esto podrá ser conveniente cuando convenga. Pero la experiencia, practicado eso como principio y en general, dice otra cosa bien distinta. A la casa parroquial y al convento llegan con toda naturalidad pobres y emigrantes, gitanos, muchachos aburridos y personas en crisis. Allá van todos, precisamente porque es un *lugar sagrado*, y por tanto asequible y acogedor para todos -como lo es, y más aún, el templo, lugar más *sagrado* todavía, y por tanto aún más *abierto y acogedor* para cualquiera-. Por el contrario, la vivienda *secular* es mucho más cerrada en sí misma. Vale, por ejemplo, para poder ver largamente la televisión sin interrupciones y para cosas semejantes, pero, en general, para la atención pastoral, muestra muchos más inconvenientes que ventajas. Por allí no aparece nadie. La gente teme que les abra la puerta un señor o una señora, de los que no queda claro si es seglar, cura, fraile o monja, y le diga, sin abrir del todo la puerta: «¿Qué desea usted?»...

No sabemos hasta cuándo la mentalidad igualitaria y nestoriana mantendrá vigente la trampa mental *distinto/separado* y *semejante/unido*, pero sería deseable que todas esas engañosas pedanterías terminaran de una vez.

-Normales y corrientes.

Algunos psicólogos suelen distinguir, según el grado de madurez de la persona y de la adaptación social, entre hombres normales, corrientes y neuróticos.

El hombre *normal* es el que vive con fidelidad a su propio ser. La mayoría de los psicólogos actuales no caracterizan la persona en función de sus tareas o situaciones vitales o ambientales, sino en relación a la profundidad de su propio ser, es decir, en términos de autenticidad (*authentikós*: que tiene autoridad, o si se quiere, que es dueño de sí mismo). El hombre normal es *raro*, en el sentido de infrecuente, y muchas veces también en el sentido de *diverso* de la masa general alienada y manipulada. En el fondo, el hombre normal es el que vive en fidelidad a su propia *norma* ontológica, es decir, a su propio ser.

El hombre *corriente* está alejado de la fidelidad debida a su propio ser, pero está adaptado al medio como pez al agua. Fiel a su vocación *igualitaria*, es igual a todos: uno más.

El hombre *neurótico*, por último, no logra adaptar su vida ni a su propio ser ni al medio circundante. Rechaza la existencia del hombre corriente, quizá porque no es capaz de vivirla, pero no llega tampoco a ser normal.

Los psicólogos, sobre todo los que estudian la psicología social, nos aseguran que los hombres normales son muy pocos, que los neuróticos son muchos, y que los más numerosos son los hombres corrientes, es decir, aquellos que renunciaron a vivir desde la originalidad de su propio ser, aceptando asumir la imagen falsa que por mil medios de manipulación social se les impone. Pues bien, el cristiano -sacerdote, religioso o laico- no está llamado a ser neurótico ni corriente: su vocación es ser *normal*, es decir, conforme a la *norma*, que es Cristo, el nuevo Adán. Esto le llevará sin duda a ser *distinto* de los mundanos, pero por eso mismo más próximo y solidario, y también más atractivo. ¿Será por esto menos *secular*?

-Mercantilmente valiosos.

Hace años Erich Fromm intentó una tipificación caracteriológica que, a diferencia de otras ya clásicas - Jung, Kretschmer, Sheldon-, tenía un fundamento psicosocial muy interesante. Y así vino a caracterizar la personalidad de orientación *productiva*, afirmativa y creativa, o más bien *receptiva*, pasiva y guiada desde fuera; o la *explotadora*, propia de aventureros y emprendedores, o la *acumulativa*, conservadora y propietaria. Pero, a su juicio, la más característica de nuestro tiempo es la personalidad de orientación *mercantil*, entendiéndola por ella «la orientación del carácter que está arraigada en el experimentarse a uno mismo como una mercancía, y al propio valor como un valor de cambio» (*Ética y psicoanálisis* 82). Desde luego, sólo la descristianización puede haber hecho posible esta mentalidad en Occidente, cuya historia cristiana es tan diversa de tal orientación.

«En vista de que el hombre se experimenta a sí mismo como vendedor y al mismo tiempo como mercancía, su autoestimación depende de condiciones fuera de su control. Si tiene éxito, es valioso, si no lo tiene, carece de valor. El grado de inseguridad resultante de esta orientación difícilmente podrá ser sobreestimado. Si uno siente que su propio valer no está constituido, en primera instancia, por las cualidades humanas que uno posee, sino que depende del éxito que se logre en un mercado de competencia cuyas condiciones están constantemente sujetas a variación, la autoestimación es también fluctuante y constante la necesidad de ser confirmada por otros. De aquí que el individuo se sienta impulsado a luchar inflexiblemente por el éxito, y que cualquier revés sea una grave amenaza a la estimación propia; sentimientos de desamparo, de inseguridad e inferioridad son el resultado. Si las vicisitudes del mercado son los jueces que deciden el valor de cada uno, se destruye el sentido de la dignidad y del orgullo» (86).

En otro tiempo quizá, un político rechazado por el pueblo, se retiraba pensando: «Este pueblo prefiere la comodidad al honor». Hoy es más frecuente que se retire pensando: «No me aprecian, soy un fracasado». Sólo un cuadro firmísimo de valores puede liberar a la persona de una captación *mercantil* de sí misma. Por eso hoy es más frecuente que *el fracaso social* lleve a subestimarse, a menospreciar la propia profesión y a abandonarla. ¿No explica esto en buena parte el abandono de decenas de miles de sacerdotes y religiosos? «El mundo nos rechaza, nos considera inútiles: no valemos para nada»... La

orientación mercantilista, es cierto, al comprobar una baja de estimación en la bolsa mundana de valores, puede llevar también a otra conclusión: «Se hace urgente un cambio de imagen: ésta no vende». ¿No explica esto en buena parte las ansias secularizadoras de algunos sectores clericales y religiosos de hace unos años?...

Por esa lógica, Cristo, al verse rechazado por el mundo, habría dudado de su mensaje, del modo de transmitirlo, de la oportunidad de su estilo de vida -pobreza, celibato, ruptura con el mundo-, y se habría puesto a la búsqueda angustiada de su propia identidad mesiánica. O pensemos en San Pablo. Tras el fracaso completo sufrido en Atenas, el centro intelectual del mundo antiguo, ¿se imaginan a un San Pablo dudando de su mensaje, de su formulación, o de su propia identidad de apóstol? Yendo al grano: ¿podemos creer que, después de veinte siglos de tradición católica, de un siglo de encíclicas sacerdotales y de un Vaticano II, puede un sacerdote situarse *a la búsqueda de su identidad sacerdotal*, poniendo en duda angustiadamente su estatuto social de vida y todo lo demás, si no se siente devaluado por la sociedad, y si no está profundamente afectado de esa mentalidad que Fromm califica de *mercantil*, según la cual la persona se estima a sí misma como un valor de cambio? O los religiosos: ¿desde cuándo aquellos que, en palabras del Concilio, «no sólo están muertos *al pecado*, sino que también han renunciado *al mundo*, y viven únicamente *para Dios*» (PC 5a), han de vacilar en el aprecio de su propia identidad al verse subestimados por el mundo, pensando en modificarla cuanto sea preciso para sobrevivir? El mundo siente odio por los religiosos tradicionales, pero por los religiosos secularistas no siente sino desprecio, y ni siquiera se molesta en perseguirlos: sabe que ellos solos se extinguirán. No se siente respeto sino hacia quien se respeta a sí mismo. ¿Y qué es mejor, ser odiados o ser despreciados? ¿En qué situación surgen más vocaciones?

A los secularistas posconciliares se dirige el cardenal Ratzinger, en buena parte, cuando dice: «Hoy más que nunca, el cristiano debe tener conciencia clara de pertenecer a una minoría, y de estar enfrentado con lo que aparece como bueno, evidente y lógico a los ojos del *espíritu del mundo*, como lo llama el Nuevo Testamento. Entre los deberes más urgentes del cristiano está la recuperación de la capacidad de oponerse a muchas tendencias de la cultura ambiente, renunciando a una demasiado eufórica solidaridad posconciliar» (*Informe 125-126*).

Humanismo a la baja

El componente nestoriano, unido al difuso igualitarismo vigente, conduce a un *humanismo a la baja*. Haré la descripción de esta actitud dibujando «del natural». En efecto, para ser verdaderamente *humano* debe el corazón sentir una inclinación, y mejor si es una inclinación fuerte, a la violencia y la fornicación, a la venganza y a la prepotencia de las riquezas. El hombre perfecto, el Cristo católico, en quien no hay pecado original ni verdadera inclinación al mal, la Virgen santa e inmaculada, apenas serían *humanos*. Y el ministro sagrado, el religioso consagrado, el laico santo, que están «muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús» (Rm 6,11), serían hombres *deshumanizados*, apenas humanos. El santo Cura de Ars, que apenas come y duerme, que no busca diversiones, ni éxitos, ni comodidades, que está apasionadamente enamorado de Dios y de los hombres, que apenas siente ya en sí inclinación a mal alguno, apenas sería *humano*. Verdaderamente *humano* sería, en cambio, el cura borracho de Graham Green, el de *El poder y la gloria*, que muy a la contra de todas sus inclinaciones, permanece en su

ministerio.

Es muy notable esta inversión tan sorprendentemente peyorativa del término *humano*. Algunos autores, como Julián Marías, han hablado de ello muchas veces, pero no les hacen ningún caso. Implica en Occidente un cambio cultural antropológico de incalculables consecuencias sociales y pedagógicas, políticas y religiosas. La antropología católica ha pensado siempre justamente lo contrario: que el hombre adámico pecador, habiendo desfigurado tanto en sí por el pecado la imagen de Dios, se ha *deshumanizado*, apenas es hombre; y que en Cristo, restaurando esa imagen, «seré de verdad *hombre*», como decía San Ignacio de Antioquía (*Romanos* 6,2). En efecto, el hombre más humano es el que más se asemeja a Cristo, el nuevo Adán, que, como dice el Concilio, «entró como hombre perfecto en la historia del mundo» (GS 38a). Y «el que sigue a Cristo, hombre perfecto, se perfecciona cada vez más en su propia dignidad de hombre» (LG 41a).

Pero ya se ve que esta visión apenas es compatible con la mentalidad actual, en la que triunfa el igualitarismo nestoriano. Hace poco le oímos decir a un ministro socialista que «la perfección es fascista» (!)...

Menosprecio de lo sagrado y de la Iglesia

El menosprecio de la Iglesia, de lo sagrado, de su tradición de pensamiento y costumbres, adquiere entre los cristianos secularistas tantas formas que uno siente cansancio de sólo pensar en caracterizarlas. La Iglesia es la tonta de la historia, la última que se entera de la verdad, la que ha perdido ya tantos trenes, por no subirse a ellos a tiempo, la culpable de tantos oscurantismos y esclavitudes, la...

-La visión peyorativa de lo sagrado

La mejor manera de *devaluar* lo sagrado cristiano es dar de él una visión caricaturizada y lamentable. El ministerio litúrgico de los sacerdotes no les hace sino «funcionarios del culto». La bendición de los campos, una costumbre católica sagrada y santa, es pura superstición. La sagrada vida tradicional de los religiosos no hace sino hombres pálidos y escrupulosos, insanos y estériles, por falta de la imprescindible y sana secularidad, personalidades frágiles e hipócritas, distantes y hieráticas, etc. Es preciso, desde luego, *acabar* con todo eso. Es preciso renovar la *vieja* Iglesia, abriéndola en personas e instituciones, pensamiento y costumbres, al aire *nuevo* del mundo secular.

Hace veinte años estuvo, por ejemplo, de moda en ambientes secularistas *caricaturizar lo sagrado cristiano*. Aquí les ofrezco, por ejemplo, un texto increíble del famoso padre Chenu: «La consagración... es *sustraer* una realidad de su finalidad inmediata tal como las leyes de su naturaleza lo determinan, leyes de su naturaleza física, de su estructura psicológica, de su compromiso social, de la libre disposición de sí misma, si se trata de una persona libre. Es una *alienación*, en el mejor (o en el peor) sentido de la palabra, para transferirla a quien es dueño supremo, fuente de todo ser y fin de toda perfección... Frente a lo sagrado, lo profano. Es profana la realidad -objeto, acto, persona, grupo- que *conserva* en su existencia, en su realización concreta, en sus fines, *la consistencia de su naturaleza*» (*Los laicos* 1002-1004).

A la luz de tan lamentable definición, todos desearán ser profanos y seculares, pues todos quieren conservar la «consistencia» de su naturaleza; y nadie querrá ser ministro *sagrado* o religioso de vida *consagrada*, pues nadie desea verse «sustraído y alienado» de su condición natural. Pero tómense, sin ir más lejos, los textos del Vaticano II, del Derecho Canónico o de los Rituales litúrgicos, analícese con cuidado qué sentido da la Iglesia a los términos *sagrado* y *consagrado*, cientos de veces empleados, y véase si el concepto de Chenu sobre lo sagrado tiene *algo* que ver con la teología de la Iglesia católica sobre lo sagrado. No tiene *nada* que ver. ¿Por qué, entonces, para qué Chenu emplea un concepto de sagrado que quizá fuera aceptado por Durkheim, pero que nada tiene que ver con lo sagrado-cristiano? ¿Y cómo es posible que ese planteamiento resulte *tolerable* si no es en el marco ambiental de una euforia secularista?

No hay en lo sagrado-cristiano *sustracción* de la criatura respecto de su fin natural, sino elevación. Cristo, el Sagrado supremo, no se sustrajo a fin natural alguno. Se sustrajo de ciertos oficios o estados de vida concretos -política, matrimonio-, pero está en lo humano tomar un camino y dejar otro. El fin natural del hombre es glorificar a Dios y amar a sus hermanos, y a eso se dedicó Cristo con fuerzas más que naturales. El agua bautismal sigue lavando, pero su eficacia natural es elevada por el Espíritu a una purificación más alta. Las velas siguen cumpliendo su fin natural de iluminar, pero las que son litúrgicas lo hacen en honor de Dios y de la asamblea santa. El templo sigue albergando gente, como toda casa, pero con un fin altísimo. El ministro sagrado o el religioso de vida consagrada no es *sustraído* de ningún fin natural humano: come y duerme, estudia y trabaja, viaja y sirve a Dios y al prójimo: «conservan [y de modo eminente] en su existencia, en su realización concreta, en sus fines, la consistencia de su naturaleza».

Un cáliz sigue sirviendo para que en él se beba, pero en él se bebe la sangre de Cristo. No se *sustrae* por tanto a ningún fin natural. Si se retira de otros usos, es por especial respeto a la sangre de Cristo. Un ministro sagrado, de modo semejante, es *dedicado* al servicio de Dios y de los hombres, y es *retirado* habitualmente de otras ocupaciones humanas, por nobles que sean; pero esto no es sino por *la limitación de la condición humana*, para que pueda así entregarse entero (+1Cor 7,32ss), y buscando también *la significación* más enérgica de las realidades que trata de manifestar y comunicar. Sólo hay una *excepción*: la transubstanciación eucarística *sustrae*, es verdad, el pan de su ser y eficacia naturales... ¿A qué viene, pues, el texto de Chenu y de tantos otros? Los que hablan del mundo secular con inmenso respeto, suelen faltarle el respeto a la Iglesia con insufrible frecuencia. Es algo correlativo.

-Falsificación de la historia de la Iglesia.

No nos extraña que el mundo falsifique la historia, y que haga ver que en los siglos colocados bajo el influjo de la Iglesia no hubo más que oscurantismo y esclavitud. No nos choca, por ejemplo, que siendo en la Edad Media los monjes los hombres más cultos, ascéticos y respetados, aparezcan en las películas como bufones que no piensan más que en comer a dentelladas una pata de cordero, y que no sirven más que para hacer de estribo al caballero que sube a su caballo. El *principio laico* exaltado sobre el anacrónico principio religioso. Lo que resulta lamentable es que éstos y tantos otros planteamientos falsos sean aceptados y difundidos por los católicos secularistas, que padecen sin duda una visión nestoriana de

la Iglesia y de su historia, como ya lo vimos más arriba. Esto les *obliga* a operar una gran falsificación de la historia de la Iglesia, creando en los cristianos un profundo malestar hacia ella -lo hemos visto, por ejemplo, en las celebraciones del V Centenario de la evangelización de América-. Pero veamos aquí solamente tres ejemplos.

-1. *La esclavitud*. El milenio medieval cristiano suele ser presentado como una sociedad brutal, de señores y de esclavos. Hasta que con el Renacimiento, la Ilustración y el Liberalismo, recuperaron los oprimidos su libertad. Pero la realidad histórica es *distinta*; o digamos mejor, *contraria*. La esclavitud fue común a todos los pueblos antiguos, por vez primera desapareció de la sociedad en el milenio cristiano medieval, reapareció tímidamente en el Renacimiento -aún había cristianismo-, y se multiplicó monstruosamente, en América, en tiempos de la Ilustración y del Liberalismo. Ofrezco de ello datos y estadísticas en los *Hechos de los apóstoles de América* (416-429). Cuatro quintos del total de esclavos pasados al Nuevo Mundo fueron transportados entre 1700 y mediados del siglo XIX, cuando ya los políticos no consultaban a los teólogos, como lo hacían en el XVI. De modo semejante, durante los siglos XVI y XVII hubo todavía escrúpulos teóricos y numerosas leyes y obras buenas en favor de los indios. Pero a éstos se les fue oscureciendo el panorama en el XVII, cuando los ministros reales eran ilustrados y masones. Y en el XIX, cuando el cristianismo no tenía ya influjo alguno en la política, cuando reinaba el capitalismo salvaje de un liberalismo sin freno, fueron entonces los mayores atropellos y exterminios de los indios en América del Norte, y aunque con algo menos de dureza, también en el Centro y en el Sur (+*Hechos de los apóstoles de América* 548-549).

-2. *Los laicos*. Otra historia falsificada. Los laicos, al decir de los mundanos y de los cristianos secularistas de hoy, en la antigüedad y en la edad media no eran nada, y lo más que pretendían era *imitar* a los monjes. Es en la época moderna cuando levantan cabeza y, cobrando conciencia de su vocación y dignidad, llegan a su mayoría de edad... Bien; en todo lo que se diga hay algo de verdad, pero recordemos: San Pablo decía «sed *imitadores* míos, como yo lo soy de Cristo» (1Cor 4,16; 11,1), y lo mismo enseñaba San Pedro (+1Pe 5,3); y a los que tomaban en serio tales exhortaciones, no les iba mal en el camino de la santidad.

Pues bien, de modo semejante, los laicos medievales mejores imitaban a los monjes y al clero más ejemplar -escaso entonces, por desgracia-, y tampoco les iba demasiado mal. En la Edad Media, efectivamente, son *muchos los santos laicos*. Un reciente estudio «permite contar un 25 % de laicos entre los santos reconocidos por la Iglesia entre 1198 y 1304, porcentaje que se eleva al 27 % entre 1303 y 1431» (Karl Suso Frank, *DSp* 12,1125, citando a A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen âge*, París 1981, 310-315). Eso era cuando los laicos imitaban a los monjes y frailes, y no se hablaba de «la teología y espiritualidad del laicado», sino del evangelio y de la ascesis cristiana. ¿Crecerá ahora el número y la proporción de santos laicos?...

-3. *Los políticos*. En lo que se refiere al poder político, suele considerarse que los gobernantes de la época moderna, ilustrada y liberal, fueron quienes iniciaron la actividad política entendida como servicio al pueblo. Antes de ellos sólo habría tiranía y arbitrariedad oscurantista. Ahora bien, si consideramos el tema sin prejuicios, comprobamos que en la Edad Media, cuando todavía no se hablaba del «compromiso temporal» y de otros temas semejantes, hay en las familias reales de la cristiandad europea un número

sorprendente de *santos o beatos*. Y observamos también que los políticos católicos de los últimos siglos no muestran, ni de lejos, una ejemplaridad semejante.

Recordaremos sólo algunos nombres. En *Bohemia*, Sta. Ludmila (+920) y su nieto S. Wenceslao (+935). En *Inglaterra*, S. Edgar (+975), S. Eduardo (978), S. Eduardo el Confesor (+1066). En *Rusia*, S. Wlodimiro (1015). En Noruega, S. Olaf II (+1030). En *Hungría*, S. Emerico (+1031), su padre S. Esteban (+1038), S. Ladislao (+1095), Sta. Isabel (+1231), Sta. Margarita (+1270), Bta. Inés (+1283). En *Alemania*, el emperador S. Enrique (1024) y su esposa Sta. Cunegunda (+1033). En *Dinamarca*, S. Canuto II (+1086). En *España*, S. Fernando III (1252). En *Francia*, su primo S. Luis (+1270) y la hermana de éste, Bta. Isabel (+1270). En *Portugal*, Sta. Isabel (+1336). En Polonia, las beatas Cunegunda (+1292) y Yolanda (+1298), Sta. Eduwigis (+1399). Y también son muchos los santos o beatos medievales de familias nobles: conde Gerardo de Aurillac (+999), Teobaldo de Champagne (+1066), S. Jacinto de Polonia (+1257), Sta. Matilde de Hackeborn (+1299), Sta. Brígida de Suecia (+1373), su hija Sta. Catalina (+1381), etc. Éste es un dato de gran importancia.

Puede decirse, pues, que en cada siglo de la Edad Media -a diferencia de la época actual- hubo varios gobernantes cristianos realmente santos, que pudieron ser puestos por la Iglesia como ejemplos para el pueblo y para todos los demás príncipes.

Pues bien, esta perfección de los laicos santos medievales se produce cuando el *hogar* cristiano piadoso guarda todavía la debida homogeneidad con el *monasterio* y el *convento*, donde los religiosos tratan de vivir plenamente las normas del Evangelio. Y no sólo es el hogar: todo el mundo medieval produce muchas *formas* de vida -fiestas y lutos, iniciación de caballeros, unción de reyes y reinas, esponsales y bodas, entierros, gremios y hermandades, diezmos y bendiciones, campanas y procesiones- sumamente variadas y coloridas, que crean en toda la vida profana una atmósfera sagrada, de intensa significación religiosa (J. Huizinga, *El otoño de la Edad Media*). Por lo demás, si muchas veces los hijos de reyes y de nobles son entregados a los monasterios para recibir allí una educación integral, nada tiene de extraño que, al llegar al matrimonio, formen hogares de ambiente austero y piadoso, con capilla doméstica, y confesores y preceptores religiosos. Como también es normal que en ocasiones se retiren a un monasterio al final de sus vidas -que es lo que todavía hizo Carlos I de España a mediados del XVI-.

Pero en fin, seguir hablando de estos temas es para los católicos denigrantes del milenio medieval cristiano y partidarios de la secularización liberal moderna una verdadera provocación. Es demasiado. Lo dejo, pues. Ya queda dicho.

Admiración por el mundo secular

El poderoso movimiento histórico de *reconciliación* de la Iglesia con el mundo cumple ya dos o tres siglos de existencia, y en ellos ha tenido diversas expresiones históricas, políticas y teológicas. *La sociedad civil*, desde hace más de un siglo, había sido progresivamente secularizada por la secularización del poder político. Fue ésta la obra del liberalismo nacido de la Ilustración. Esta laicización halló una resistencia tenaz en el pueblo sencillo y en los santos que ahora vamos canonizando, como San Ezequiel Moreno (+1906), pero terminó por imponerse. *El cristianismo protestante*, por su parte, ya estaba por ese

tiempo secularizado, también en sus pastores. *La Iglesia católica*, quedaba, pues, como el Templo espiritual que, todavía enhiesto en los países de antigua cristiandad, debía ser abatido. Pues bien, el empeño para secularizar la Iglesia fue encabezado por el *modernismo* en su momento, y se prolongó hace unos pocos decenios en lo que vino a llamarse *teología de la secularización*.

Los *modernistas* fomentan, por ejemplo, una fuerte *desacralización* del ministerio sacerdotal, que no tendría una realidad sacramental de origen, ni debería entenderse, según ellos, como una actualización de la misión y de la autoridad apostólica, sino más bien como un función de organización comunitaria, y que debería desvincularse ya del celibato. Por otra parte, dicen, todo el régimen de la Iglesia, principalmente en lo disciplinar y dogmático, «ha de conciliarse por dentro y por fuera con la conciencia moderna» (+1907, dec. *Lamentabili*; enc. *Pascendi*).

En la primera mitad del siglo XX, la Iglesia supera estos embates, afirmándose en la Escritura y la tradición, es decir, en la roca de la fe. A los intentos, por ejemplo, de secularización del sacerdocio ministerial responde con las grandiosas encíclicas sacerdotales, que constituyen el más alto *corpus* doctrinal y espiritual sobre el sacerdocio que ha conocido la Iglesia.

Es después del concilio Vaticano II cuando el impulso secularizador de la Iglesia toda, y especialmente, claro está, de sacerdotes y religiosos, cobra una fuerza renovada. El marco espiritual en el que se produce es el de un verdadero *entusiasmo por el mundo moderno*. Y este entusiasmo de los cristianos por el siglo se produce precisamente cuando en el mundo crece más y más el ateísmo, la disgregación social, la angustia vital neurótica, el divorcio, la droga, el aborto, el suicidio; cuando en el mundo desfallece totalmente la filosofía y el arte; cuando el mundo conoce regímenes y guerras que han producido cientos y cientos de millones de muertos, como nunca antes en la historia. No hay en esto paradoja inexplicable, sino íntima relación causal. Allí donde los cristianos admiran el mundo secular, el mundo se pudre, porque se han podrido los cristianos.

Hoy ese entusiasmo está ya muy apagado, y prevalece más bien el desencanto y la frustración. Por eso para poder evocar lo que fue aquella admiración por el mundo secular, si no se fue testigo directo, conviene hojear las revistas católicas de los años 60 y 70. Jacques Maritain en *Le Paysan de la Garonne*, concretamente en el título *A genoux devant le monde*, señaló muy pronto esa euforia «cristiana» ante el mundo, esa veneración respetuosa hacia lo secular. Y más recientemente, en 1984, también el cardenal Ratzinger la ha descrito con gran lucidez (*Informe sobre la fe*).

En estos años, los años precisamente de la teología de la secularización, sólo era posible hablar del mundo en términos positivos. No se podía, por ejemplo, ni mencionar a la Iglesia *militante*. ¿Militante contra qué, contra quién? ¿Acaso estamos en guerra? ¿Se pretende quizá que *volvamos* a creer que estamos en el mundo como «ovejas entre lobos» (Mt 10,16), que vivimos «en medio de una generación mala y perversa» (Flp 2,15), y que «el mundo entero está en poder del Malo» (1Jn 5,19; +Jn 4,5-6)? ¿Quién puede atreverse a *hablar mal* del mundo? ¿Quién osa hablar de *misiones*, afirmando que el mundo necesita absolutamente de la gracia de Cristo para salvarse? ¡Pero si la renovación de la Iglesia y su rejuvenecimiento han de venir *precisamente* de una mayor asimilación del mundo secular!

Los secularistas lo ven todo al revés, al revés que la Biblia y la tradición. No ven que *lo nuevo* en este mundo, lo único realmente nuevo, es siempre la Iglesia: Cristo, el Espíritu Santo, el matrimonio monógamo, sacramental, la *Humanæ vitæ*, el celibato, el perdón de las ofensas, toda la tradición de pensamiento y de costumbres cristianas, toda la limpia alegría de las fiestas populares cristianas; y que cuanto más fiel sea la Iglesia a su tradición, y más libre se mantenga del mundo secular, será más hermosa y vital, más creativa y apostólica, más atractiva y fascinante. ¡El mundo -así ha sido siempre- la necesita libre y santa! Y cuando, repasando la historia, vemos ciertas manchas en la Iglesia, siempre éstas se explican por *excesiva secularización*, contagios del mundo de la época.

Lo ven todo al revés. Es decir, no ven que *lo viejo* es el mundo, todo lo que la Biblia llama «el siglo»: el olvido de Dios y la arrogancia humana, el consumismo y la fornicación, la poligamia simultánea o sucesiva, la violencia y la trivialización miserable de la vida, la guerra, la anticoncepción, el lujo y el aborto, los filósofos completamente perdidos de la verdad, que sólo difunden dudas y mentiras; todo eso es mundano, secular, viejo, gastado, indeciblemente repetido, aunque cambien las versiones. ¿Secularizando más -¡más todavía-! su pensamiento y estilo de vida es como el pueblo cristiano, en sus diversos estamentos, se va a renovar?

Biblia. La atmósfera mental de la teología de la secularización, con todo su optimismo hacia el mundo, es diametralmente opuesta a la Escritura. En ésta el mundo se halla dominado por una fuerza satánica de pecado que tira de él hacia abajo, y sólomente es Cristo, con su Iglesia, quien puede alzar y dignificar el mundo, ayudándole a pasar de la mentira a la verdad, de la muerte a la vida, del pecado a la gracia, de la esclavitud a la libertad. Esta visión puede fundamentarse en cientos y cientos de textos de la Escritura, sumamente explícitos, mientras que la teología de la secularización apenas hallará uno, y mal interpretado, para fundamentar en la Escritura sus eufóricas consideraciones sobre lo secular. Los secularistas admiradores de este mundo ¿creerán que a las torvas afirmaciones de la Escritura -«el mundo entero está bajo el poder del Malo» (1Jn 5,19)- preferiremos sus encendidas elegías teilhardianas, ésas que ellos consideran más *positivas*, y más apreciadoras de *la obra de la creación*? Se equivocan. Pensamos seguir obstinadamente aferrados a la visión bíblica y tradicional. Es la *verdad* de Cristo.

Tradición. Y si nos asomamos a la tradición de los Padres hallamos lo mismo. Para ellos, por ejemplo, para el alejandrino Clemente (+214?), un converso que conocía bien el mundo, la vida sagrada en el Evangelio es la perenne *juventud* de la humanidad (*Pedagogo* I,15-2), y la Iglesia es por eso el pueblo *nuevo*, el pueblo *joven* (I,14,5; 19,4), en tanto que la vida mundana y secular es lo *viejo*, lo tremendamente *gastado*, más aún, como él dice, «la antigua locura» (I,20,2).

Los santos, otro lugar teológico fundamental. Los santos, los únicos que alcanzan a ver bien el mundo en su verdadera realidad, porque lo ven por los ojos de Cristo, es decir, tal como lo ve Dios, se quedan espantados al ver el mundo: lo que la gente piensa, lo que hace, lo que pretende, lo que olvida, lo que siente, lo que instituye y legisla, aquello para lo que la gente tiene tiempo, interés, dinero, y aquello para lo que no tiene nada de eso. Viendo el mundo secular tienen la impresión, muy bien fundada, de que *están todos locos*. Y de que son además *locos peligrosos*.

A Santa Teresa de Jesús, por ejemplo, el mundo entero le parecía *una farsa de locos*, en la que ella misma había vivido enredada tanto tiempo. Pensando en su vida antigua, «ve que es grandísima mentira, y que todos andamos en ella» (*Vida* 20,26). *Desengañada* del engaño generalizado entre los hijos del siglo, «ríese de sí, del tiempo en que tenía en algo los dineros y la codicia de ellos» (20,27). Y volviendo los ojos a los que todavía están sumergidos en la mentira y el desamor, se lamenta: «No hay ya quien viva, viendo por vista de ojos el gran engaño en que andamos y la ceguera que traemos» (21,4). Ella, que era tan sociable y amistosa, sentía a veces como casi *insoportable* la vanidad del mundo: «¡Oh, qué es un alma que se ve aquí [en esta contemplación de la verdad de Dios y del mundo] haber de tornar a tratar con todos, a mirar y ver *esta farsa de esta vida tan mal concertada*» (21,6). Como en los hombres mundanos la razón «está ciega, quedan como locos que buscan la muerte... ¡Oh, ceguedad tan grande, Dios mío!; ¡oh qué incurable locura, que sirvamos al demonio con lo que nos dais Vos, Dios mío!» (*Exclamaciones* 12).

Cuando los cristianos hablamos al mundo con este lenguaje, pueden suceder dos cosas: que el mundo crea y se convierta, o que el mundo nos rechace y nos persiga. En todo caso, ciertamente, no se quedará indiferente, como cuando le hablan los secularistas. Es decir, con los tradicionales prosigue la eterna aventura de la evangelización; con los de la secularización en cambio no. Cuando los atenienses escucharon la predicación de San Pablo, «unos creyeron lo que les decía, y otros rehusaron creer» (Hch 28,24). Normal.

Conviene, en fin, ver claramente que el optimismo secularista sobre *el mundo* no es sino una variante del pelagianismo. En efecto, si el pelagiano no cree en un pecado original que enferme al hombre, y que sea insuperable para el hombre, tampoco cree en un *pecado del mundo*, que no pueda ser superado por las mismas fuerzas del mundo secular. En este sentido la teología secularista no quiere *dramatismos* en la consideración del mundo presente. Ella ve el mundo no como un *lugar de perdición*, sino más bien, como un campo neutro, en el que si no faltan los males, tampoco faltan los bienes, que en sí mismos tienen fuerza para ir venciendo los males: «hay que ser optimistas». Dentro de la misma lógica, ve también con gran optimismo la virtualidad salvífica de las religiones no cristianas, algunas de las cuales, al menos en determinados países, tendrían *mayor* poder de salvación que el mismo cristianismo. Todo lo cual suele ser dicho con hermosas y persuasivas palabras, que con humildad y esperanza aparentes, cantan la bondad de Dios que, desde la encarnación de Cristo -precisan los secularistas más piadosos-, está actuando ya en toda la creación.

De todo lo cual, lamentablemente, no estaban enterados ni Cristo ni los Apóstoles, sujetos todavía a una visión soteriológica sumamente negativa: «Id a todo el mundo, y predicad el Evangelio a toda criatura; el que crea... el que no crea...» (Mc 16,15-16). De cuántos trabajos se habrían librado los Apóstoles si hubieran conocido esa teología *nueva*... San Pablo, por ejemplo, les decía a los cristianos -y el pobre lo decía convencido- que *anteriormente todos* habían estado muertos, sujetos al pecado y al Demonio; pero que *ahora, por Cristo*, habían sido liberados. Y eso mismo que decía a los efesios (2,1-6) o a los gálatas y romanos, lo decía incluso a los judíos, sus hermanos, que habían estado auxiliados nada menos que por la excelsa religiosidad de la Antigua Alianza, establecida por el mismo Dios vivo y verdadero. Y por supuesto diría, entonces y hoy, lo mismo a esos hindúes y budistas, animistas y ecologistas, tan admirados hoy por aquellos misioneros que han secularizado su misión.

Si guardamos respeto a la verdad, no podemos menos de reconocer que hoy la visión pelagiana, en estos temas, está bastante más extendida que la fe católica.

Dudando de Cristo Salvador

San Pedro, ante el Sanedrín, confiesa su fe en el nombre de Jesús, el único Salvador del mundo: «En ningún otro hay salvación, pues ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, al que debemos invocar para salvarnos» (Hch 4,12). Ésta es la convicción unánime de la Escritura, los Padres, la Liturgia: ésta es la fe de la Iglesia. Pero algunos hoy no tienen esto tan claro...

La revista «30Días» informó recientemente sobre la cuestión (marzo y junio 1989). Paul F. Knitter, ex misionero verbita norteamericano, pone en duda esa *unicidad* de Cristo Salvador (*No other name?*, y con J. Hick, *The Myth of Christian Uniqueness, Toward a Pluralistic Theology of Religions*; ambos libros publicados por Orbis Press, de Maryknoll, New York 1985 y 1987). «La promesa fundamental del pluralismo unitivo es que todas las religiones son, o pueden ser, igualmente válidas... Esto, sin embargo, abre la posibilidad de que Jesucristo sea *uno de tantos* en el mundo de los salvadores y reveladores. Un reconocimiento de este tipo es inadmisibile para los cristianos. ¿O lo es?». También el jesuita indio, Michael Amaladoss, uno de los cuatro asistentes generales de la Compañía de Jesús, se hace la misma pregunta: «En el actual contexto de pluralismo religioso ¿tiene aún sentido proclamar a Cristo como el único nombre en el que todos hallan la salvación e invitar a todos los hombres a convertirse en sus discípulos?» (*Vidyajyoti*, 1985). Raimundo Pannikar, nacido de padre indio y madre española, lo tiene más claro (*The unknown Christ of Hinduism*): Jesús de Nazaret es único, pero el Cristo-Logos, que es superior, puede aparecer de distintas formas, todas ellas reales, en otras religiones y figuras históricas.

Si el mundo no es tan malo como decían Cristo y los apóstoles y la tradición cristiana, si más bien es un campo neutro en el que las propias fuerzas humanas pueden ir produciendo salvación; o bien, si el mundo es malo, pero puede obtener la salvación del Cristo *cristiano* tanto como del Cristo *budista* o de otras religiones ¿en qué queda la acción misionera de la Iglesia? La respuesta es clara: una especie de *evangelización secularizada* cambiará la predicación de la fe en Cristo por la promoción social de la justicia y el fomento de los *valores* humanos universales. Ya veíamos esta orientación al considerar el fondo pelagiano de la teología de la secularización.

Hoy en el mundo, mientras que cada año el budismo crece un 10 por ciento, el hinduismo un 13, y el Islam un 16 por ciento, el cristianismo crece el 1,5 por ciento -porcentaje inferior al aumento anual de la población mundial-... Después de ese colosal impulso misionero iniciado en el siglo XVI, que en el XIX se renueva en un formidable despliegue, ¿cómo ha podido llegar la Iglesia a una cuasi paralización de su expansión misionera? ¿Cómo explicar esta brusca disminución de conversiones? Sería bueno preguntarlo, por ejemplo, a los teólogos de la secularización, tan distantes de los planteamientos bíblicos y tradicionales de la Iglesia, tan admiradores del mundo secular, y tan respetuosos ante las virtualidades salvíficas de las religiones no cristianas. Aunque quizá ellos nos remitieran al teólogo jesuita Karl Rahner. De su cristología, sumamente ambigua, y de su teoría de los *cristianos anónimos*, pueden derivarse perfectamente, en formas radicalizadas, los escritos antes aludidos que ponen en duda o niegan la unicidad de la salvación por Cristo y por su Iglesia.

En efecto, el «suicidio de la misión», como dice Juan Bautista Mondin, comienza al final de los años sesenta, *en la teoría* con la teología de los cristianos anónimos de Rahner, que trae consigo una reformulación de la función salvífica de las religiones no cristianas, y *en la práctica* con la sustitución de la evangelización por la humanización y la promoción social. Entendámonos: sigue habiendo, por supuesto, muchos misioneros bíblicos y tradicionales, que perseveran en el anuncio de Cristo Salvador, uniendo su ministerio muchas veces -como se ha hecho siempre en las misiones católicas- con una labor de asistencia y promoción. Pero son muchos los misioneros que abandonaron más o menos la misión evangelizadora: ya no centran su actividad en la lucha contra el pecado, sino contra las consecuencias del pecado. De hecho, como dice Juan Pablo II, «la misión específica *ad gentes* parece que se va parando, y no ciertamente en sintonía con las indicaciones del concilio y del magisterio posterior» (*Redemptoris missio* 2, 1990). «Es signo de una crisis de fe» (*ib.*).

Nunca la Iglesia ha desconocido, tampoco en tiempos de los apóstoles, que «en cualquier nación, el que teme a Dios y practica la justicia, le es grato» (Hch 10,35). Nunca la Iglesia ha dudado de la posible «salvación de los infieles», consciente, eso sí, de que todos los que se salvan se salvan por Jesucristo y por mediación, visible o invisible, de su Iglesia, «sacramento universal de salvación», que diariamente ofrece en la eucaristía la sangre de Cristo, «por vosotros [los cristianos] y *por todos* los hombres». No está aquí la cuestión. El problema surge cuando se ve en Cristo y en su Iglesia categorías salvíficas *transcendentales*, que admiten realizaciones históricas diversas, en las distintas religiones. Aunque, para ser exactos, más que un problema eso es, simplemente, el abandono de la fe cristiana.

«No hay otro nombre...», afirma San Pedro. Y lo reafirma hoy con singular fuerza Juan Pablo II, su actual sucesor (*Redemptoris missio* 4-11). Es la verdad que proclama San Pablo, haciendo un eco del *Shema* de Israel (Dt 6,4), cuando afirma: «Aunque algunos sean llamados *dioses*, ya en el cielo, ya en la tierra [el César, por ejemplo] -y de hecho hay numerosos *dioses* y numerosos *señores*-, para nosotros *no hay más que un Dios Padre*, de quien procede el universo y a quien estamos destinados nosotros, y *un solo Señor, Jesucristo*, por quien existe el universo y por quien existimos nosotros» (1Cor 8,5-6).

III PARTE

Algunas ampliaciones**1 Historia de la figura del sacerdote****Figura social del sacerdote**

Las significaciones *sagradas* más importantes del misterio de Cristo, por lo que se refiere a las *personas*, se dan sin duda en sacerdotes y religiosos, pues ellos se configuran a Cristo no sólo en *lo interior*, sino también en *lo exterior*. Por eso, la secularización de la figura social de sacerdotes y religiosos tendrá una importancia muy grande en la desacralización de la Iglesia en el mundo. Pues bien, a lo largo de la historia, innumerables sínodos y concilios han ido dibujando en sus cánones *de vita et honestate clericorum* la figura del sacerdote. Aquí recordaré muy en síntesis esta historia, señalando al mismo tiempo la *tradición* eclesial que implica. Más largamente desarrollé el tema, con textos y documentos, en mi libro *Fundamentos teológicos de la figura del sacerdote*, al que me remito. Y por lo que se refiere a la figura del religioso, su historia ofrece rasgos análogos, aún más netos y estables.

La figura peculiar de un grupo social viene dada por muchos rasgos, que se relacionan y condicionan entre sí. Yo aquí me fijaré sólo en el celibato, el trabajo profano y el signo distintivo, es decir, la tonsura y el modo de vestir. Y necesariamente en forma telegráfica.

Epoca apostólica

En lo que se refiere al siglo primero, no es fácil conocer mucho acerca de la configuración social de los sacerdotes, por la escasez de documentos y también porque todavía la presencia de los Apóstoles eclipsa los demás ministerios eclesiales. Obispos y presbíteros parecen todavía términos sinónimos, aunque parece normal que alguien presida el colegio de los presbíteros. En las cartas de San Ignacio de Antioquía, ya aparece claramente en torno al año 100 el obispo único y el colegio de presbíteros unidos a él.

Celibato.- Ya en el siglo II parece que era frecuente elegir el clero entre quienes había recibido el don del celibato, muy apreciado por los primeros cristianos, o entre quienes, estando casados, se abstenían de la vida conyugal, renunciado a procrear hijos (Tertuliano, +222, *De exhort. castitatis* 13,4).

Trabajo.- De San Pablo venía una enseñanza doble: que los ministros del Evangelio tienen derecho a vivir de su ministerio (1Cor 9), y que a veces convendrá que el apóstol gane su vida con el trabajo de sus manos. Probablemente ambas fórmulas se darían al comienzo de modo alternativo o incluso simultáneo. El trabajo manual sencillo -así era el de San Pablo-, que no da grandes preocupaciones, ni se presta a grandes lucros, nunca fue mal visto para el clero, como tampoco lo fue para los monjes. En cambio los

negocios seculares sí fueron rechazados pronto, recordando lo del Apóstol: «El que milita, para complacer al que le alistó como soldado, no se embaraza con los negocios de la vida» (2Tim 2,4). San Cipriano (+258) comenta esa frase: «Si esta recomendación está dicha para todos, ¿cuánto más deben alejarse de asuntos y lazos seculares aquellos que, ocupados en las cosas divinas y espirituales, no pueden apartarse de la Iglesia y dedicarse a los negocios terrestres y seculares?» (*Cta. a clero y pueblo Furni* I,1). El ministro de la Iglesia, como el apóstol (+Hch 6,4), debe ocuparse en la oración y el ministerio de la palabra y del culto. No siempre, sin embargo, se vive ese ideal. El mismo San Cipriano se lamenta de ver algunos obispos metidos en negocios («procuratores rerum saecularium fieri, derelicta cathedra, plebe deserta»; *De lapsis* 6).

Signo distintivo.- En los primeros tiempos de la Iglesia, en los siglos de las persecuciones, el clero no se distingue de ninguna manera, lógicamente, en su apariencia exterior. Y los religiosos, como tales, aún no existen. Pueden verse ya, sin embargo, los planteamientos espirituales que llevarán más tarde, una vez lograda la libertad cívica de la Iglesia, a ciertos signos distintivos de sacerdotes y religiosos. Por lo que se refiere a las vírgenes, por ejemplo, podemos recordar también a San Cipriano, en su tratadito *De habitu virginum*, en el que con larga copia de argumentos bíblicos y espirituales, afirma que «no basta que la virgen lo sea; es menester que la tengan y consideren como tal, de modo que nadie, cuando viere a una virgen, dude de si lo es realmente» (5). Ha de ofrecer, pues, la virgen una *apariencia* peculiar, en la que se exprese claramente que no busca marido, ni pretende agradar al mundo, sino que está dedicada a Cristo y consagrada a su Reino.

Por lo que se refiere a los sacerdotes, recordaré un texto en el que el escriturista C. Spicq describe la idea que San Pablo tenía de la figura del sacerdote cristiano. La vida espiritual del sacerdote, escribe, «se alimenta de la virtud de la religión. Ahora bien, ello trae consigo una psicología propia, que no puede menos de revelarse en la conducta y en toda la actitud exterior... Un sacerdote profundamente religioso, que vive en la adoración de Dios y en el respeto de las cosas santas, se distingue al mismo tiempo por su rectitud y honestidad interiores y por su decencia exterior. Él es *semnos*. En contraposición a la frivolidad o ligereza profanas, el hombre de Dios guarda esta *gravitas honesta*, de la que habla Tertuliano (*Præscr.* 43), y que suscita respeto. Implica ésta, sin duda, un exterior conveniente; pero sobre todo impone en toda su actitud una cierta nota de gravedad y dignidad, digamos una cierta solemnidad... Son éstos los rasgos que se encuentra frecuentemente entre los ancianos (Tit 2,2), y que son inherentes a todos los ministros del culto, sean obispos (1Tim 3,4), sacerdotes, diáconos (3,8), e incluso diaconisas, que pueden entenderse como *religiosas* (3,11). Tito, en este sentido, dará en la Iglesia de Creta un perfecto modelo (Tit 2,7). Es así como se expresa el carácter venerable, augusto, santo de un ser consagrado a Dios, en quien reside, habla y actúa el Espíritu Santo... El sacerdote debe, pues, dar la impresión de llevar una vida serena y tranquila (*éremos, hesykhios*, 1Tim 2,2), sosegada y casi silenciosa, favorable a la contemplación y al culto permanente e interior que exige la *eusébeia*. Una vida piadosa, en el sentido paulino del término, ha de ser ordenada y bien regida (*kósmios*, 1Tim 3,2)» (*Spiritualité sacerdotale d'après Saint Paul* 146-147).

Epoca patristica

Puede decirse que en la configuración del clero y de los religiosos los siglos IV, V y VI son decisivos

para toda la historia de la Iglesia. En el siglo IV, al superar la proscripción civil, es cuando la Iglesia comienza a *expresarse socialmente* en templos, catequesis y liturgias, concilios, estatutos del clero, vida monástica religiosa, etc. Son, pues, años decisivos para la configuración de *lo sagrado* cristiano, hasta entonces sofocado en buena parte, al menos en sus manifestaciones visibles, por la persecución. Aunque sea con brevedad, le prestaré aquí una atención especial. Doctrina y disciplina de la Iglesia van a tener siempre aquí sus fundamentos.

«La época de los Padres -como advierte Congar- tiene algo de particular y privilegiado... Representa [*en cuanto a la doctrina*] el momento en que el depósito de la fe apostólica ha sido precisado frente a ciertas interpretaciones rechazadas como heréticas... Y [los Padres] han establecido también en sus cánones las bases de *la disciplina eclesiástica*. Muchas otras disposiciones se han añadido más tarde, pero aquéllas han permanecido. *Son los Padres los que han hecho la tradición canónica de la Iglesia*: el título de *Padres*, sin cesar reiterado en las expresiones *statuta patrum*, *traditiones patrum*, les es dado frecuentemente en este contexto» (*La Tradición* 362-363).

Por eso, cuando hoy se habla despectivamente del derecho canónico, se suele olvidar generalmente que la disciplina *canónica* de la Iglesia tiene casi siempre su origen en los *cánones* conciliares de los Santos Padres, a veces incluso en pequeñas cuestiones; es decir, se olvida que *el derecho canónico es eminentemente patristico y conciliar*. Pues bien, ¿cómo quiso la Iglesia de los Padres que fueran los sacerdotes?

Celibato.- La *conveniencia* entre celibato y ministerio sagrado se va viendo cada vez con más claridad: «eos qui sacriati sunt, atque in Dei ministerio cultuque occupati, continere deinceps seipsos a commercio uxoris *deceat*» (Eusebio de Cesarea +340, *Demonstr. evang.* 1,9). El celibato o la abstinencia conyugal de los sacerdotes se fundamenta en el ejemplo de los Apóstoles (San Epifanio +403), y también en la especial santidad y respeto a Dios que deben mostrar quienes habitualmente se dedican al culto sagrado (San Ambrosio +397, San Juan Crisóstomo +407).

Evitemos aquí interpretaciones hostiles a los Padres. Sin encratismos despectivos hacia el matrimonio, ni «purezas rituales» de inspiración pagana, los Padres, sencillamente, vinculaban sacerdocio y celibato -o abstinencia conyugal-, con la misma lógica espiritual con la que vinculaban ayuno-oración, o ayuno-comunión eucarística, binomios éstos tan arraigados en la tradición bíblica y apostólica, y en los que ni de lejos se vislumbraba una condenación y ni siquiera una visión negativa de la comida. Los Padres no condenan ni la comida ni el matrimonio, pero ensalzan el ayuno y el celibato. Eso es todo. Y ésa es una de las conveniencias profundas que ven entre el celibato o la abstinencia conyugal y la dedicación habitual al servicio del culto y de la eucaristía. Lo que ellos sienten al vincular celibato y sacerdocio es un *respeto* inmenso por la liturgia, y muy especialmente por la eucaristía. Un respeto que nos recuerda aquella escena en la que Yavé -¡sin condenar ni de lejos el uso de las sandalias!-, le manda a Moisés, «quita las sandalias de tus pies, que el lugar en que estás es sagrado» (Ex 3,5).

Los Padres afirman también el celibato eclesiástico en referencia a Cristo y a la Virgen: «Christus virgo, Virgo Maria, utriusque sexui virginitatis dedicavere principia. Apostoli, vel virgines, vel post nuptias

continentes. Episcopi, presbyteri, diaconi, aut virgines eliguntur, aut vidui, aut certe post sacerdotium in aeternum pudici» (San Jerónimo +420, *Ep.48 ad Pammac. seu liber apologet. contra Jov. 2*).

Es en esta época cuando se irá produciendo la vinculación canónica del sacerdocio al celibato o a la abstinencia conyugal (conc. Elvira, 300; cartas de los Papas Dámaso, Siricio, Inocencio, León Magno en siglos IV y V; concilios del siglo IV, como Roma, Cartago, y más numerosos posteriormente). En este tema, Oriente se separa definitivamente de la disciplina occidental en el concilio Trullano (692), según el cual el obispo ha de ser célibe, o claramente separado de su esposa. Presbíteros y diáconos, en cambio, aunque no pueden casarse ya ordenados, si ya están casados, pueden seguir viviendo con su mujer.

Trabajo.-El sustento del clero proviene en estos siglos de trabajos manuales, de las aportaciones de la comunidad -diezmos, primicias-, o de ambos modos. Con frecuencia se citan los textos revelados que afirman el derecho de los ministros del Señor a ser sustentados por los fieles que reciben sus servicios (+Mt 10,40ss; Lc 10,7ss; 1Cor 9; 2Tim 2,4). Es importante la decretal del Papa Gelasio (494), en la que dedica los bienes de la Iglesia, en cuatro partes, al pontífice y al clero, a los pobres y al culto (fábrica del templo, etc.).

San Cipriano, por ejemplo, escribe: «Tal fue la regla y ordenación de Dios, para que los consagrados al servicio divino [se refiere a los levitas] no se viesen distraídos en nada, ni obligados por las preocupaciones, ni para gestionar negocios profanos. La misma reglamentación y disciplina se guarda ahora en el clero [primera mitad del s.III], de modo que los promovidos al orden clerical en la Iglesia del Señor en manera alguna se vean impedidos del servicio divino ni se embaracen con negocios y solicitudes del siglo; al contrario, más bien recibiendo en beneficio suyo las ofrendas de los hermanos, a manera de diezmos de los frutos, no se aparten del sacrificio del altar y sirvan día y noche en ocupaciones religiosas y espirituales» (*Cta. a clero y pueblo de Furni I,1*).

Junto a esa tendencia, se da también otra diversa, aplicable sobre todo al clero rural, que no se veía absorbido por el servicio de las grandes comunidades cristianas urbanas. Algunos Padres griegos, por ejemplo, llegados del monacato al episcopado -San Juan Crisóstomo, San Basilio-, estiman el trabajo manual del clero, aprecio que les había sido enseñado en la vida monástica: para ahuyentar el ocio, para ayudar a los pobres, recordando a San Pablo. Incluso hay normas, como las establecidas por los *Statuta Ecclesiae Antiqua*, de fines del siglo V, que lo prescriben, siempre que no limite la dedicación pastoral («absque officii sui dumtaxat detrimento»). Negocios, trabajos absorbentes o altamente lucrativos, son prohibidos siempre (Elvira, 300; Nicea, 325). «Episcopus, vel presbyter, vel diaconus *sæculares curas non suscipiat: alioqui deponatur*» (*Canones Apostolorum 6*).

Signo distintivo.- La *tonsura* es desde la antigüedad el principal signo distintivo del clero. San Pablo había dicho que el cabello largo, con los cuidados que implica, es en el hombre «una vergüenza» (1Cor 11,14). Estas palabras, que para los laicos no son sino una exhortación, pronto se hacen norma para los clérigos. El Papa Aniceto (+166), por ejemplo, prohíbe ya a su clero la cabellera abundante. Y los *Statuta Ecclesiae Antiqua* también: «clericus nec comam (cabellera) nutriat nec barbam radat» (c.25). El concilio de Agda (506) va más lejos, y manda que si un clérigo se deja crecer demasiado la cabellera, se la corta a

la fuerza el archidiacono. Por otra parte, la tonsura se hace pronto rito litúrgico, que marca el ingreso en el orden eclesiástico.

Ya el *Sacramentario gregoriano*, por ejemplo, en cuyo origen está el mismo San Gregorio Magno (+604), en el rito *ad clericum faciendum* incluye la vestición y la tonsura. Y al conferir ésta, pide para el candidato que se acerca «ad deponendam comam capitis sui propter amorem Christi», el don del Espíritu Santo, «ut sicut immutatur in vultu, ita manus dexteræ tuæ virtutis tribuat incrementa». Algo semejante vemos en el *Liber ordinum* de Toledo (s.VII). El concilio de Toledo de 633 precisará que los clérigos deben llevar la cabeza rapada, dejando una corona de cabellos en torno a la cabeza (c.41). Esta costumbre se extiende pronto por todo el Occidente, y «la corona clerical hace que se reconozca inmediatamente a un clérigo» (M. Dortel-Claudot, *Etat de vie* 111).

Vengamos ahora a los vestidos, y en primer lugar a los litúrgicos. Cesadas las persecuciones, y llegada la Iglesia a la libertad civil, se inician en el culto cristiano los ornamentos litúrgicos en el siglo IV. La Iglesia siente la necesidad gozosa de *significar* visiblemente en la liturgia «la gloria del ministerio espiritual» (2Cor 3,6-11). Y a las vestiduras litúrgicas se les da desde el principio, con toda normalidad, este alto sentido simbólico (+G. Oury, *Faut-il un vêtement liturgique?*).

Así Teodoro de Mopsuestia (+428), en una de sus *Homilías catequéticas*, describe al sacerdote que bautiza «no revestido del atuendo que lleva ordinariamente, sino en lugar del vestido que le cubre normalmente le envuelve un ornamento de lino delicado y resplandeciente, y la novedad de su aspecto manifiesta la novedad de este mundo donde tú vas a entrar. Por su esplendor muestra que tú resplandecerás en esta otra vida, y por su ligereza simboliza la delicadeza y la gracia de aquel mundo» (*Hom.* 13,17).

Más conflictivo fue el nacimiento del traje clerical en ese mismo siglo IV. Los Padres más antiguos, como San Cipriano, que vivieron en siglos en los que el hábito eclesiástico ni existía ni, por razones obvias, podía existir, habían impugnado a veces el hábito característico de los filósofos paganos, contraponiéndole la normalidad sencilla con que vestían los sacerdotes y maestros cristianos. También el Crisóstomo alude todavía a estos argumentos.

Por otra parte, los Apóstoles y antiguos Padres habían exhortado a los fieles a no aceptar los lujos y refinamientos del vestir secular (1Pe 3,3-4; 1Tim 2,9-10; conc. Elvira, 300, c.57; *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I,3, 8-11). El pueblo cristiano no hacía demasiado caso de estas normas, pero los monjes, cuando nacen en el siglo IV, queriendo romper con el mundo y liberarse plenamente de los condicionamientos seculares, también en el atuendo, comienzan a vestir de un modo peculiar, sobrio y pobre, alejado de las artificiosidades y modas de su tiempo. Algunos Padres ven al principio en ello dos peligros posibles: la excentricidad ridícula y la presunción orgullosa, y así recuerdan aquel pasaje de Cristo sobre los flecos y filacterias de los fariseos (+Mt 23,5). Pesa mucho en su conciencia, tan fiel a los orígenes apostólicos, la *tradición negativa* de los primeros siglos. El papa Celestino, por ejemplo, escribe a ciertos obispos de las Galias (428), reprochándoles que, en lugar de la túnica tradicional usada por clérigos y laicos, han introducido un manto y cinto. ¿A qué viene esta *novedad* introducida por los

monjes? «Discernendi a plebe sumus doctrina, non veste; conversatione, non habitu».

Sin embargo, la significación indumentaria del clero, realizada a veces por obispos y presbíteros excelentes, se va generalizando en la época. Severo Sulpicio, por ejemplo, nos describe en las Galias al gran obispo San Martín de Tours (+399), «in veste hispida, nigro pendulo pallio circumtectum», y como él su clero (*Dialog.* 2,3,2). Colecciones disciplinares, estrictamente *tradicionales*, como los *Statuta Ecclesiae Antiqua*, de fines del siglo V, ordenan: «clericus professionem suam etiam habitu et incessu probet et ideo nec vestibus nec calceamentis decorem quaerat» (c.26). En las Galias el concilio de Maçon (581) prohíbe igualmente al clero «vestimenta vel calceamenta saecularia, nisi quae religionem deceant». La misma disciplina es implantada en Germania por San Bonifacio, y se hace pronto general.

Vemos, pues, que en esta época, es la tonsura lo que distingue netamente la figura del sacerdote entre los laicos. Y que según las regiones, también el vestido le caracteriza con más o menos claridad, aunque no difiera del traje laical sino por su sobriedad en forma y color, y por su carencia de adornos y armas.

Edad Media

En la época patrística han quedado fijados ya para siempre los rasgos fundamentales de la figura social de los ministros sagrados de la Iglesia. En adelante no habrá sino variaciones sobre un mismo tema. El sacerdote de la Nueva Alianza, alejándose de las vanidades seculares, se va configurando en celibato y austeridad de vida y de hábito, presentando así una figura digna, religiosa y grave, dedicada al culto de Cristo y al cuidado pastoral del Cuerpo de Cristo. A veces, como en Oriente, con Justiniano (+565), la misma legislación civil ayudará a fijar esta imagen. Y ésta es la figura sacerdotal que en Occidente transmiten a la Edad Media grandes autores, como San Gregorio Magno (+604), San Isidoro de Sevilla (+636) o San Beda el Venerable (+735).

San Isidoro, por ejemplo, ateniéndose a la *ley de los Padres*, propugna que los clérigos lleven una vida santa y no mundana («a vulgari vita seclusi, a mundi voluptatibus sese abstineant: non spectaculis, non pompis intersint»), en la que cuiden especialmente de no enredarse en lucros y ambiciones («neque turpium occupationes lucrorum fraudisque... saecularia officia negotiaque abjiciant... sed pudorem ac verecundiam mentis simplici habitu incessuque ostendant») (*De ecclesiasticis officiis* II,2).

La historia medieval, por lo demás, en unos siglos en que el clero era sumamente numeroso, registra con frecuencia dos tendencias encontradas. De un lado, una parte del clero, mal preparado y cultivado, tiende con gran fuerza hacia una secularización de su vida: quiere entrar en negocios y actividades seculares, portar armas y vestidos laicales, disfrutar del mundo en cacerías y juegos, mujeres y bebida. Hay grados, por supuesto, en la tendencia. El concubinato y la simonía hacen por entonces mucho daño. Del otro lado, con no menos persistencia, está el clero piadoso y pastoral, y existen también diversos movimientos reformistas, con figuras como San Pedro Damián (+1072) o San Gregorio Magno (+1085), con ciertas comunidades de vida canónica, con muchos sínodos y concilios, todos los cuales pretenden una elevación espiritual y pastoral del clero. Entre las dos corrientes hay una tensión mantenida, que se refleja en los innumerables capítulos *de vita et honestate clericorum* con los que suelen cerrarse sínodos y concilios

medievales.

Celibato.- Sería fatigoso enumerar los concilios que tratan de reafirmar el celibato en el clero, pues atraviesan toda la Edad Media. En algún caso, como en el concilio de Roma de 1059, se llega incluso a atacar el problema indirectamente, amenazando con excomunión a los laicos que oigan la misa del clero concubinario. La reforma gregoriana es la que ataca con mayor fuerza este mal, y su impulso llega a los concilios Lateranos, sobre todo al II (1139), que declara *inválido* el matrimonio atentado por cualquier clérigo, y al IV (1215), gran concilio de reforma, bajo Inocencio III. Son años en que Dios envía a su Iglesia el gran refuerzo de franciscanos y dominicos.

Trabajo.- Entre los siglos X al XII se consolida la institución de los *beneficios*, por los que se asegura la sustentación del clero, de modo que no puede ordenarse un número de sacerdotes mayor que el de los beneficios disponibles. Ni entonces desaparece por completo el trabajo profano del clero -como dice el concilio Niceno (787), «si quis velit»-, que siendo muy numeroso, vivía a veces en gran pobreza, a cargo de parroquias o capellanías mínimas. En todo caso, la Iglesia, según tradición, siempre prohibió que tuviera acceso a ciertos oficios -juez, notario, comerciante, actor, médico, etc.-. Y el Laterano IV, por ejemplo, ordena: «clerici officia vel commercia sæcularia non exerçant, maxime inhonesta» (c.16).

Recordemos que en el siglo XIII, con el nacimiento de las Ordenes mendicantes, se suscita la cuestión de si es lícito que religiosos y clérigos, entregándose completamente a actividades apostólicas no rentables, vivan de las limosnas de los fieles. San Buenaventura en la *Apologia pauperum*, lo mismo que Santo Tomás (*Summa Thlg.* II-II,187, 4), con otros autores, afirman claramente que tal modo de vida se conforma perfectamente a la *vita apostolica* seguida por los mismos Apóstoles, que dejándolo todo -tierras, redes, barcas, oficina de recaudación de impuestos, etc.-, siguieron a Jesús.

Signo distintivo.- Muchos cánones conciliares de estos siglos, por otra parte, prohíben al clero no sólo lo malo, sino lo vano y secular, pretendiendo para la Iglesia un ministro sagrado orante y penitente, dedicado a Dios y al servicio de los hombres. La *tonsura* sigue en estos siglos indicando claramente la condición clerical. Y por lo que al vestido se refiere, con unas u otras fórmulas los concilios prohíben al clero el estilo de vestir laical, sin entrar normalmente en mayores precisiones:

«Non sagis, laicorum more, sed casulis utantur, ritu servorum Dei» (Liptines, 742); «fornicationem non faciant, nec habitu laicorum portent» (Soissons, 744); «saeculari indumento minime utantur, nisi ut condecet, tunica sacerdotali» (Romano, 743); «ut nemo clericorum arma portet, vel indumenta laicalia induat» (Metz,888). El concilio de Coyanza (1050) describe la figura exterior del cura en la España del siglo XI: «Illi presbyteri, qui ministerium ecclesiæ funguntur, habeant vestimenta usque ad tallos. Armis bellicis non utantur, semper coronas apertas habeant, et barbas radeant». Esa norma de la vestidura *talar*, «usque ad talos», hasta los talones, aparece también en otros concilios. El Laterano II (1139) y el IV (1215) prohíben al clero una serie de colores, formas y detalles propios del vestir laical. Y en concilios de reforma, cuando se describen ciertos relajamientos del clero, junto a otros rasgos negativos o francamente malos, se suele denunciar «distincta sæpius non videantur ab habitu laicorum» (Ravena, 1314).

Por lo que se refiere al color, el negro va prevaleciendo. En los *Estatutos de la Iglesia de Lyon* (1180) se recomienda al clero. En el concilio de Westminster (1199) se dice que los clérigos «acostumbraban vestir de negro». Y este mismo color se recomienda en el concilio de Sens (1320).

Es en el siglo XIV cuando ya de una manera más patente el vestido de los sacerdotes se diferencia del hábito laical. Los estatutos sinodales de la diócesis de Autun (1468), por ejemplo, ordena al clero vestiduras dignas y decentes, es decir, «que descieran hasta los talones». Y el concilio de Florencia (1517) prescribe concretamente las *sotanas*.

Por otra parte, como ya vimos más arriba, la *tonsura* era desde antiguo el signo principal de pertenencia al orden eclesiástico. Desde antiguo era realizada en un rito litúrgico apropiado. Con ello se llegó fácilmente a la idea de que «esta pertenencia debe ser hecha visible *permanentemente* por medio de un signo distintivo. Hasta el siglo XIV, este signo será la corona clerical; desde el XIV, lo será igualmente la sotana» (M. Dortel-Claudot, *Etat de vie* 112).

Epoca tridentina

Una de las principales convicciones del concilio de Trento (1545-1563) es la de que la reforma del pueblo cristiano es imposible sin una reforma previa de los pastores que lo cuidan. Partiendo de esa convicción, Trento se decide a llevar a la realidad aquel impulso reformador del clero, constantemente mantenido en los concilios medievales, con tan dudoso éxito. No hay, pues, en esto grandes originalidades en el Concilio. Casi siempre, al menos en lo que al clero se refiere, las medidas reformadoras de Trento son las mismas de los concilios medievales precedentes. La originalidad notable del concilio de Trento está en que, por fin, sus normas disciplinares van a cumplirse. Aunque a veces muy tardíamente -los seminarios, por ejemplo, no se instituyeron en Francia hasta bien entrado el siglo XVII-.

En Trento, después de la tremenda crisis protestante, hallamos una voluntad implacable de reforma. Es preciso *elevantar ya desde ahora* la vida y el ministerio de los sacerdotes. Han de *formarse* mucho mejor, en doctrina y espiritualidad. Han de *ser* espejos del Evangelio para todos los fieles. Han de *dedicarse* absolutamente al ministerio sagrado, dejándose de ocupaciones seculares. Etc. ¿Y qué hacer, por ejemplo, con un párroco que no entre en este camino de reforma? Darle por un tiempo un vicario, con parte en las rentas, y si dura el escándalo, privarle del cargo (*Sess. 21, d.de reform. c.6*). Ese *con parte en las rentas* revela que la voluntad del Concilio es absoluta, y que se va a cumplir.

Celibato.- La situación del celibato no era muy feliz en el clero, al menos en algunas regiones de la Iglesia, como en Alemania. El embajador del duque de Baviera expone a los padres conciliares de Trento (1562) que, en una reciente visita pastoral hecha en su país, pudo comprobarse que entre el clero de su país «vix inter centum ter vel quatuor» se había hallado libres de una u otra forma de concubinato. Un desastre. Ya en el concilio de Constanza (1414) se había examinado la posibilidad de formar, como en el Oriente, un clero doble, célibe o casado. Por otra parte, no pocas razones para desvincular sacerdocio y celibato -las mismas más o menos que recientemente fueron argumentadas en los años posteriores al

Vaticano II- fueron ya propuestas por autores como Juan de Meung, hacia 1270, James Sawtry (*The defence of the Mariage of Preistes*, 1541), Erasmo de Rotterdam (+1536) (Cf. J. Coopens, *Erasmo y el celibato*, en *Sacerdocio y celibato* 359-372) o por Jorge Witzel (+1573).

Así las cosas, la enérgica -y eficaz- reafirmación del celibato que hizo Trento para el clero occidental fue realizada sorprendentemente, a contracorriente de una situación que parecía irremediable. Prevaleció el criterio de quienes veían *más fuerza* y futuro en la tradición eclesial impulsada por el Espíritu Santo, que en la inercia de tantos clérigos, hundidos en una secularización decadente.

Así pensaron, por ejemplo, San Roberto Belarmino o San Juan de Avila, que en su *II Memorial al Concilio* (1561), decía del clero: «Mayor mal ser concubenarios que casados. Mas, pues se puede remediar lo uno y lo otro con tomar a pecho el cuidado de tomar y criar ministros buenos y castos, no hay para qué aceptar el casamiento por huir del concubinato; porque aunque el matrimonio en sí es bueno, mas para los ministros de Dios es lleno de inconvenientes muy perjudiciales».

Trabajo.- El concilio de Colonia (1536), al clero que no pueda vivir de su ministerio, le permite ganar el sustento «honesto artificiolo», a ejemplo de San Pablo. Y después de Trento, el de Milán (1565) prohíbe al clero todo negocio, pero le permite ciertos trabajos sencillos, cuando así convenga.

Tengamos en cuenta que en los siglos postridentinos el clero era muy numeroso, y que ciertas derivaciones hacia el trabajo profano venían a ser casi inevitables. El historiador Leflon nos dice que en esta época «algunos curas vienen a ser *más filántropos que pastores*». Eran tiempos de inventos y progreso: «uno se aplica a mejorar las plantaciones, introduce en su parroquia nuevos cultivos; otro quiere asegurar la competencia de cirujanos y curanderas. Sin embargo, el conjunto del clero secular permanece sacerdotalmente respetable; incluso pasa en valor al conjunto del clero regular» (*L'Église catholique a la veille de la Révolution*, en Fliche-Martin 20,28).

Signo distintivo.- La tonsura continúa, por supuesto. Y en cuanto al vestido, Trento afirma que, aunque el hábito no hace al monje, el clero debe vestir siempre según su propia condición («clericos vestes proprio congruentes ordini semper deferre»), y sitúa esta *conveniencia* teológica y disciplinar en el orden de la *significación* propia de lo especialmente *sagrado* («ut per decentiam habitus extrinseci morum honestatem intrinsecam ostendant») (*Sess.14, d.de reform. c.6*).

El color negro, que ya venía imponiéndose poco a poco, se fija ahora establemente. Adoptado por los *sacerdotes reformados* -clérigos regulares, teatinos, barnabitas-, San Carlos Borromeo lo quiere también para su clero. Y el I concilio de Milán (1565) precisa el color negro, y también la forma de la túnica: «simplex ac talaris erit». Unos años después, el Papa extiende esta norma a toda la Iglesia. Y muchos sínodos y concilios regionales postridentinos reiteran la norma, que se mantiene hasta nuestro tiempo.

En los siglos postridentinos la Iglesia realiza un formidable esfuerzo para la dignificación del clero secular. El testimonio de algunos santos, los Seminarios, las *asociaciones sacerdotales*, los notables desarrollos de la teología y de la espiritualidad sacerdotales, las encíclicas sacerdotales, las exigencias

siempre ascendentes de la disciplina canónica, vienen a *realizar*, en el conjunto del clero al menos, la figura de sacerdote secular más perfecta que ha conocido la Iglesia.

Cuatro datos históricos ciertos

Antes de seguir adelante, quiero detenerme a señalar algunos datos que aparecen claros en la historia recordada.

1. *Es «tradicional» en la Iglesia que la autoridad apostólica configure normativamente la vida y el ministerio de los sacerdotes.* Tradicional, en el sentido más fuerte de la palabra. El patriarca maronita Pedro-Pablo Meuchi lo comprobaba en una carta (22-2-1960): la Iglesia «jamás ha cesado de preocuparse de las condiciones que rodean al sacerdote en el ejercicio de su ministerio». Creo que la razón teológica de esto se halla en lo que ya vimos acerca de *la configuración de lo sagrado*. Es un derecho, o más bien, es un *deber* de la Iglesia velar por las formas de aquellas realidades -personas o cosas, tiempos o lugares- que por su especial sacralidad, más patentemente manifiestan y comunican al Santo. El mismo Derecho Canónico, en el título sobre los «ministros sagrados o clérigos», afirma que «la Iglesia tiene el deber, y el derecho propio y exclusivo, de *formar* [dar forma] a aquellos que se destinan a los ministerios sagrados» (c.232).

En este sentido, quedan fuera de la tradición católica -o lo que es igual, no vienen de Dios, son falsas- proposiciones como aquella que *Echanges et dialogue* hacía en una carta al Papa: «Os pedimos cuidar de que los sacerdotes puedan decidir con toda libertad su forma de vida personal [matrimonio, vestido, trabajo, compromiso político, etc.], que debe corresponder a las necesidades de su situación» (+«Documentation Catholique» 66,1969, 727). En los años postconciliares hubo gran efervescencia de grupos, movimientos y cartas en esta misma dirección. Aquello tenía *la apariencia* -sólo la apariencia, claro- de un impulso irrefrenable, *irreversible*, como decía el marxismo, que en paz descansa.

2. *Hay una tensión constante entre la doctrina y disciplina de la Iglesia y la realidad concreta del clero.* La situación real del clero influye en la disciplina de la Iglesia cuando es buena, positiva, creativa. Pero el ideal de la Iglesia no cede, no decae, por muy lamentable que venga a ser el estado del clero en una época o región determinadas; incluso cuando esta decadencia venga a ser allí y entonces grandemente generalizada. En no pocos siglos podemos apreciar en la generalidad del clero, con santas excepciones, una tendencia decadente; pero apreciamos igualmente cómo contra ella se oponen incansablemente el Papa, los Concilios y los santos, que con exhortaciones y normas «de vita et honestate clericorum», y diciendo siempre -tradicionalmente- *más o menos lo mismo*, orientan y empujan el clero hacia situaciones más perfectas.

3. *En el desarrollo histórico de la figura del sacerdote hay, al paso de los siglos, una línea indudablemente ascendente.* Cada vez la Iglesia quiere y procura unos ministros sagrados más configurados al mismo Cristo (*ad imaginem Christi*), más ajustados en preparación doctrinal, en vida espiritual y en forma de vida al modelo de la *vita apostolica*. Y en este sentido, por convergencia, propugna unos sacerdotes seculares más semejantes a los religiosos de vida apostólica, que también en la

vita apostolica -dejarlo todo y seguir a Jesús- tienen su modelo y origen: austeridad de vida, pobreza y celibato, dedicación exclusiva al servicio apostólico, etc.

4. *La Iglesia ha manifestado con firmeza creciente su voluntad de que los ministros sagrados se distingan de los laicos, y no sólo interiormente, por la santidad de su vida, sino también exteriormente por la gravedad y perfección de su modo de vida, e incluso desde hace unos quince siglos, también por la tonsura o por algún signo social indumentario. Esta voluntad continua, como hemos visto, se ha mantenido en muchas ocasiones en contra de la tendencia de sectores del clero, más o menos amplios, que tendían obstinadamente a asumir una apariencia laical.*

La Iglesia rechaza la secularización del sacerdote

El empeño surgido no *del* del Vaticano II, sino *después* de él, ha intentado, como hemos visto, *renovar a los sacerdotes y religiosos por una mayor secularización de su estilo de vida*. Como señalaba N. Bussi, se han dado actualmente tres orientaciones fundamentales en la configuración del ministerio eclesial: protestante, secularizada y católica (*La problemática* 127-143). Y sin duda la versión secularizada es más semejante al modo protestante de entender a los *pastores* que al modo católico de entender el sacerdocio ministerial

Pues bien, a Pablo VI le correspondió reafirmar la fe de la Iglesia y la fidelidad a la tradición. Él enseñó una preciosa teología de la sacralidad sacerdotal y religiosa, frente a «aquellos que querían borrar de sí toda distinción clerical o religiosa de orden sociológico, de *hábito*, de *profesión*, o de *estado*, para asemejarse a las personas comunes y a las costumbres de los demás» (17-2-72). A este gran Papa le tocó llevar aún más adelante la línea tradicional ascendente de la Iglesia sobre la vida y el ministerio de sacerdotes y religiosos.

«Esta *segregación*, esta *especificación* que San Pablo daba de sí mismo [+Rm 1,1], que es además la de un órgano distinto e indispensable para el bien de todo un cuerpo viviente (+1Cor 12,16ss), es hoy *la primera característica del sacerdocio católico que es discutido e incluso contestada* por motivos frecuentemente nobles en sí mismos y bajo ciertos aspectos admisibles. Pero hay que decir que cuando estos motivos tienden a cancelar esta *segregación*, a asimilar el estado eclesiástico al laico y profano, y a justificar en el elegido la experiencia de la vida mundana con el pretexto de que no debe ser menos que cualquier otro hombre, fácilmente llevan al elegido fuera de su camino, y hacen fácilmente del sacerdote *un hombre cualquiera*, una sal sin sabor, un inhábil para el sacrificio interior y un carente del poder de juicio, de palabra y de ejemplo propios de quien es un fuerte, puro y libre seguidor de Cristo» (1-6-70). Precisamente, lo que distingue al sacerdote es «en primer lugar *su dimensión sagrada*. El sacerdote es el hombre de Dios, es el ministro del Señor; puede realizar actos que trascienden la eficacia natural, porque obra *in persona Christi*; a través de él pasa una virtud superior, de la cual él, humilde y glorioso, es en determinados momentos instrumento válido; es cauce del Espíritu Santo. Entre él y el mundo divino existe una relación única, una delegación y una confianza divina» (30-6-68).

Se da como argumento que la desacralización de la figura del sacerdote trae consigo *una mayor eficacia*

apostólica y pastoral, acentuando su proximidad a los hombres y su capacidad de acogerles. Pero, precisamente, «la *dimensión sagrada* está ordenada totalmente a la *dimensión apostólica*, es decir, a la misión y al ministerio sacerdotal» (30-6-68; +LG 31b). Ya hemos visto más arriba que en el cristianismo *lo más sagrado* es precisamente *lo más acogedor* para los hombres. Una *casa* laical cristiana ha de ser hospitalaria y acogedora, pero está cerrada en sí misma, hasta cierto punto, y así debe ser. Un *templo* cristiano, por su especial sacralidad, está abierto a todos las horas y a todos los hombres, incluso a los no creyentes. Y lo mismo vemos en los cristianos. Todos los fieles cristianos deben ser cercanos y amistosos hacia los hombres, pero los sacerdotes, «puestos en favor de los hombres en lo que se refiere a Dios» (Heb 5,1), por su especial sacralidad precisamente, se ofrecen a los hombres, como un templo, siempre abiertos, *ad imaginem Christi*, el cual «tiene un poder perfecta para salvar a los que por Él se acercan a Dios, y vive siempre para interceder por los hombres» (7,25). Y así como es deseable que los *templos* se vean, sean *signos* conmovedores y elocuentes de la preciosa santidad de Dios, también esto es deseable en los *sacerdotes* de Cristo.

Los desacralizadores de los sacerdotes querían que éstos no fuera meros «funcionarios del culto», y vivieran «como todos», aunque de vez en cuando se ocuparan de «las funciones que sólo el sacerdote puede hacer». No deja, pues, de ser curioso que los mismos impugnadores de la figura sacerdotal acusadamente *sacroritual*, de la que según ellos la Edad Media y Trento serían culpables, pretendan en el fondo un sacerdote cristiano *al estilo levítico* del Antiguo Testamento, que vive como un laico y que de vez en cuando, cuando le toca *el turno*, celebra el culto. El sacerdocio del Nuevo Testamento es muy diverso. La condición nueva del ministro sagrado cristiano le *consagra* profundamente, en su vida toda y en todos sus trabajos y dedicaciones (+LG 28d), y le constituye por el sacramento del orden como *imagen de Cristo*, a quien «él mismo hace sacramentalmente presente, Salvador de todo el hombre, entre los hermanos, y no sólo en su vida personal, sino también social» (*Sínodo* 1971, I,4).

Trabajo.- El pensamiento y la voluntad de la Iglesia en lo que se refiere a los posibles trabajos civiles de los sacerdotes quedó expresado, por ejemplo, en el Sínodo episcopal de 1971:

«El ministerio sacerdotal, si se compara con otras actividades, no sólo ha de ser considerado como *una actividad humana plenamente válida, sino también más excelente que las demás*, aunque este precioso valor sólo se puede comprender plenamente a la luz de la fe. Por esta razón se debe *dedicar al ministerio sacerdotal, como norma ordinaria, tiempo pleno*. Por tanto, la participación en las actividades seculares no pueden fijarse de ningún modo como fin principal, ni puede bastar para reflejar toda la responsabilidad específica de los presbíteros. Éstos, sin ser del mundo y sin tener el mundo como ejemplo, deben, sin embargo, vivir en el mundo como testigos y dispensadores de otra vida distinta de esta vida terrena (+PO 3; 17; Jn 17,14-16).

«Para poder determinar en las circunstancias concretas la conformidad entre las actividades profanas y el ministerio sacerdotal, es necesario preguntarse si tales funciones y actividades sirven, y en qué modo, no sólo a la misión de la Iglesia, sino también a los hombres, aun a los no evangelizados, y finalmente, a la comunidad cristiana, a juicio del Obispo del lugar con su presbiterio, consultando si es necesario a la Conferencia Episcopal.

«Cuando estas actividades, que de ordinario competen a los seculares, son exigidas en cierto modo por la misma misión evangelizadora del presbítero, se requiere que estén de acuerdo con las otras actividades ministeriales, ya que en tales circunstancias pueden ser consideradas como modalidades necesarias del verdadero ministerio (+PO 8)» (II,1,2).

Celibato.- En el Vaticano II (PO 16), en la encíclica *Sacerdotalis cælibatus* (1967), en el Sínodo episcopal de 1971 (II,1,4), la Iglesia del siglo XX ha reafirmado para el clero de Occidente, con renovada profundidad teológica y firmeza disciplinar, el vínculo que une sacerdocio y celibato. No se trata, fundamentalmente, de razones de orden *práctico*, que podrían ser discutibles: un taxista casado quizá trabaje más que uno soltero, aunque éste tenga más tiempo libre. No, la cuestión no va por ahí, aunque también en esa línea habría mucho que decir. Se trata principalmente de razones cualitativas, personales, espirituales, que afectan a la dimensión sagrada del sacerdote en cuanto signo de Cristo. En efecto, como dice Juan Pablo II, «la Iglesia, como Esposa de Jesucristo, desea ser amada por el sacerdote de un modo total y exclusivo, como Jesucristo Cabeza y Esposo la ha amado» (*Pastores dabo vobis* 29). Ésa es la razón teológica más profunda. Y la Iglesia, fiel a su tradición, es decir, atreviéndose a confiar en la fidelidad del Espíritu Santo a sus propios dones, no quiere separar de ningún modo sacerdocio y celibato.

Signo distintivo.-Esta cuestión, que ofrece especiales complejidades, la trataré en el siguiente capítulo. Aquí recordaré sólomente que la jerarquía apostólica de la Iglesia, enfrentando una corriente contraria muy fuerte y generalizada -algo así como Pablo VI cuando enseñó la *Humanæ vitæ*- reafirmó en el Código de Derecho Canónico de 1983 la tradición canónica en lo que se refiere al modo de vestir de sacerdotes y religiosos.

«Los clérigos han de vestir un traje eclesiástico digno, según las normas dadas por la Conferencia Episcopal y las costumbres legítimas del lugar» (c.284). Norma que la Conferencia Episcopal Española precisó posteriormente (7-7-84) estableciendo: «Usen los clérigos traje eclesiástico digno y sencillo, sotana o clergyman, según las costumbres legítimas del lugar, a tenor del canon 284, especialmente en el ejercicio del ministerio sacerdotal y en otras actuaciones públicas».

«1. Los religiosos deben llevar el hábito de su instituto, hecho de acuerdo con la norma del derecho propio, como signo de su consagración y testimonio de pobreza. 2. Los religiosos clérigos de un instituto que no tengan hábito propio, usarán el traje clerical, conforme a la norma del c.284» (c.669). Este canon formula lo ya dicho en el Vaticano II (PC 17) o en la exhortación apostólica *Evangelica testificatio* (1971, 22).

Secularización sacerdotal sin futuro

La tendencia secularizadora del sacerdote católico, es preciso decirlo, no tiene viabilidad histórica alguna, pues no es más que una *ideología*, por muy persuasiva que se presente. No tiene ningún futuro porque no es *tradicional*, y en la Iglesia católica sólo tiene futuro lo que es bíblico y tradicional, es decir, lo que va impulsado por el Espíritu Santo que nos lleva «hacia la verdad completa» (Jn 16,13). Podrá la teología de la secularización tener en libros y revistas -cada vez tiene menos- el apoyo más entusiasta y la

difusión más amplia. Es inútil. Los cristianos podemos elaborar teorías fascinantes, orientaciones altamente persuasivas, e incluso podemos escribir con entusiasmo nuestros sueños e ideales -el papel lo aguanta todo-. Pero si después el Espíritu Santo no reconoce como suyos esos pensamientos y planes, si no rellena de cuerpo y alma nuestras imaginaciones, todo se queda en papel, en ensoñaciones, en nada.

*En la Iglesia católica sólo tiene futuro lo que es bíblico y tradicional, es decir, aquello que tiene al Espíritu de Jesús como protagonista. Esto, que ya sabemos *a priori*, lo vemos confirmado continuamente *a posteriori* en la vida de la Iglesia. Por ejemplo: los seminarios y noviciados tradicionales son los que florecen, y los secularizados son los que se estropean y vacían. Esto es lo que hay. Y así va a ser siempre.*

2 El vestir de sacerdotes y religiosos

Importancia del vestido

En su ensayo *Para la historia del amor*, decía Ortega y Gasset que «las modas en los asuntos de menor calibre aparente -trajes, usos sociales, etc.- tienen siempre un sentido mucho más hondo y serio del que ligeramente se les atribuye, y, en consecuencia, tacharlas de superficialidad, como es sólito, equivale a confesar la propia y nada más».

Podrá argumentarse honradamente *en favor o en contra* del signo distintivo de sacerdotes y religiosos. Pero no es fácil que sea honrada y responsable la actitud de quien resuelve *de hecho* esta cuestión, alegando que se trata de una cuestión sin ninguna importancia. Pensemos, por ejemplo, en la Iglesia oriental, en la que el carácter sacerdotal de los ministros sagrados o la profesión monástica tienen una *visibilidad* sagrada tan patente. ¿Podrá pensar alguien con sinceridad que en el Oriente cristiano pueden sacerdotes y monjes dejar su indumentaria peculiar, aceptando sin más el vestir de los laicos, sin que esto vaya unido a profundos cambios de pensamiento eclesiológico y de orientación espiritual? Sería un insensato el que así pensara. Pues bien, en el Occidente latino la importancia de la cuestión es análoga.

Psicología del vestido

Siempre, en todas las épocas y culturas, se ha captado la *fuerza significativa* del vestido, viendo en él uno de los lenguajes no verbales más elocuentes. Ya dice la Escritura: «La manera de vestir, de reir y de caminar, manifiestan el modo de ser del hombre» (Ecli 19,30; texto que Santo Tomás cita al afirmar la conveniencia del hábito religioso, *STh* II-II, 187,6). Basta ir a una playa para comprender que el propio cuerpo humano, siendo epifanía natural del alma, expresa mucho menos de la interioridad del hombre que el vestido. De hecho, el hombre desnudo queda oculto en su desnudez.

Eso explica que la desnudez sólo esté generalizada en pueblos muy primitivos, donde el ser personal queda diluído en el ser comunitario. Y aún en tales pueblos, ciertas realidades de importancia social, como la autoridad o la virginidad, suelen estar significadas visiblemente. Hegel señalaba en su *Estética*, que «donde una más alta significación moral, donde la seriedad más profunda del espíritu excluyen el predominio del aspecto físico, aparece el vestido».

El fenómeno del vestido y de la moda, sobre todo en los últimos decenios, ha sido objeto de muchos estudios (K. Young, R. Barthes, J. Stöetzel, Ph. Lersch, G. Marañón), en los que se muestra la arbitrariedad de la moda, su condición cambiante, su afirmación del presente, su expresividad sexual, su equilibrio entre el afán de distinguirse y el de conformarse al grupo, etc. También señalan estos estudios cómo hay en la moda indumentaria sistemas abiertos e inestables, y otros cerrados, de carácter tradicional. Y hacen ver cómo una *disociación* entre interioridad y exterioridad suele estar en la raíz de los sistemas abiertos. Pero no es cosa de que entremos aquí en estos análisis.

Teología del vestido

En su estudio sobre *Teología del vestido*, Erik Peterson hacía notar que «la relación del hombre con el vestido suele tratarse fuera de la Iglesia como asunto sin importancia: cómo hay que vestirse o hasta dónde hay que desvestirse es algo indiferente. En cambio, en la Iglesia se reduce el problema con bastante frecuencia al plano moral: se censura el vestido escaso, especialmente en el sexo femenino. Pero la relación del hombre con el vestido no es principalmente un problema moral; es un problema metafísico y teológico» (*Tratados teológicos* 221).

En efecto, ha de recordarse en primer lugar que *la vergüenza* del hombre ante la desnudez propia o ajena *procede del pecado*. Éste es un dato de la Revelación. Antes del pecado, «estaban ambos desnudos, el hombre y la mujer, sin avergonzarse por ello». Cuando ya *eran pecadores*, es cuando experimentan la necesidad de cubrir sus cuerpos. Es entonces cuando se hace *indecente la desnudez* (Gén 2,25; 3,7: *indecens*, no conveniente).

Los Padres explican este misterio alegando que la desnudez se hace vergonzosa cuando los hombres por el pecado «son desnudados de la gloria que los circundaba»; es decir, «por el pecado son desnudados del vestido de gracia que les cubría». Despojados así del hábito glorioso de gracia original que les vestía, vienen a vestirse con «hojas de higuera» o con «pieles» corruptibles. «Ésa fue la ganancia del engaño diabólico» (S. Juan Crisóstomo, *Hom. in Genes.* 16,5). Por eso Dios «les mandó vestirse con túnica de pieles en memoria perpetua de su desobediencia» (18,1; +S. Ambrosio, *De Isaac* 5,43). En adelante, por tanto, la desnudez humana no va a ser simple negación, sino privación.

En efecto, el hombre en su origen estaba revestido de santidad y justicia (Trento: Dz 1511), y por eso más tarde, «la pérdida del vestido de la gloria divina pone de manifiesto, no ya una naturaleza humana *desvestida*, sino una naturaleza humana *despojada*, cuya *desnudez* es visible en la *vergüenza*» (Peterson 224). Y en este sentido el vestido será siempre para el hombre una *añoranza*, un recuerdo de su primera dignidad gloriosa, perdida por el pecado. Y «es tan vivo su recuerdo, que recibimos bien dispuestos cualquier cambio y renovación del vestido que traiga la moda, porque nos promete nuevo apoyo para la inteligencia de nosotros mismos. Todo cambio y renovación del vestido despierta la esperanza en la perdida vestidura, que es la única que puede interpretar nuestro ser y hacer visible nuestra *dignidad*» (225).

Según esto, en Cristo Salvador, el hombre va a recuperar el *hábito* de la gracia habitual santificante, y va a *revestirse* así de una nueva dignidad, por la que recupera y aun supera la dignidad perdida. Y así el bautismo será para los Padres «indumentum, quia ignominæ nostræ velamen est» (S. Juan Damasceno, *Oratio* 40,4). «Accipe vestem candidam», se dirá en el Rito bautismal. En efecto, «cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis *vestido* de Cristo» (Gál 3,27; +Rm 13,14; Ef 4,22-24; Col 3,9-10).

Finalmente, Cristo, que surge desnudo del sepulcro, inaugura con su resurrección el mundo nuevo. Ahora la desnudez ignominiosa de la cruz es ya gloriosa, es precisamente el signo de la victoria sobre el pecado y sus consecuencias. Y esa misma ha de ser la suerte de los cristianos, que seremos «sobrevestidos» de la

gloria de Cristo (1Cor 15,53; 2Cor 5,4).

Normas de la Iglesia

Ya he recordado más arriba las normas de la Iglesia sobre el vestido, pero las resumiré aquí brevemente. Los apóstoles *aconsejan* a todos los fieles que no acepten los modos seculares de vestir y de arreglarse, en cuanto sean éstos vanos y lujosos (1Pe 3,3-4; 1Tim 2,9-10). Muy pronto esta exhortación va a hacerse *norma* para vírgenes y clero. Pero no será sino cesadas ya las persecuciones, a partir sobre todo del siglo VI, cuando la figura de religiosos y clérigos se caracterice en su exterior, por la tonsura sobre todo, pero también por la sobriedad del hábito. Y desde esa época, como consta en la disciplina de sínodos y concilios, se va afirmando de modo constante y creciente la norma de que religiosos y clérigos presenten una figura distinta, que exprese su especial sacralidad entre los hombres. Es la *tradición* que últimamente hallamos afirmada en el Código de Derecho Canónico de 1983 (cc. 284 y 669) y que han urgido los Papas una y otra vez.

Resistencia secularizadora

Ya vimos también que la tendencia de algunos clérigos y religiosos a *secularizar* su hábito y a *laicizar* su talante reaparece con mucha frecuencia en la historia de la Iglesia, y siempre es rechazada como un signo de relajación, que incluso podía acarrear la *exclaustración* o la *reducción al estado laical*. Pues bien, en este sentido, podemos decir que *la consideración positiva de la secularización de la figura de sacerdotes y religiosos* es realmente *nueva* en la historia de la Iglesia; dicho en otras palabras, es *contraria* a la tradición, y se produce en el marco de la teología de la secularización. Se incluye, pues, dentro de toda una visión de la Iglesia en el mundo, y es una modalidad más de la tendencia a ocultar en el mundo la visibilidad de lo sagrado.

La secularización del hábito, en clero y religiosos, no se ha visto precedida normalmente de una consideración seria y directa. Se ha operado en general por la vía de los hechos consumados. En todo caso, también ha habido sobre el tema algunos escritos, no muchos, que consideran el *pro* y *contra* de la cuestión. Puede verse, por ejemplo, O. du Rey, abad de Maredsous, *L'habit faitil le moine?* («La vie spirituelle», Supp. 23, 1970, 460-476); M. Dortel-Claudot SJ, *État de vie et role du prêtre* (Le Centurion 1971); G. Oury OSB, *Fautil un vêtement liturgique?* («Esprit et vie» 82, 1972, 481-486); M. Augé CMF, *L'abito monastico dalle origini alla regola di S. Benedetto* («Claretianum» 16,1976, 33-95), y *L'abito religioso. Nel Medioevo. Dal passato al presente* (*ib.* 17,1977, 5-106); F. López Illana, *Vesti ecclesiastiche e identità sacerdotale* (Giovinezza, Roma 1983); P. Napoletano, *L'abito delle suore di S. Giovanni Battista* («Claretianum» 24,1984, 251-281); M. Augé, *Nota crítica* (*ib.* 343-355); varios artículos en «Vie Consacrée» (56,1984, 71-131).

Entresacando frases de alguno de estos escritos, traeré aquí brevemente los principales argumentos que suelen apoyar esa *laicización* exterior de sacerdotes y religiosos.

«Ni Cristo ni los apóstoles llevaron hábito especial alguno». «El hábito es un lenguaje, y para que se nos

entienda, hemos de hablar el lenguaje de nuestro país y de nuestro tiempo. El hábito peculiar de clero y religiosos, que era significativo en tiempo de cristiandad, viene a hacerse en tiempos de pluralismo algo *insignificante*, o algo que significa realidades distintas de las que pretendemos: separación, distancia, etc.» Por otra parte, «el hábito nos clasifica, nos sitúa en algo ya *pasado, antiguo, superado*, aunque pueda tener aún para algunos cierto atractivo *folklórico*, que no debe interesarnos». «La mentalidad actual tiene horror por los uniformes, también por los de expresión religiosa. Une el uniforme a ideas de privilegio, distinto, autoridad, todas ellas ingratas». «El hábito emplea un lenguaje de *consagración* a Cristo demasiado patente y triunfalista, demasiado fácil y exterior, que puede eliminar la necesidad de realizar la *conversión* interior tan exteriormente significada». «El hábito implica riesgos no pequeños: ser aislados como *hombres de lo sagrado*, verse reducidos a la condición de *homo religiosus*, en cuanto arcaísmos sociológicos, rarezas culturales, objetos propios de museos de antropología». «El presente es, simplemente, la moda acostumbrada; por eso salirse de ésta, alejarse de alguna de sus formas actuales dignas y austeras, es inevitablemente irse al pasado o emigrar a la rareza actual». «Desde que se decide renunciar a los arcaísmos, parece inevitable renunciar a toda forma de hábito clerical o religioso». «El hábito es innecesario dentro del ámbito religioso, donde todos nos conocemos, y es peligroso y negativo en el exterior; y tampoco es cuestión de que andemos disfrazándonos de un modo dentro de casa y de otro modo fuera». «La unidad comunitaria deseable -un solo corazón, una sola alma- se logra mejor en el pluralismo de una diversidad personal de apariencia que en el autoritarismo de una común uniformidad impuesta». Etc.

En éstas y en otras innumerables argumentaciones hay no pocas veces ingenio, ironía, fuerza persuasiva, e incluso no suele faltar en ocasiones alguna pequeña parte de verdad. Pero a todas ellas, y con mucho mayor verdad, pueden oponerse consideraciones contrarias. *Ad primum dicendum...* Cristo y los apóstoles no necesitaban signo distintivo para representarse a sí mismos; el signo lo necesitamos nosotros para significarles a ellos. La ignorancia del lenguaje simbólico no se supera eliminando los signos. Así como la bata blanca del médico facilita su relación con el paciente, así... Etc.

Pero sería una labor muy pesada, y por lo demás supérflua para quien en las páginas precedentes haya entendido y recibido los principios teológicos, espirituales y disciplinares de la Iglesia sobre lo sagrado cristiano. No merece, pues, la pena que nos detengamos en estas discusiones. En todo caso, los argumentos en favor del signo distintivo no siempre habrán de ser los mismos, aunque a veces sí, tratándose del clero -que desempeña el sagrado ministerio de la *representación* de Cristo y de los Apóstoles- y de los religiosos -seguidores de Cristo, que a Él se han *consagrado* especialmente, renunciando al mundo secular, como testigos anunciadores del mundo futuro-.

Son todos aquellos, como digo, argumentos muy flojos, que sólo podrán convencer a los ya convencidos. Otro argumento hay, más fuerte, que no he citado: el voto numeroso de muchos buenos sacerdotes y religiosos. Confieso que lo único que me hace vacilar un momento sobre la conveniencia del signo distintivo es ver cuántos buenos sacerdotes, enamorados de Cristo y entregados a la gente, cuántos excelentes religiosos y religiosas que conozco, dejaron ya hace algún tiempo todo signo distintivo de su condición vocacional. Esto me hace dudar, como digo, un momento -pongamos dos o tres segundos-. Pero ese tiempo es bastante para comprender que ciertos despistes colectivos, *generalizados* en una época o región, pueden afectarnos a una mayoría de los fieles -muy raramente, eso sí, a los santos; eso

también es indudable-; pero no tienen fuerza para *torcer la tradición* católica impulsada y sostenida por el Espíritu Santo, sobre todo en casos como éste del signo distintivo, en el que durante catorce o quince siglos la Iglesia ha desarrollado una orientación permanente y homogénea, entre casi continuas resistencias. Los dos decenios últimos no son gran cosa en los veinte siglos de historia de la Iglesia, y por lo demás, ya sabemos cómo en este mismo tiempo se han manifestado las autoridades apostólicas.

Confirmaciones del Magisterio apostólico

Juan Pablo II, hablando en Fátima a seminaristas, sacerdotes y religiosos varones y mujeres, reafirmaba la conveniencia del signo distintivo. «Así como es difícil vivir y testimoniar la pobreza evangélica en una *sociedad de consumo* y de la abundancia, resulta también difícil en una época de secularismo ser signo de lo religioso, de lo Absoluto de Dios. La tendencia a *la nivelación*, cuando no a la *inversión* de valores, parece favorecer el anonimato de la persona: ser como los demás, pasar inadvertido. Y sin embargo, la característica de ser *sal y luz* en el mundo (+Mt 5,13ss), sigue siendo exigencia de Cristo, en especial para quienes se han consagrado a Él. Igualmente sigue manteniendo todo su vigor la promesa: "A todo el que me confesare delante de los hombres, yo también le confesaré delante de mi Padre" (10,32)» (13-5-1982).

«A vosotras [religiosas] y a los sacerdotes, diocesanos y religiosos, os digo: alegraos de ser testimonios de Cristo en el mundo moderno. No dudéis en haceros reconocibles e identificables por la calle, como hombres y mujeres que han consagrado su vida a Dios... La gente tiene necesidad de signos y de invitaciones que lleven a Dios en esta moderna ciudad secular, en la que han quedado bien pocos signos que nos recuerden al Señor. ¡No colaboréis en este "echar a Dios de los caminos del mundo", adoptando modas seculares de vestir o de comportaros!» (Maynooth, 1-10-1979). « Que no os desagrade, pues, *manifestar de modo visible vuestra consagración vistiendo el hábito religioso*, pobre y sencillo: es un testimonio silencioso, pero elocuente; es *un signo que el mundo secularizado necesita* encontrar en su camino» (Roma, 2-2-1987).

La cuestión es *muy importante*, decía el Papa a unas religiosas: «Si verdaderamente vuestra consagración a Dios es una realidad tan profunda, *tiene mucha importancia llevar de forma permanente su señal exterior*, que constituye un hábito religioso, sencillo y apropiado. Es el medio de recordaros constantemente a vosotras mismas vuestro compromiso, que contrasta con el espíritu del mundo. Es un testimonio silencioso, pero elocuente. Es una señal que nuestro mundo secularizado tiene necesidad de encontrar en su camino, como por otra parte desean muchos cristianos. Yo os pido que reflexionéis cuidadosamente sobre ello» (A Superioras Mayores, 16-11-1978; +15-11-79).

Y al clero de Roma: «No nos hagamos la ilusión de servir al Evangelio si intentamos *diluir* nuestro carisma sacerdotal a través de un interés exagerado por el vasto campo de los problemas temporales, si deseamos *laicizar* nuestro modo de vivir y obrar, si suprimimos incluso los *signos externos* de nuestra vocación sacerdotal. Debemos conservar el sentido de nuestra singular vocación y tal singularidad debe expresarse también en nuestro vestido exterior. ¡No nos avergoncemos de él!» (10-11-78; +Pablo VI, 10-2-78).

3 Pastoral tradicional o secularizada

Otra ampliación

Las cuestiones que trato en este escrito son harto complejas, van todas muy implicadas entre sí, y giran siempre en torno al tema de la tradición católica de lo sagrado y la tendencia desacralizadora de la secularización. En esta III Parte, haciendo un *zoom*, he ampliado primero la consideración de la *figura del sacerdote*, y en otro *zoom* de mayor grado, he considerado el tema del *vestir de sacerdotes y religiosos*. Quiero hacer ahora otra ampliación, esta vez sobre *los reflejos que los planteamientos tradicionales o secularizantes tienen en la vida pastoral*. Con todo lo ya dicho hasta aquí, bastará trazar el dibujo de las cuestiones con rasgos muy concisos y rápidos, en sí mismos imprecisos, pero muy claros si son leídos en el conjunto de esta obra.

Lenguaje accesible

Los secularistas dan por supuesto que su lenguaje, con todo su contenido de planteamientos y orientaciones, conecta mucho mejor con *el pueblo* que el lenguaje de los tradicionales, que se supone arcaico y superado.

Hace poco en una revista católica se podía ver una viñeta humorística, en la que el personaje habitual, Tico, señalaba con una mano a tres hombres de corbata: «Teólogos separados por la Jerarquía porque defienden doctrinas separadas de la Jerarquía». Y con la otra mano a otros tres hombres de sotana o clergyman: «Teólogos separados del pueblo llano porque defienden doctrinas que al pueblo los dejan totalmente llano».

Esto es completamente falso. Cuando un teólogo, como Rahner, preocupado por la re-expresión moderna del cristianismo, dice, por ejemplo, que «Dios y la gracia de Cristo están en todas las cosas, como secreta esencia de todas las realidades», o cuando Eugen Drewermann asegura que después de la pasión de Jesús «resucita su persona, no su cuerpo», los paganos no entienden nada, y los cristianos menos. La gente entiende el lenguaje de San Pablo, de San Agustín, de Santo Tomás, de Santa Teresa, de Pablo VI o de Juan Pablo II. La gente entiende el lenguaje bíblico y tradicional. Los cristianos que se ven en la penosa necesidad de estudiar y dialogar sobre ciertas carpetas llenas de *materiales* producidas por expertos suelen experimentar -como tantas veces hemos comprobado- un malestar que roza a veces con la indignación. El realismo tomista está mucho más próximo al sentido común del pueblo que las filosofías idealistas; y lo mismo ha de decirse del lenguaje más simbólico de la Biblia o de los Padres. La gnosis sólo agrada a iniciados, que tampoco la entienden, claro. El único lenguaje inteligible de la fe es el bíblico y tradicional, que no excluye, por supuesto, eventuales neologismos. Eugenio d'Ors decía que «todo lo que no es tradición es plagio». También podríamos decir que «todo lo que no es tradición es pedantería».

Partir de la realidad

La expresión de moda en ciertos medios pastorales «hay que partir de la realidad» es equívoca, es inconveniente -como *encarnarse* o como *secularización*, con las cuales está íntimamente relacionada-. Se dice normalmente esa expresión dando por supuesto que *la realidad* es el conjunto de las criaturas del mundo visible, con sus vicisitudes y problemas. Esto sería plantear una evangelización *real*. Por el contrario, partir de Dios, de su Palabra, sería perderse necesariamente en *abstracciones* o en *angelismos*, pues quedaría *desencarnada* la evangelización, y se haría *espiritualista*. Así, pues, aceptemos las prioridades *reales* del hombre actual, si no queremos vernos cubiertos de telarañas del pasado. Tengamos el coraje, por ejemplo, al predicar a los jóvenes, de centrar nuestro mensaje en las aspiraciones y preguntas que en ellos son *reales*. Atrevámonos a preguntar a la gente: «¿Cómo querrías tú que fuera el sacerdote?», «¿Qué es para ti la pobreza evangélica?»... Si no procedemos así al evangelizar, nos perderemos entre las nubes.

Todo el planteamiento es falso. *La realidad* es Dios, la Palabra divina, Jesucristo. El mundo visible es indeciblemente efímero, contingente, falseado, alucinatorio, *irreal*. En el medio secular las personas, ideas y cosas están manipuladas y deformadas hasta un límite que roza la aniquilación, *la nada*. Para Santa Catalina de Siena el pecado era la nada, menos que la nada. Y a esa luz, el mundo pecador, carente de entidad verdadera, es nada, *menos que nada*. Ciertamente, hay que *conocer* «las inquietudes de la juventud», hay que tener sensibilidad para *captar* «los anhelos del hombre moderno», etc., pues de otra manera no podríamos conectar con los hombres y evangelizarlos. Pero no hay que *partir* de esas inquietudes y de esos anhelos, pues en el mundo secular no sólo están falseadas *las repuestas* a los problemas, sino que *la misma problemática* humana está completamente falseada, y queda ignorada, disfrazada, encubierta. Esto es precisamente lo que produce confusión, engaños, inversión en la jerarquía real de valores, es decir, lo que hace en los hombres una oscuridad más o menos completa. Cuando se habla con un borracho, no se puede *partir* de sus temas variables y alucinatorios. Lo más urgente es ayudarlo a salir de su borrachera. A los hombres que por estar cabeza-abajo se ven afligidos por muchos males, hay que aliviarles en lo posible sus males innumerables, siempre renovados; pero lo más urgente es decirles que se pongan cabeza-arriba, hacerles ver que vivir con los pies por alto es un horror.

Los problemas que la gente *tiene* son muy distintos de los que la gente *siente*, que suelen ser mucho más secundarios y derivados. Y en este sentido, la mísera realidad del mundo secular ha de ser *verificada, iluminada y confortada* desde Dios, pues «Él mismo es quien da a todos la vida, el aliento y todas las cosas... En Él «existimos, nos movemos y somos» (Hch 17,25.28). Por eso es propio de la evangelización *verificar* la realidad mundana *partiendo de Dios*, de su Cristo iluminador y salvador. ¡Cuántas veces Jesucristo defrauda las ansiedades y deseos de los hombres, *suscitando* en ellos *otras* preguntas e inclinaciones que tenían sofocadas! La gente a veces busca a Cristo para que les dé pan o agua, y Él les da palabra divina y Espíritu Santo (Jn 4,13-15; 6,27.34-35; Mt 6,33; Lc 10,41). La gente quiere liberación política, y pretende hacerle Rey; pero Él se va al monte a orar (Jn 6,15; 18,36). Unos hermanos le piden que sea árbitro de sus litigios; pero Él se niega en redondo (Lc 12,13). La gente pregunta qué obras deben *hacer*, y Él contesta que lo primero y más urgente que tienen que hacer es *creer en Él* (Jn 6,29)... Es como un *desencuentro* continuo, y es así como el Señor les va abriendo los ojos a los ciegos, es así como los va *desengañando* e introduciendo en la verdad. Y ése es también el oficio de la Iglesia, *descubrir* a los hombres desde la Palabra divina la verdadera problemática humana, y *darles respuesta* también desde ella (+GS 41a)..

La predicación cristiana apostólica, es decir, la tradicional, que no parte de la realidad del hombre pecador, sino de la realidad de Cristo salvador, es la que sacude y conmueve a los hombres hasta su más honda médula. Unos la recibirán con la fe, otros la rechazarán con la incredulidad, pero nadie quedará indiferente. Los templos son vaciados por la predicación secularista, y se han llenado siempre y hoy se llenan cuando hay predicación bíblica y tradicional. Cuando el cura predica valores en tono pelagiano, la gente se siente hastiada y defraudada. Pero cuando el cura predica a Cristo como fuente de todos los valores conocidos y de muchos ni siquiera soñados, la gente se despierta. Imaginen ustedes una predicación de este tipo, dirigida a paganos o a apóstatas de la fe cristiana, e inspirada en una de tantas predicaciones de San Pablo (+Ef 2,1-8; 4,17-24):

«Tened piedad de vosotros mismos. Estáis hechos una miseria. Daos cuenta de que estáis muertos por vuestros delitos y pecados, y que sois cadáveres ambulantes. No conocéis ni el origen ni la gravedad de los males que padecéis. Lucháis a ciegas, poniendo vuestra esperanza en lo que no puede daros la salvación. En realidad, estando sujetos al espíritu de este mundo, estáis sujetos al demonio, al espíritu que actúa en quienes se mantienen rebeldes a Dios. También nosotros, los cristianos, estuvimos en esa misma situación, cuando no teníamos otro empeño que seguir los deseos de nuestro enfermo y vicioso corazón. Pero Dios, por el amor inmenso que nos ha tenido, estando nosotros muertos por nuestros pecados, nos ha dado vida en Cristo, por pura gracia, y así como a Él le resucitó de entre los muertos, también a nosotros nos ha dado renacer a una vida nueva, por pura gracia, y nos resucitará con Cristo para la vida eterna. Abrid vuestros corazones a esta gracia creyendo en Jesucristo. No viváis ya más, os lo pido en su nombre, como viven los paganos, en la vanidad de sus pensamientos, oscurecida su mente, alejados de Dios, embrutecidos y entregados a toda clase de males. Desnudaos del hombre viejo, podrido en la corrupción de la mentira, y vestíos del hombre nuevo, creado por Dios en la verdad de Cristo».

Se trata sólo de un ejemplo, y de *un tema* sólo de predicación. Hay muchos otros. Pero ésa es sin duda la predicación tradicional, la de Pablo apóstol o la de Pablo VI, la del Cura de Ars o la de San Francisco de Javier; en una palabra, la de Cristo. La única que en realidad *dice algo* a los hombres de ayer, de hoy o de mañana. ¿Creen ustedes que predicando hoy así a los hombres no nos van a entender? ¿Piensan que se aburrirán? ¿O estiman quizá que se quedarán indiferentes? Hagan la prueba... En este mundo no hay nada más original, más excitante y más infrecuente que la predicación del Evangelio. Así como no hay nada más aburrido y desalentador que la predicación moralizante de los secularizadores pelagianos de la Palabra divina. Sobre todo si son pedantes. Acaban por aburrirse ellos mismos, que abandonan la predicación, y se dedican a otras cosas que estiman más positivas.

Testimonio de vida y de palabra

Todo lo que se diga sobre la necesidad del *testimonio de vida* en la evangelización es poco. La palabra más elocuente del predicador es su propia vida. Y sin la elocuencia de este testimonio personal las palabras de la predicación serán huecas, aire, inútiles, «que no está en palabras el reino de Dios, sino en realidades» (1Cor 4,20). Cristo predicó con palabras y obras, «hizo y enseñó» (Hch 1,1). Y los predicadores, con toda humildad y aunque sea a una escala modestísima, han de estar en condiciones de

decir con el Apóstol: «sed imitadores míos, como yo lo soy de Cristo» (1Cor 11,1; +4,16; Flp 3,17; 1Tes 1,6).

¡Pero es necesario el *testimonio de la palabra!* Al menos en los sacerdotes y todos los destinados por la Iglesia al ministerio apostólico. Para los laicos será muchas veces suficiente «estar siempre prontos para dar razón de vuestra esperanza a todo el que os la pidiere» (1Pe 3,15), y surgida la ocasión, «confesar el nombre de Jesús ante los hombres» (Mt 10,32-33). Pero los ministros del Evangelio hemos sido enviados a «predicar el Evangelio a toda criatura» (Mc 16,15). Y *præ-dicare* (*kerigma, kerisso*) es «decir con toda fuerza» el Evangelio, en privado y en público, a quienes nos preguntan y a quienes miran para otro lado, con oportunidad o sin ella (*eukairos akairos*, 2Tim 4,2). Los secularistas, ocultadores de lo sagrado, y en este caso silenciadores del «ministerio sagrado del Evangelio de Dios (*hierogoûnta to evangelion toû Theoû*)» (Rm 15,16), se las arreglan para acentuar -en teoría sóloamente- el testimonio de vida con desmedro del testimonio de la Palabra, pues ellos se conforman con que los hombres vivan un cristianismo anónimo. Por eso carecen para la predicación de toda *parresía*, y si de ellos hubiera dependido, el Evangelio en los primeros siglos no habría salido de Palestina, y en la América del siglo XVI no habría ido más allá de Santo Domingo.

Los predicadores que admiran y veneran el mundo secular le hablan en voz baja, con suaves palabras, sólo cuando son interrogados, únicamente si es inevitable, y procuran siempre adular a sus oyentes. Le tienen miedo al mundo, ésta es la verdad. «Nadie tiene el monopolio de la verdad», confiesan juiciosamente. «Vamos a los hombres más para aprender que para enseñar». Conmover... ¿Pero tiene esto algo que ver con la predicación bíblica y tradicional?... El Señor le dice a Jeremías: «No los temas, que yo estaré contigo. Diles todo cuanto yo te mando. No les tengas miedo, que si no, yo te meteré miedo de ellos» (Jer 1,8.17). Y Cristo evangeliza con una fuerza inmensa, que sacude las conciencias: «¿No acabáis de entender ni de comprender? ¿Es que estáis ciegos?» (Mc 8,17-18.20; +7,1-23). «Gente sin fe, ¿hasta cuándo habré de soportaros?» (9,19). «El que creyere y fuere bautizado se salvará, mas el que no creyere se condenará» (16,16)... ¡Ay, Señor! ¿Cómo podremos hoy *evangelizar* si no queremos *predicar el Evangelio*?

«No te avergüences jamás del testimonio de nuestro Señor -le escribe San Pablo a Timoteo-. Sufre conmigo por el Evangelio, con la fuerza de Dios» (2Tim 1,8). Sean cuales fueren las circunstancias del mundo, «la palabra de Dios no está encadenada» (2Tim 2,9). «Evangelizar no es para mí un motivo de orgullo, es *una necesidad*. ¡Ay de mí si no evangelizara!» (1Cor 9,16; +Hch 4,20; 5,40-42). El Evangelio no sóloamente es un mensaje *verdadero*, ¡es un mensaje *urgente!* Ahora bien, si no estamos en disposición de *evangelizar* verdaderamente -por inseguridad en la fe, por miedo a la cruz, por falta de amor a Cristo y a los hombres, por lo que sea-, ¿cuántas reuniones y asambleas habremos de hacer aún para *planificar* la evangelización?

Sanación sagrada de lo secular

Realidades naturales plenamente seculares, como *el matrimonio*, terriblemente deformadas por el pecado del mundo, han de ser sanadas y elevadas a una nueva dignidad por el sacramento de Cristo y de la

Iglesia, y han de serlo, en cuanto sea posible, de un modo explícito, que tenga visibilidad social, y que venga a ser un acto de culto a Dios. En el matrimonio, como digo, tenemos un ejemplo muy claro de cómo el sagrado cristiano verifica lo secular y lo restaura en su belleza originaria, sanándolo y elevándolo. Pues bien, ese mismo influjo benéfico de lo sagrado ha de santificar *todas las realidades seculares*: el trabajo y las instituciones, el calendario festivo y la educación, el arte y los negocios, y todo ello de modo patente y significado, en cuanto sea posible y conveniente, que unas veces lo será y otras veces no, según de qué se trate.

Todos los años en este pueblo se bendicen los campos por San Juan Bautista. Es una forma de oración: «danos hoy nuestro pan de cada día», de oración unida al trabajo: *ora et labora*. ¿Hay algo de malo?... Unos profesores católicos, hartos de ver su labor educativa neutralizada por la escuela secularizada, se asocian con unos padres de familia y hacen un colegio católico, que da educación católica. ¿Algún inconveniente?... Un feligrés emprende un negocio y llama al párroco para que lo bendiga. Sobre la puerta, un flamante rótulo: «Cooperativa Virgen del Carmen», patrona de los marineros. Perfectamente. ¿Hay alguna objeción?...

Éstas son cosas que a protestantes y secularistas les producen vahídos. Pero el problema es de ellos. La pastoral bíblica y tradicional de la Iglesia católica es así. Trata, al menos siempre que es posible, de *señalizar* el mundo secular con los signos sagrados de Cristo Salvador y de su santa Iglesia.

Iglesia orante

La pastoral tradicional pretende ante todo hacer un pueblo orante, un pueblo sacerdotal que alabe a Dios y le glorifique, que pida por sí mismo y por el mundo. Busca ante todo que los congregados en Cristo, perseveren «en escuchar la enseñanza de los apóstoles, en la unión, en la fracción del pan y en la oración» (Hch 2,42). Sabe bien que «el esfuerzo de clavar en Dios la mirada y el corazón, eso que llamamos *contemplación*, viene a ser el acto más alto y pleno del espíritu, el acto que también hoy puede y debe jerarquizar la inmensa pirámide de la actividad humana» (Pablo VI, 7-12-1965). Es consciente de que la vida cristiana personal y comunitaria no se agota en la oración y la eucaristía; pero está segura de que en ellas está *la fuente y la cumbre* de toda vida eclesial (+SC 10). Sin oración, sin eucaristía, no hay propiamente vida cristiana, ni actividad misionera o pastoral. Y partiendo de ellas es como pueden darse la santificación propia y ajena, la actividad pastoral y misionera, la irradiación cultural y asistencial, social y política.

La secularización del cristianismo, por el contrario, apaga la llama de la oración casi completamente en los pastores sagrados y en el pueblo cristiano. Sin embargo, así como Israel es un pueblo orante, que alaba al Señor siete veces al día (Sal 118,164), el nuevo Israel, la Iglesia, tiene una vocación sacerdotal, tan cierta como grandiosa, para «orar siempre» (Lc 18,1), para permanecer sin desfallecer en la alabanza y la súplica. Todos los fieles debemos considerar con gozo que «es nuestro deber y salvación» dar gracias a Dios «siempre y en todo lugar». Por eso, un pueblo cristiano secularizado, casi completamente inconsciente de su destinación a la oración, apenas puede ser reconocido como cristiano.

Tradición o traición

La actividad tradicional católica, en pastoral y misiones, es a un tiempo, necesariamente, sencilla y fecunda. Explico el sentido de esta afirmación. En la obra del Reino en este mundo, «en esta obra tan grande, por la que Dios es perfectamente glorificado y los hombres santificados, *Cristo asocia consigo siempre a su amadísima esposa la Iglesia*» (SC 7b). De ahí que si nuestra acción apostólica es perfectamente fiel a la *doctrina y disciplina* de la Iglesia, ciertamente es acción de Cristo, y por eso mismo es ciertamente *sencilla y fecunda*. En otras palabras: en este mundo, en cualquier época y circunstancia, el que enseña *la doctrina católica*, tal como es, sin dudar de ella, sin miedo ni vergüenza, sin deformarla ni rebajarla, con plena seguridad de su verdad, creyendo que es luz de vida para la oscuridad de los mortales; y obra al mismo tiempo en perfecta fidelidad a *la disciplina católica*, necesariamente da fruto -da al menos el fruto que Dios quiere realizar-. Esto lo sabemos por fe y por experiencia.

La actividad misionera y pastoral secularista, por el contrario, es necesariamente complicada e infecunda, porque, al distanciarse de la doctrina y de la norma de la Iglesia, es acción predominantemente humana, más pelagiana que católica, aunque alguna relación guarde con Cristo y con su Iglesia. Se comprende, pues, perfectamente que los secularistas compliquen indeciblemente la acción pastoral, con sondeos, estadísticas y organigramas, campañas, *slogans*, carteles y publicidad pagada, asambleas, trípticos, carpetas y reuniones frecuentes. Como también se comprende que todo eso apenas dé fruto alguno. Resulta todo complejo, caro, lento e inútil. Es actividad estéril, pues no parte de Cristo y de su Iglesia, sino de los hombres. ¿Quién no ha tenido experiencia, propia o ajena, de esta miseria en los últimos decenios?

Es evidente la alternativa: al servicio de la Iglesia o hay *tradición* o hay *traición*. En la tradición hay sencillez, fecundidad y adelanto. En la traición al impulso bíblico y tradicional sólo puede haber complejidad, esterilidad y retroceso.

En otro lugar hemos señalado que «*algunos no se abren bastante al influjo santificante de la Iglesia.* Ante el Magisterio apostólico, ellos piensan más en discurrir por su cuenta o por cuenta de otros, que en configurarse intelectualmente según la enseñanza de la Iglesia. Ante la vida pastoral, ponen más confianza en los modos y métodos propios, que en las normas y orientaciones de la Iglesia, de las que no esperan sino fracasos. Ante los problemas políticos y sociales, no buscan luz en la doctrina social de la Iglesia, sino en otras doctrinas diferentes, que ellos estiman más eficazmente liberadoras del hombre. Ante la vida litúrgica, piensan más en inventar signos y ritos nuevos a su gusto, que en estudiar, asimilar, explicar y aplicar con prudencia y creatividad las formas y textos que la Iglesia propone. San Juan de la Cruz diría de ellos que son como chicos pequeños: «por el mismo caso que van por obediencia los tales ejercicios, se les quita la gana y devoción de hacerlos» (*1 Noche* 6,2).

Los secularistas quieren *moverse por sí mismos, no moverse desde Cristo por la Iglesia.* Esa actitud frena gravemente *la santificación personal*; el cristiano que mantiene ante la Iglesia una actitud de adulto, es como el adolescente que, cerrándose a los mayores, compromete su maduración personal. Y del mismo

modo disminuye grandemente *la fecundidad apostólica*, por grande y empeñosa que sea la actividad. ¿Por qué habría de dar fruto el trabajo apostólico de un ministro del Señor que en su vida personal, en la catequesis, en las celebraciones litúrgicas, en sus predicaciones, está actuando frecuentemente contra la doctrina y la disciplina de la Iglesia? Sin Cristo no se puede dar fruto (Jn 15,5). Y el que en su enseñanza y acción se distancia de la Iglesia, se aleja de Cristo, y queda necesariamente sin fruto» (J. Rivera - J.M. Iraburu, *Síntesis de espiritualidad católica* 78-79).

Tradición o traición. No hay otra alternativa, pues «ni el que planta es algo ni el que riega, sino Dios, que da el crecimiento» (1Cor 3,7). El Protagonista indudable de toda acción pastoral y misionera es Dios, que «resiste a los soberbios y a los humildes da su gracia... A Él la gloria y el imperio por los siglos de los siglos. Amén» (1Pe 5,5.11).

Obras citadas

AA. VV., *Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes*, Madrid, BAC 328 (1971).

AA.VV., *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana*, I-II, Salamanca, Sígueme 1991.

AUDET, J.P., *Le sacré et le profane: leur situation en christianisme*, «Nouvelle Revue Théologique» 79 (1957) 33-61.

AUGÉ, M., *L'habito monastico dalle origini alla regola di S. Benedetto*, «Claretianum» 16 (1976) 33-95. -*L'habito religioso. Nel Medioevo. Dal passato al presente*, ib. 17 (1977) 5-106. -*Nota crítica*, ib., 24 (1984) 343-355.

AUMONT, M., *Le prêtre homme du sacré*, París, Desclée de Brouwer 1969.

BONETTI, I., *Il sacerdote uomo del sacro tra clericalismo e secolarizzazione*, «Presbiteri» 2 (1969) 95-105.

BOUYER, L., *Le rite et l'homme*, París, Cerf 1962.

CASABÓ, J. M., *La teología moral en San Juan*, Madrid, Fax 1970.

CHENU, M. D., *Los laicos y la "consecratio mundi"*, en *La Iglesia del Vaticano II*, dir. G. Barauna, 2, Barcelona, Flors 1966, 999-1015.

CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, *El ministerio sacerdotal*, Salamanca, Sígueme 1971.

CONGAR, Y. M., *La Tradición y las tradiciones*, San Sebastián, Dinor 1964. -*Situación de lo sagrado en régimen cristiano*, en *La Liturgia después del Vaticano II*, Madrid, Taurus 1969, 479-507.

COPPENS, J. y otros, *Sacerdocio y celibato*, Madrid, BAC 1971.

CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Nauchâtel-París, Delachaux et Niestlé 1966.

DANIÉLOU, J., *¿Desacralización o evangelización?*, Bilbao, Mensejero 1969.

DORTEL-CLAUDOT, M., *État de vie et role du prêtre*, Le Centurion 1971.

DURKHEIM, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, Alcan 1937.

ELIADE, M., *Tratado de historia de las Religiones*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos 1954. -*Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarama 1967.

FROMM, E., *Ética y psicoanálisis*, México, Fondo de Cultura Económica 1969.

GIARDINI, F., *Cristianesimo e secolarizzazione a confronto*, «*Angelicum*» 48 (1971) 197-209.

GRAND'MAISON, J., *Le monde et le sacré*, 1, París, Ouvrières 1966.

GUERRA, M., *Problemática del sacerdocio ministerial en las primeras comunidades cristianas*, «*Teología del sacerdocio*» 1 (1969) 9-91. -*Ministerios de los directores locales y supralocales de las comunidades cristianas según el N.T. y los PP. Apostólicos*, *ib.* 11 (1979) 9-86.

HUIZINGA, J., *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza 1990.

ILLANES, J. L., *La secularidad como elemento especificador de la condición laical*, «*Teología del sacerdocio*» 20 (1987) 275-300.

IRABURU, J. M., *Fundamentos teológicos de la figura del sacerdote*, Burgos, Facultad de Teología 1972. -*Hechos de los apóstoles de América*, Pamplona, Fundación GRATIS DATE 1993.

LAFONTAINE, P. H., *Les conditions positives de l'Accesion aux Ordres dans la première législation ecclésiastique (300-492)*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa 1963.

LEMAIRE, A., *Les Ministères aux origines de l'Église*, París, Cerf 1971.

LÓPEZ ILLANA, F., *Vesti ecclesiastiche e identità sacerdotale*, Roma, Ed. Giovinezza 1983.

LÜBBE, H., *La socularizzazione, storia e analisi di un concetto*, Bolonia, Il Mulino 1970.

MARITAIN, J., *Le Paysan de la Garonne*, París, Desclée de Brouwer 19667.

MARTIMORT, A. G., *Le sens du sacré*, «*La Maison-Dieu*» 25 (1951) 47-74.

MARSH, J., *Saint-John*, Londres, Penguin Books 1968.

NAPOLETANO, P., *L'habito delle suore di S. giovanni Battista*, «*Claretianum*» 24 (1984) 251-281.

OÑATIBIA, I., *La vida cristiana, tipo de las realidades celestes. Un concepto básico de la teología de Teodoro de Mopsuestia*, «*Scriptorium Victoriense*» 1 (1954) 100-133. -*Presbiterio, colegio apostólico y apostolicidad del ministerio presbiteral*, «*Teología del sacerdocio*» 4 (1972) 71-109.

- PETERSON, E., *Tratados teológicos*, Madrid, Cristiandad 1966.
- OURY, G., *Faut-il un vêtement liturgique?*, «Esprit et vie» 82 (1972) 481-486.
- RATZINGER, J., *Informe sobre la fe*, Madrid, BAC pop. 1985.
- REY, O. DU, *L'hait faitil le moine?*, «La vie spirituelle», suppl. 23 (1970) 460-476.
- RIVERA, J. - IRABURU, J. M., *Síntesis de espiritualidad católica*, Pamplona, Fundación GRATIS DATE 1994.
- RODERO, F., *El sacerdocio en los Padres de la Iglesia*, Madrid, Ciudad Nueva 1993.
- SHIELDS, J. A., *Deprivation of the Clerical Garb*, Washington D.C., The Catholic University of America Press 1958.
- SPICQ, C., *Spiritualité sacerdotale d'après Saint Paul*, París, Cerf 1950.
- SUHARD, E., Card., *Dios, Iglesia, Sacerdocio*, Madrid, Rialp 1965.
- VAN DER LEEUW, G., *Fenomenología de la religión*, México, Fondo de Cultura Económica 1964.
- VIELMETTI, B., *Presupposti biblici della sacralità*, «Presbiteri» 2 (1969) 83-94.