

Sumario:

Comienza el autor por clarificar las diversas nociones de secularización y el proceso recorrido por la misma en los últimos años. Ahonda luego sobre las diferentes teologías de la secularización para relacionar después la existencia secular y la vocación cristiana. Concluye con la presentación de la identidad del presbítero secular y el ámbito secular en que se desarrolla su vida y su misión, lo que constituye ciertamente un tema de enorme actualidad.

La relación presbítero y mundo

Pbro. Fernando Crevatín

Sacerdote de la Diócesis de Zárate-Campana, Argentina. Este es el capítulo segundo de su tesis para la Licenciatura en Teología con énfasis en Formación Sacerdotal sobre "Dimensión secular del Presbítero Diocesano".

1 nociones sobre secularización

1.1 Evolución semántica y ambigüedades del término

La secularización es uno de los conceptos que suelen usarse con frecuencia en el lenguaje religioso, y al mismo tiempo uno de los más ambiguos. Si bien proviene del ámbito de la investigación sociológica, con anterioridad fue un concepto empleado en la polémica cultural-religiosa que acompañó a la instauración de la Modernidad europea; tal es así que esta carga ideológica todavía gravita sobre el término¹. Este fenómeno sociocultural es un (nuevo) paradigma a cuya luz el hombre se interpela a sí mismo, lee la historia en su conjunto y relea el Evangelio. A su vez, el propio paradigma es releído desde el Evangelio, de tal manera que existe una constante interacción².

Se trata de un vocablo de origen etrusco y afín al latín *sero*, sembrar, plantar, engendrar. De ahí llegó a significar “generación” y, consiguientemente, “fase”, período. El *saeculum** no es simplemente el mundo; tampoco es el *kosmos*, sino su fase temporal: el *aión*. Esta palabra significa espacio de tiempo vivido, período de vida, una generación, una época, o bien el espíritu de una época. Pero el lenguaje

¹ MARTÍNEZ CORTÉS, Javier. Secularización. En: FLORISTAN, Casiano y TAMAYO, Juan José. Conceptos fundamentales del cristianismo. Valladolid: Trotta, 1993. p.1281-1282

² ESQUIZA, Jesús. Introducción. En: ESQUIZA, Jesús et al. Diez palabras clave sobre secularización. Estella: Verbo Divino, 2002. p. 17

En la versión Vulgata de la Biblia el vocablo *saeculum* ya ha alcanzado una notable ambigüedad: en unas ocasiones comporta el significado, religiosamente neutro, de un gran espacio de tiempo (“*in saecula saeculorum*”, 1 Tim. 1,17), mientras en otras lleva el sentido, religiosamente negativo, de “este mundo” puesto bajo el poder de Satán (“*et nolite conformari huic saeculo*”, Rom 12,2). MARTINEZ CORTÉS, Op. Cit., p.1282

filosófico, ya desde Parménides, lo ha utilizado para expresar la forma de existencia específica de los seres. **Secular** designa, pues, el mundo temporal, **el aspecto temporal de la realidad**. Los diferentes significados y evaluaciones de lo secular dependerán, por lo tanto, de la concepción particular que de tiempo se tenga^{3*}.

La primera aparición de la forma “secularización” en un sentido aproximado a sus actuales connotaciones se da en la paz de Westfalia (1648), designando la transferencia del control de tierras y propiedades de la Iglesia al Estado. En el siglo XIX el término adquiere un sentido fuertemente antireligioso^{4**}. Más tarde, empieza a ser usado por la sociología e incorporado al léxico de los historiadores. No obstante esta neutralidad obtenida por el uso sociológico e histórico, en teología sigue designando una fuerza antirreligiosa que debe ser combatida. Terminada la segunda guerra mundial se opera un cambio significativo: secularización pasa a designar “el impacto de la propia fe cristiana, que despoja al mundo de su falsa sacralidad”; y al mismo tiempo, una exigencia de libertad y de responsabilidad en la fe del hombre creyente. Se comienza a hablar de la secularización como un “desarrollo histórico positivo” y de una “sociedad secular” que ha venido a sustituir a la sociedad sacra medieval⁵.

Los aportes de las teologías de la secularización y fundamentalmente del magisterio del Concilio Vaticano II, contribuyeron a otorgar

³ PANIKKAR, Raimundo. Culto y secularización. Madrid: Marova, 1979. p. 59
De esta manera, si se considera que el aspecto temporal de la realidad posee una connotación negativa, *saeculum* significará el –así llamado– mundo secular en cuanto distinto del mundo sagrado. Lo temporal será entonces lo pasajero, lo que no es eterno y, por consiguiente, indigno de atraer todos los esfuerzos del hombre. La secularización será, pues, el proceso de la invasión de lo temporal en la esfera de lo sagrado.

Si por el contrario se considera que lo temporal posee una connotación positiva, *saeculum* será el símbolo de la recuperación de la esfera de lo real, monopolizada hasta ahora por lo sagrado y lo religioso. La secularización, por tanto, será la liberación de la humanidad “de las garras del oscurantismo”. Ibid

⁴ FLORISTAN, y TAMAYO, Op. Cit. p.1282

** Para esta época surge una organización de librepensadores denominada “sociedad secular” que organiza la existencia sin recurso a lo sobrenatural. Paralelamente se va estableciendo también un sentido menos agresivo, de indiferencia frente a las instituciones religiosas. Ibid

⁵ Ibid

carta de ciudadanía a la legítima autonomía de las realidades temporales y a la necesidad de la inserción del cristiano en el mundo^{***}.

1.2 **Secularización y Secularismo: necesidad de diferenciar ambos conceptos**

Ante un término que sobre todo en las últimas décadas se ha presentado polivalente y ambiguo⁶, y que ha mostrado tener con el paso de tiempo diversas ramificaciones, resulta oportuno precisar conceptualmente su terreno de acción y la influencia que tuvo y sigue teniendo en particular en el ámbito de la teología*.

Por **secularización** se entiende la justa y legítima autonomía de las realidades temporales, tal como es querida por Dios⁷. Es la emancipación de la actividad social y política de los hombres de la influencia determinante de la religión a la que estuvieron sometidas en las sociedades tradicionales^{8*}. Constituye “un fenómeno según el cual la vida y el pensamiento se van sustrayendo del control de la religión, de tal manera que vida y pensamiento se intentan comprender por lo que son en sí, no tanto por la interpretación que les

*** Sobre este particular, ver toda la Constitución conciliar, en particular los capítulos 3 y 4. Es interesante destacar que en el No.36 se distinguen dos modos de concebir la autonomía de lo temporal respecto de lo sagrado: el lenguaje teológico actual lo define con los términos *secularización* y *secularismo*. GAITÁN, José Damián. Mundo y existencia mundana del cristianismo. En: Revista de espiritualidad. Madrid. Vol. 38, No. 151 (1979); p.23. Nos detendremos a analizar el desarrollo de estos temas por parte del Concilio, en el siguiente apartado.

⁶ PANIKKAR, Op. Cit., p.58

⁷ La necesidad de circunscribir el alcance de cada uno de estos términos nos parece imprescindible. La temática específica que se tratará en el presente capítulo nos obliga a ello.

⁸ GS 36

⁸ ARANA, José María. Secularidad y espiritualidad. En: ESQUIZA, Op. Cit., p.239. CASTAÑEDA, Op. Cit., p.7

En el ámbito de las ciencias sociales, sus perfiles siguen siendo confusos. El sociólogo Shiner distingue, dentro de la investigación sociológica, seis “tipos” basados en diferentes estudios empíricos: La secularización entendida como declive de la religión, como conformidad con “este mundo”, como desconexión de la sociedad frente a lo religioso, como transposición antropológica de creencia e instituciones religiosas, como desacralización del mundo, y finalmente la secularización entendida como tránsito de una sociedad “sagrada” a una sociedad “secular”. MARTINEZ CORTES, Op. Cit., p.1283-1284

puede venir de fuera o desde unas categorías preestablecidas⁹. De esta manera, las realidades humanas, sobre todo sociales y políticas, ya no se definen en función de un acontecimiento religioso, sino que tienen en sí mismas entidad suficiente como para ser calificadas por motivos estrictamente “seculares”¹⁰. “Siendo fieles a sí mismas, las cosas, las personas, las instituciones temporales, son fieles a Dios”¹¹.

La secularización consiste además en la debida valoración de la autonomía de lo temporal¹², sobre todo en la ciencia, en el arte y en las estructuras de la sociedad¹³. Es un proceso histórico irreversible mediante el cual el mundo y sus realidades van tomando conciencia de su consistencia y autonomía¹⁴, y el ámbito de lo público se va independizando de la influencia eclesial¹⁵. La secularización “no supone el rechazo de Dios; por el contrario, *es una forma diferente de situarse ante él*, de vivir la religión y la fe”¹⁶. Al referirse a ella, el sínodo de obispos que versó sobre la justicia en el mundo, la definió como “el procedimiento en virtud del cual el hombre va llegando de forma gradual a una valoración más ponderable de los bienes de este mundo, de sus estructuras, fines y normas”¹⁷.

El concepto de **secularismo**, por el contrario, supone la negación de toda realidad trascendente y el rechazo de toda religión¹⁸. “Al dejar de lado a Dios, fuente de toda razón y justicia, se prescinde de la verdad última que da pleno sentido a la vida humana, tanto referida a la

⁹ CASTILLO, José María. La problemática del clero. Significación y alcance. En: Seminarios. Madrid. Vol. 17, No. 43 (enero-abril 1971); p.14

¹⁰ GONZALEZ RUIZ, José María. Tres Iglesias que Jesús no quiso: democrática, institucionalizada, ideal. En: GONZALEZ RUIZ, José María et al. La Iglesia que Jesús no quiso. Madrid: Paulinas, 1973. p.31

¹¹ ESQUIZA, Jesús. Introducción. En: ESQUIZA et al. Op. Cit., p.34

¹² Mc. GRATH, Marcos. Op. Cit., p.20. TAMAYO, Francisco. El miedo a la libertad. En: Seminarios. Madrid. Vol. 17, No. 43 (enero-abril 1971); p.104.

¹³ DI MONTE, Rubén. Secularización y seminarios latinoamericanos. En: Seminarios. Madrid. Vol. 18, No. 48 (septiembre-diciembre 1972); p.514

¹⁴ KLOPPENBURG, Boaventura. El cristiano secularizado. Bogotá: Paulinas, 1972. p.19. DAVIS, Charles. La gracia de Dios en la historia. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1970. p.13

¹⁵ CASTAÑEDA, Op. Cit., p.7

¹⁶ ARANA, María José. Secularidad y espiritualidad. En: ESQUIZA et al. Op. Cit., p.239

¹⁷ SINODO DE LOS OBISPOS 1971, No. 6. Citado por ESQUIZA et al. Op. Cit., p.234.

¹⁸ EN 55. USEROS, Manuel. Cristianos en la vida política. Salamanca: Sigueme, 1971. p.108. TAMAYO, Op. Cit., p.104

etapa temporal e histórica, cuanto a la esperanza escatológica de la vida futura¹⁹. A diferencia de la legítima secularización, el secularismo es un proceso que lleva a la absolutización del hombre o de la historia excluyendo radicalmente la salvación de Dios²⁰. Por eso se ha definido al secularismo como “la secularización exacerbada hasta la negación de lo sagrado, hasta la interpretación totalmente inmanentista de la historia, hasta la ateización”. La secularización relativiza lo sagrado; el secularismo lo niega²¹.

En definitiva, la *secularización* bien entendida es conciencia de humanización y búsqueda de un equilibrio respetuoso y amistoso entre lo humano y lo divino, entre el hombre y Dios, entre lo inmanente y lo trascendente. Esta secularización enriquece la fe, la actualiza haciendo crecer al creyente. Lo que empobrece la fe hasta extinguirla es el *secularismo*, que reduce la historia a lo inmanente y exagera la autonomía (relativa) de lo temporal hasta la autonomía absoluta de lo creado con respecto a Dios. El secularismo es una nueva forma de ateísmo^{22*}.

1.3 El fruto de un largo proceso

La secularización del hombre y del mundo se inicia en el Renacimiento aunque con datos significativos en el siglo XIV^{23*}. En época

¹⁹ CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA. Líneas pastorales para la nueva evangelización. No. 12. Buenos Aires: Oficina del Libro, 1990.

²⁰ RIAZA PEREZ, Fernando. Hacia una concienciación cristiana de la secularización. En: INSTITUTO FE Y SECULARIDAD. Fe y nueva sensibilidad histórica. Salamanca: Sígueme, 1972. p.253

²¹ ESQUIZA, Introducción. En: ESQUIZA et al. Op. Cit., p.34

²² ESQUIZA, Epílogo. Ibid, p.413

* Nos queda por definir el concepto de **Secularidad**, para diferenciarlo de los términos precedentes. Es éste un término más reciente y es aplicable a toda la creación. Consiste en “la autonomía de lo intramundano con respecto a lo extramundano o trascendente”. El mundo es mundo y no antesala del cielo; las instituciones sociales, políticas, son mediaciones del bien común temporal y no instrumentos directos e inmediatos de las instituciones religiosas. La secularidad “se ocupa de organizar la vida pública ateniéndose a las leyes empíricas que inspiran la consecución y posibilitan directa e indirectamente el bien común”. Se abstiene de concepciones ideológicas manteniéndose a un nivel profundo y sinceramente creyente. ESQUIZA, Introducción. Ibid, p.24 y 32

²³ ROMEO, Sergio Rábade. Hacia una nueva imagen del hombre y del mundo. En: DE LLANOS et al., Op. Cit., p.46

de la Reforma empieza a aparecer una forma de secularización: las actividades terrestres comienzan a emanciparse del orden global de la sociedad medieval. Cada actividad rechaza cualquier subordinación a normas que no sean las propias²⁴. Poco a poco, el hombre, acaso inconscientemente, por lo menos hasta el siglo XVIII, va a iniciar la conquista de su autonomía frente a Dios. Probablemente el factor inicial haya sido la conciencia de la propia individualidad frente a formas de conciencia colectiva, muy propias de una sociedad feudal y gremial como la del medioevo²⁵.

El punto cenital de la secularización de la cultura moderna se dará a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, con la absoluta liberalización y consiguiente secularización de la libertad humana. La influencia de Nietzsche, los historicismos y el existencialismo, llevará al hombre a responsabilizarse, no solo de su conducta, sino, lo que es mucho más, de su propio ser²⁶.

En síntesis, la autonomía del hombre y del mundo que surge en la sociedad moderna fundamentalmente fuera del ámbito institucional eclesial, ha sido fruto de un largo proceso*. Algunas de las etapas más importantes pueden resumirse de la siguiente manera:

- Emancipación de la ciencia frente a la fe, que culmina en torno al caso de Galileo.

En el occidente cristiano, después del siglo XIII, “el mundo comienza a ser un mundo con una relativa autonomía”. Cimabue, pintor y mosaísta toscano (1240?-1302), ya anunció estos tiempos nuevos: por primera vez se dice –y en el lenguaje de un pintor- que **para ir a Dios no es necesario dar la espalda al mundo**. LEFEBRE, Solange. La secularidad como alteridad crítica. En: Seminarios. Madrid. Vol. 44, No. 148 (abril-junio 1998) p.198

²⁴ COMBLIN, Op. Cit., p.278-279

²⁵ ROMEO, Op. Cit., p.53

²⁶ Ibid, p.55

Este lento proceso, iniciado de manera radical a partir del Renacimiento con el gran paso de Europa hacia una sociedad científica y secularizada, sin duda alguna produjo “frutos de purificación” en la Iglesia. A finales del siglo XIX “el catolicismo se desprende de su nostalgia de cristiandad”. No sin choques y retrasos, realizó una reconciliación formal con la modernidad aceptando las instituciones democráticas y no caucionando ya la sacralidad de los regímenes monárquicos. DUQUOC, Christian. Ambigüedades de las teologías de la secularización. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1974. p.12. URBINA, Fernando y DUATO, Antonio. Cristianos en una sociedad pluralista. En: Iglesia viva. Valencia. No. 80-1 (marzo-junio 1979); p.147-151

- Emancipación de la autoridad política de “derecho divino”, que tiene lugar con la revolución francesa, madre de las democracias.
- Emancipación de la moral, que afirma no tener necesidad de Dios para fundamentar una ética, y hasta una santidad laica.
- Emancipación de la religión misma, en el sentido que Bonhoeffer atribuye a esta palabra, cuando la considera un pecado de sometimiento de Dios a nuestros intereses, hasta reducirla a una especie de superstición²⁷.

1.4. Teologías de la secularización

Finalizada la segunda guerra mundial, la corriente secular que se había iniciado en el mundo, había adquirido, para entonces, una fuerza inusitada. “Se derrumbaba el mundo anterior y tomaba cuerpo una nueva cultura, fruto en gran parte de la técnica, que llegaba a su madurez”²⁸. Es en este contexto que surgen las así llamadas *teologías de la secularización*.

1.4.1 La tesis secularista

Nacida en el terreno protestante, esta teología “se ha convertido paulatinamente, con numerosas transformaciones, en el ensayo más coherente de una respuesta a los desafíos procedentes del mundo moderno contra las Iglesias. De corte crítico, sin pertenecer a ninguna confesión, provoca el espíritu de aventura al mismo tiempo que inspira confianza sobre el porvenir del cristianismo”²⁹. Los teólogos sociólogos empiezan a utilizar el término partiendo de una captación global o intuitiva del movimiento social de la época moderna y reuniendo hechos que parecen converger todos en una misma dirección: la desaparición de lo sagrado^{30*}.

²⁷ SUENENS, Leo-Josef. ¿Cristianismo sin Dios?. En: SUENENS, Leo-Josef et al. ¿Cristianismo sin Cristo?. Madrid: Paulinas, 1970. p.53

²⁸ TARRANCÓN, Op. Cit., p.347

²⁹ DUQUOC, Op. Cit., p.11

³⁰ Ibid, p.22

* Esta situación se presenta como la forma de un *retroceso* del cristianismo histórico, hecho que se hace visible en la disminución de la práctica religiosa, la influencia del clero, el control confesional y el retroceso de los valores normativos en beneficio de la libertad de pensamiento y acción. Ibid, p.23

Mediante la llamada “tesis secularista” se trató de hacer justicia a la autonomía de la razón y del mundo, que con la llamada Ilustración había llegado a tomar conciencia histórica de sí misma^{31**}. La reflexión teológica se inicia desde una cuestión inevitable: ¿Qué relación existe entre el cristianismo y el movimiento de nuestra historia?. Estas teologías plantean la cuestión bajo la forma de un dilema: o bien el cristianismo opta por el anacronismo, no admitiendo ser reinterpretado el resultado secular de nuestro devenir, o bien el cristianismo reconoce en este movimiento la mediación necesaria a la manifestación de su esencia³².

Las teologías seculares han tenido un éxito considerable. Se han visto beneficiadas por la aportación de grandes personalidades: Dietrich Bonhoeffer percibe de manera aguda una *nueva situación cultural*, que ha retenido la atención de sociólogos y pastores. El movimiento de secularización permitía de una vez por todas conseguir objetivamente lo que proponía la fe bíblica: restituía a la autonomía del hombre las responsabilidades de las transformaciones socio-políticas³³. “Pastores y teólogos podían por fin dejar de hablar de Dios mística y metafísicamente para citarlo políticamente”³⁴.

Para Metz, **la teología de la secularización** “debe ser especialmente tenida en cuenta” no solo porque se extiende a todas las confesiones, y en este sentido subraya la dimensión ecuménica, sino ante todo porque representa **“la figura teórica más actualizada de la nueva teología**, la que fue más discutida [y lo sigue siendo] y que al mismo tiempo recibió mayores aplausos”³⁵. En efecto, las teologías católicas de la secularización no solo permitieron el diálogo ecuménico, sino que

³¹ METZ, Johann Baptist. La fe, en la historia y en la sociedad. Madrid: Cristiandad, 1979. p.38

^{**} Una versión de la teología secularista presenta al cristianismo no como víctima o contendiente, sino como causa del proceso de secularización. Así, la encarnación (Jn. 1,14), la ascensión del mundo por Dios en su Hijo, se interpreta como “la más radical restitución del mundo a sí mismo, de forma que el mismo principio de la encarnación se convierte en principio de secularización”. Ibid, p.39

³² DUQUOC, Op. Cit., p.215

³³ Ibid, p.207

³⁴ Ibid, p.208

³⁵ METZ, Op. Cit., p38 (el subrayado es nuestro)

también se presentaron en diálogo con el devenir cultural, presentándose como un puente privilegiado en la relación Iglesia-mundo*.

Su evolución se fue dando de acuerdo como la Iglesia concebía las relaciones de la fe con la humanidad. Estas relaciones han sido primeramente estudiadas en lo que se ha llamado *teología de las realidades terrestres* y ha sido esta teología la que abrió el camino a la Constitución *Gaudium et Spes*. El Vaticano II asumió determinadas teorías de la secularización que se transformaron luego en *teologías políticas y teologías de la revolución*³⁶.

1.4.2 Teología de las realidades terrestres

Esta teología, que tiene sus antecedentes en las afirmaciones tomistas sobre la autonomía de lo temporal³⁷, debe su nacimiento a la obra Thils –teología de las realidades terrestres- publicada en 1947*. Este texto abrió a la teología un campo de reflexión que no le era muy familiar. El dinamismo humano en contacto con la naturaleza y con los hombres, es decir, la existencia humana en su historicidad y su acción mundana, y no en su relación inmediata con el Absoluto, se convierte en el objeto de la teología³⁸.

El proyecto de esta teología es sencillo. Se trata de determinar, en función de la revelación, el significado de la aventura humana en cuanto

* En la segunda mitad de la década del '60 se produce un diálogo efectivo entre la fe cristiana y las interpretaciones no-cristianas de la existencia y, consiguientemente, para el estudio y fomento de condiciones reales de colaboración entre cristianos y no creyentes en la tarea de conseguir un mundo más humano. INSTITUTO FE Y SECULARIDAD. Fe y nueva sensibilidad histórica. Salamanca: Sígueme, 1972. p.9

³⁶ DUQUOC, Op. Cit., p.117

³⁷ Mc. GRATH, Op. Cit., p.22

* Sin duda, Thils se vio influenciado por el pensamiento que empezaba a tomar fuerza en la teología europea y particularmente en la Francia de la post-guerra: *la mística de la encarnación*. Este movimiento teológico y espiritual, iniciado por los católicos franceses, estaba impulsado por el deseo de "sanear el terreno lo temporal", esforzándose por integrar nuevamente a las masas obreras (dominadas por el humanismo marxista) al seno de la Iglesia, y reformando las estructuras del campo económico y social. SCHILLEBEECKX, Op. Cit., p.58-59. Nos parece valioso contextualizar históricamente este momento de la Iglesia en Francia, puesto que en él surge la primera experiencia secular en el ministerio sacerdotal del siglo XX: el movimiento de *los Curas obreros*.

³⁸ DUQUOC, Op. Cit., p.117-119

a su aspecto temporal y relacionado con las realidades últimas que anuncia el Evangelio: la Jerusalén que viene de Dios (Ap 21,1-2). La teología de las realidades terrestres es una invitación a reflexionar sobre la escatología, puesto que entre la perfección y la preparación del Reino de Dios existen conexiones tangibles: se rompe, de esta manera, el carácter escolar y anquilosado de la teología de los fines últimos**. El primer efecto de esta reflexión fue la de llevar la escatología de un más allá a una actualidad permanente: no sólo el cielo, el infierno o la resurrección son realidades escatológicas; lo es también la misma existencia cristiana^{39*}

Gracias a este esfuerzo de reflexión, el concepto de todo pensamiento teológico sobre el mundo se convierte en el concepto de secularización. La teología de las realidades terrestres culmina en teología de la secularización y abre camino al Esquema XIII del Concilio. “Las teologías políticas y revolucionarias nacerán de una exigencia del Vaticano II a la vez que de una decepción sobre el mismo”⁴⁰.

1.4.3 Teología política

Las teologías políticas rechazan la fatalidad como principio director de la sociedad y proclaman que el *éscaton* es una norma crítica y reguladora del presente⁴¹. Su principal representante, Johann Baptist

** Varios años más tarde, Houtart irá todavía más lejos, y en un intento por incorporar lo escatológico a la vida secular, se preguntará: “La secularización de la escatología: ¿no debe ser purificada por una escatología de la secularización?”. HOUTART, Francois. La Iglesia ante el subdesarrollo. En: Seminarios. Madrid. Vol. 18, No. 46 (enero-abril 1972); p.22

³⁹ DUQUOC, Op. Cit., p121-123

El Concilio asumirá esta idea, afirmando que “la espera de una tierra nueva no debe amortiguar sino más bien avivar la preocupación de perfeccionar esta tierra”, pues “el cuerpo de la nueva familia humana...puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo...El reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra” (GS 36).

Thils y sus discípulos sitúan las realidades terrestres dentro del designio revelado por la fe. El mérito de sus iniciadores no ha sido teológico, sino pastoral. La teología abandona el esquema de un orden cósmico y se esfuerza por reconocer en las producciones del hombre un estatuto cristiano. DUQUOC, Op. Cit., p.128. El retorno a las fuentes de la Sagrada Escritura permite recordar que la *realidad* “es la materia misma de la santificación del cristiano”. CHENÚ, El Evangelio en el tiempo, Op. Cit., p.290

⁴⁰ DUQUOC, Op. Cit., p.130

⁴¹ Ibid, p.189

Metz, la define como “un correctivo crítico frente a una exagerada tendencia de la teología actual hacia la privatización”⁴².

Metz toma como punto de partida la comprobación de la secularización, pero evita interpretarla como un producto de la fe cristiana**. Más aún, sostiene que la secularización pone distancia entre Iglesia y mundo y trae como consecuencia el reducir la fe a un carácter privado, a una función de “consuelo individual”⁴³. Como “la teología ha reducido el núcleo central del mensaje al ámbito privado, y la práctica de la fe a una decisión de espaldas al mundo”⁴⁴, será necesario luchar contra este carácter privado de la fe sin por ello poner en tela de juicio la justa emancipación de la sociedad y de las ciencias con respecto a las Iglesias. El proyecto de la teología política será, por lo tanto, *manifestar el carácter colectivo del evangelio* a partir de una reflexión creyente que ponga de manifiesto la dimensión pública y crítica a la vez del mensaje cristiano⁴⁵.

Para Metz, el proceso de secularización le ha quitado a la fe cristiana la dimensión colectiva, social y política que hasta hace poco se le reconocía. Jesús no está en modo alguno presente como una persona privada, predicando una opinión religiosa sin relación con la sociedad,...su muerte es pública, como su palabra⁴⁶. “El mensaje de la cruz contradice la tentación de privatizar la fe,...la cruz se planta ‘fuera’ –en lo profano del mundo- como escándalo, locura y promesa. La cortina del templo se rasgó definitivamente: la fe debe situarse en público, en la sociedad y en la historia concreta de este mundo”^{47*}.

⁴² METZ, Johann Baptist. El problema de la teología política. En: Concilium. Estella. Vol. 4, No. 36 (1968); p.385

** Efectivamente, para Metz, la secularización es un fenómeno empírico comprobable históricamente. Distinta de la opinión de las teologías de la secularización, quienes consideraban este fenómeno como un concepto teológico fundado en la distinción fe-religión. DUQUOC, Op. Cit., p.187-194

⁴³ Ibid, p.187-188

⁴⁴ METZ, Op. Cit., p.387

⁴⁵ DUQUOC, Op. Cit., p.189

⁴⁶ Ibid, p.189-190

⁴⁷ METZ, Johann Baptist. Teología política. En: Selecciones de teología. Barcelona. Vol. 7, No. 25 (enero-marzo 1968); p.90

Consideramos este aspecto de la teología política como de gran importancia para nuestra investigación. Si en el capítulo 1 hemos fundamentado la necesidad de la presencia sacramental de la Iglesia visible para llevar a plenitud los valores que anidan en la humanidad, la teología política nos aporta el **carácter público** y **colectivo** para llevar a cabo esta transformación del mundo en Reino de Dios.

Al sugerir algunas consecuencias concretas, Metz habla de una “dimensión política de la caridad”, entendiendo por esta expresión una opción incondicional a favor de la paz, la libertad y la justicia⁴⁸. En el horizonte de la teología política, la Iglesia no aparece “junto” a la realidad social – o por encima de ella- sino dentro de ella, como institución crítica frente a la sociedad⁴⁹. La Promesa descarta la pura fuerza; sin embargo, ésta no destierra la necesidad ocasional de la violencia revolucionaria⁵⁰.

En resumen, la teología política quiere romper definitivamente con el carácter “privado”, y por tanto “capitalista” de la fe cristiana. “Habrá que establecer positivamente cómo el cristianismo, revistiendo una forma pública, trabaja en la transformación política del mundo. Tal vez hay que ser más atrevido: no habrá transformación política en el mundo que sea humana si el cristianismo no desempeña en ella una función”. La teología política de Metz ha abierto el camino a las teologías de la revolución. Éstas tienen relación con el fenómeno de secularización y su interpretación⁵¹ *.

1.5 La secularización en el Vaticano II

El concepto de “secularización” no lo emplea el Concilio. Prefiere el de “autonomía”, para significar el carácter no religioso y no eclesial de las estructuras sociales y de las actividades humanas⁵² **.

48 DUQUOC, Op. Cit., p.191

49 METZ, El problema de la teología política, Op. Cit., p.394

50 DUQUOC, Op. Cit., p.192

51 Ibid, p.194

* Nuestro estudio podría seguir indagando en la diversidad de teologías vinculadas al ámbito de la secularización (teologías de la revolución, de la liberación, socialista, pacifista, ecológica, de derechos humanos, etc.). Todas éstas han surgido fundamentalmente en la etapa posterior al Concilio, como respuesta a éste y sobre todo como fruto de la mirada atenta de la teología a los signos de los tiempos. No es nuestro propósito adentrarnos en ese campo. Creemos suficiente haber presentado de manera escueta los principios más importantes de las dos teologías que han echado los cimientos para una visión cristiana de la secularidad, y por lo tanto, para una presencia fructífera del presbítero diocesano en el mundo. Nos queda completar este tema con el valioso aporte del magisterio conciliar. A la luz de la Escritura y de los Padres de la Iglesia, el Concilio Vaticano II trazará el *estilo* de vivencia pública de la fe, en los distintos modos de servicio dentro de la comunidad eclesial.

52 Ibid, p.142

** La *Gaudium et Spes* ignora aparentemente el vocabulario de la teología protestante de la secularización. Acepta, por el contrario, la problemática abierta en el

Autonomía no significa otra cosa que lo que los teólogos-sociólogos entendían por secularización. La preocupación del Concilio ha sido la de señalar cómo la doctrina más clásica de la encarnación, lejos de ser una amenaza para el dinamismo propio del mundo, le estimulaba en ese sentido.

Para la doctrina conciliar, el mundo secularizado no significa otra cosa que la “perfección” del mundo humano, lugar de mediación del encuentro con Dios. Tal vez no carece de significado el que haya preferido el término de “justa autonomía” al de “secularización”. Esta palabra en su origen evocaba una liberación con respecto a la Iglesia y más radicalmente respecto a Dios. La autonomía no prejuzga de las relaciones entre el hombre y la Iglesia o el Creador⁵³.

La *Gaudium et Spes* ha descubierto para la Iglesia el compromiso con el mundo que supone la fe y la doctrina de la resurrección. Esta plasmación de la fe en la resurrección como motor de la historia es el valioso logro de las intervenciones de los padres conciliares, especialmente de los orientales*: la encarnación, con todo lo que ella supone, produce frutos de resurrección tanto en Cristo como en la Iglesia^{54**}. Gracias a la teología de las realidades terrestres, que caló a fondo en la doctrina del Concilio, “las especulaciones antiguas en torno a la ‘naturaleza’ y a la ‘sobrenaturaleza’ han cedido el paso a una problemática de relaciones que unen la espera temporal y el reino escatológico”⁵⁵.

catolicismo por la teología de las realidades terrestres, que permite la conclusión de una época: el *descubrimiento de nuevo* de la autonomía del mundo. GS 20, 36, 41, 55, 56, 59. DUQUOC, Op. Cit., p.178 y 180

⁵³ Ibid, p.142

La influencia de la teología ortodoxa fundamentalmente, y del barthismo también, a comienzos de los años 60, puso a la elite intelectual católica de París en contacto con una visión escatológica que distrajo la atención de las esperanzas terrenas y del humanismo cristiano, y permitió frenar la tendencia exageradamente optimista de la “mística de la encarnación”. SCHILLEBEECKX, Op. Cit., p.29-30 RAMOS, Op. Cit., p.74-75

⁵⁴ “No es solamente hacia atrás, hacia el Cristo encarnado, lo que compromete la acción de la Iglesia con el mundo en el que vive, sino también la mirada hacia el futuro, hacia el Cristo resucitado, final de la Iglesia y del mundo, que mueve la acción desde la esperanza para hacer histórica y una salvación y una situación en la que el Reino de Dios está presente”. Ibid

⁵⁵ SCHILLEBEECKX, Fe cristiana y espera temporal. Op. Cit., p.143

A partir del Concilio Vaticano II la *modernidad* ya no es objeto de sospecha. Ningún texto la condena. Y lo que en el siglo pasado se consideró un delirio de conciencia, la libertad religiosa, fue objeto de una Declaración reconociéndola como un *valor* que hay que promover. El cristianismo reconoce tardíamente en los ideales de la modernidad el fruto de su predicación, y el Concilio les concede un estatuto a los sistemas teológicos seculares: ellos representan a los interrogantes que vienen del exterior. Los teólogos protestantes Bonhoeffer, Gogarten y Cox se convierten en sus profetas. Sus intuiciones, reinterpretadas en contextos que las transforman, fundan el movimiento sobre la secularización y justifican ensayos de reformas radicales nacidos en el clero o en los religiosos^{56 ***}.

Coherentemente, la Iglesia del Vaticano II abandona el paradigma sacral, **proclama el paradigma secular** - o lo que es lo mismo, el paradigma de la sana secularización - y rechaza el secularismo⁵⁷. Se pone del lado de los derechos humanos y desea que la teología actualice el Evangelio teniendo en cuenta los signos de los tiempos, las profundas aspiraciones humanas que caracterizan cada época. Desaparece, pues, el concepto de Iglesia de cristiandad y se diseña la Iglesia llamada a servir al mundo, privilegiando a los pobres⁵⁸.

2. Existencia secular y vocación cristiana

2.1 Recuperación cristiana de lo secular

El Concilio recupera para el creyente la dimensión de su secularidad. Como obra de Dios, el mundo, lo secular, es bueno. Pero la bondad del mundo es turbada por el pecado (Rom 5,12). No obstante,

⁵⁶ DUQUOC, Op. Cit., p.12-15

^{**} Toda la doctrina conciliar en torno a la identidad del presbítero estuvo fuertemente influida por la identificación de *lo secular* como parte integrante del ser y hacer ministerial. No ha sido casual que la teología del sacerdocio inmediatamente posterior al Concilio tuviera como tema prioritario la inserción del presbítero en el mundo.

⁵⁷ GS 1, 2, 11, 16, 27, 28 y 29

⁵⁸ ESQUIZA, Op. Cit., p. 50-57

el mal será vencido en el mundo, al que “Dios ha amado tanto que ha enviado a su hijo único...no para condenarlo, sino para salvarlo” (Jn 3,16-17); la liberación ha llegado con Cristo, que es el “salvador del mundo”, de lo secular (Jn 4,42)⁵⁹.

La Gaudium et Spes, que reconoce la autonomía del mundo, denunció la “situación esquisofrénica que intenta separar la vida en el mundo de la vida cristiana”⁶⁰. Ha subrayado que el mensaje cristiano afecta al hombre en su totalidad, también en cuanto a sus relaciones personales y en sus esfuerzos por hacer que esta tierra sea más habitable⁶¹. El mundo, la *ciudad secular*, constituye el espacio insustituible para la verificación de la fe del cristiano (GS 37-38). Su actitud, por tanto, ha de ser de total inmersión en la historia humana, impregnando y perfeccionando todo el orden temporal con el espíritu del evangelio⁶².

2.2 Fundamento bíblico

Es conveniente tener en cuenta la secularidad misma como cualidad del hombre respecto de su mundo y de su vida terrestre. En este marco hay que comenzar afirmando la radical compatibilidad de la secularidad con la fe cristiana⁶³.

En el monoteísmo bíblico se destaca su carácter secular⁶⁴. Desde que Israel llega a descubrir el mundo como creatura de Dios único y trascendente, está en condiciones de afirmar el carácter no divino, profano, de la creación entera. Creado a imagen y semejanza de Dios, el hombre es el verdadero dueño de la creación y responsable de su vida en el mundo. Dios lo ha hecho capaz de dar a cada cosa su nombre y ha puesto el mundo en sus manos. Esto quiere decir que **es Dios mismo quien lo ha hecho secular**, arraigado en el mundo,

⁵⁹ USEROS, Op. Cit., p.67-69

⁶⁰ SCHILLEBEECKX. El magisterio y el mundo político. En: Concilium. Estella. Vol. 4, No. 36 (1968); p.406

⁶¹ Ibid

⁶² AA 5

⁶³ SEBASTIÁN AGUILAR, Fernando. Discernimiento teológico de la secularización. En: INSTITUTO FE Y SECULARIDAD, Op. Cit., p.295

⁶⁴ PIKAZA, Xavier. Secularización y Biblia. En: ESQUIZA, Op. Cit., p.61

capaz de explorarlo, llamado a asumir la responsabilidad de su vida en el mundo. La verdadera adoración tiene que comenzar por la aceptación plena de lo que el mundo es para él y de la responsabilidad que le corresponde como representante soberano de Dios en el mundo⁶⁵.

El proyecto de Jesús frente a la sociedad humana aparece en el Nuevo Testamento como una novedad respecto de la "Iglesia teocrática" del judaísmo*. Es un proyecto "secularizador", porque el Reino de Dios nunca se confunde con el "*saeculum*": siempre lo adelanta y trasciende⁶⁶. Sin duda alguna el establecimiento de la nueva alianza en Jesucristo radicaliza todavía más las condiciones de secularidad⁶⁷. "La novedad absoluta del cristianismo consiste en que Dios mismo se ha insertado en nuestro orden, o, mejor dicho, en nuestro desorden, terreno, mundano. La Sagrada Escritura no cesa de exclamar llena de júbilo: 'Se ha aparecido', 'se ha revelado', 'la luz ha brillado en las tinieblas' (Jn1,5). ¡Dios que, en sí mismo no forma parte de la estructura de este mundo...se ha hecho hombre-en-el-mundo!"⁶⁸.

⁶⁵ SEBASTIÁN AGUILAR, Op. Cit., p.295-296

González Ruiz establece "el comienzo del largo proceso de secularización" en el Nuevo Testamento. Parte de la situación creada en tiempos veterotestamentarios cuando lo "sagrado" estaba, por así decirlo, adecuado a las fronteras de un determinado pueblo: Israel. Por eso, el nacionalismo israelita estaba todo él impregnado del concepto de "sacralización". Israel era un pueblo "sagrado", porque su razón de ser era su vínculo con Dios (Lv 11,44-45; 19,20; 20,7-26; 21,6-8). Pero el Nuevo Testamento considera a *toda la humanidad* como espacio "sacralizable", y he aquí por qué se inicia con ello un proceso de "secularización". A partir del Evangelio un pueblo no debería ser definido en función de su templo nacional, porque "ha venido el tiempo en que ni en el Monte Garizim ni en Jerusalén los hombres adorarán a Dios" (Jn 4,21). GONZALEZ RUIZ, Tres Iglesias que Jesús no quiso: democrática, institucionalizada, ideal. En: GONZALEZ RUIZ et al., Op. Cit., p.30-35. Xavier Pikaza va todavía un poco más atrás en el tiempo para identificar el comienzo de este proceso, y considera que ya "las religiones bíblicas son seculares, pues destacan el valor de la humanidad en cuanto tal, no algo externo a ella". Se sitúan en la línea de un proceso de secularización "que comienza en Occidente con la Biblia israelita (y la filosofía griega) para culminar con la ilustración moderna". PIKAZA, Op. Cit., p.62-63. Si bien hay realidades secularizantes en el Israel veterotestamentario, aspecto que hemos mencionado, nos inclinamos con el primero de los autores a resaltar la absoluta novedad, que el Nuevo Testamento, significa la irrupción de este Dios secular en la historia de los hombres.

⁶⁶ GONZALEZ RUIZ, La Iglesia a la intemperie. Op. Cit., p.13

⁶⁷ SEBASTIÁN AGUILAR, Op. Cit., p.296

⁶⁸ SCHILLEBEECKX, El mundo y la Iglesia. Op. Cit., p.100

Su presencia en este mundo es una presencia crucificada, presencia de pobre, despojada de sus atribuciones divinas para dejar sitio a la plena y responsable libertad del hombre⁶⁹. Jesús no distinguía a las personas por su jerarquía, sino que había ofrecido el don de Dios de modo secular, especialmente a los pobres y excluidos, fuera del templo y de las instituciones del sistema⁷⁰.

De esta manera se puede afirmar que la secularidad es compatible con la fe cristiana. Más aún, que la secularidad es *necesaria* para una adecuada percepción de la fe cristiana y para la vivencia eficaz de lo que ella es y de las transformaciones que aporta en la vida del hombre⁷¹*. Así lo entendieron las primeras comunidades apostólicas. En efecto, “el *movimiento cristiano* empezó siendo secular, tanto en el tiempo de su vida como en los primeros años de su expansión eclesial: no tenía sacerdotes, ni sacrificios especiales separados”. Sus primeros seguidores establecieron una vinculación comunitaria de tipo “espiritual”, en línea secular (Jn 4,21; Rom 12,21)⁷². Más aún, la Carta de Santiago es un acicate contra ciertos sectores cristianos que, debido a la mentalidad reinante sobre la inmanencia de la parusía, habían iniciado un escapismo de las tareas temporales⁷³.

San Pablo escribió a los cristianos de Roma diciéndoles que debían ofrecer su vida “como sacrificio vivo, santo, agradable a Dios, como culto espiritual” (Rm 12,1-2)*. La exhortación no da a entender

⁶⁹ SEBASTIÁN AGUILAR, Op. Cit., p.296

⁷⁰ PIKAZA, Op. Cit., p.65

⁷¹ SEBASTIÁN AGUILAR, Op. Cit., p.296

* La secularidad se presenta entonces, no como un obstáculo para el crecimiento de la fe, sino por el contrario, como camino necesario y purificador de esa misma fe llamada a ser adulta. Bonhoeffer intuía esos valores del camino secular afirmando que no hay dos realidades contrapuestas: Dios y el mundo, sino solamente una realidad. MARDONES, Op. Cit., p.14-15

⁷² PIKAZA, Op. Cit., p.64

⁷³ VILLAR, Evaristo. Radicalismo evangélico de la Carta de Santiago. En: Misión abierta. Madrid. Vol. 73/2 (1980); p.116

* A pesar de la afirmación global de que toda la existencia cristiana es cultural, Schlier matiza la exégesis de este texto pues “no todo lo que vive el cristiano es culto agradable a Dios. La condición indispensable es que lo viva *según el Espíritu*”, (conversión de la mente como alejamiento de la mentalidad mundana, y sobre todo realización del culto espiritual en el amor y el servicio a la comunidad, como sugiere el contexto global de la exhortación paulina). CASTELLANO CERVERA, Jesús. Celebración litúrgica y existencia cristiana. En: Revista de espiritualidad. Madrid. Vol. 38, No. 150 (1979); p.67-68

que lo cristiano prive a lo secular de su propia consistencia⁷⁴; de allí que no exhorta al cristiano a la evasión, sino a vivir una vida celeste inmersa en la ciudad terrestre, mortificando sin cesar las obras de la carne con el Espíritu (Rom 8,13), y sin desertar de la ciudad terrena.⁷⁵

Si algo queda en claro en el Nuevo Testamento es la transmudancia de Dios, su soberana libertad y la originaria trascendencia de sus dones⁷⁶. El “*nuevo concepto* de Dios” que sigue la trayectoria del Antiguo y del Nuevo Testamento, vuelve a relacionar totalmente al creyente con el mundo. Este nuevo concepto de Dios permite hablar ahora de “una secularización total, pero haciéndolo con una significación teológica”. Por ende, se trata de una secularización que reconoce la presencia de Dios en nuestra historia humana⁷⁷. Nuestra fe en Dios será, entonces, “secular”, es decir, adquirirá la forma de un amor a los hombres que resistirá toda historia de perdición, y que tratará de transformar a la realidad concreta en que vivimos en historia de salvación para todos⁷⁸. La fe del cristiano, lejos de entorpecer al hombre el ejercicio de su secularidad, le permite mirar al mundo en su radical profanidad, reducido a sus verdaderas dimensiones de mundo creado para los hombres⁷⁹.

2.3 Complejidad del término “mundo”⁸⁰

A pesar de la entrada de Dios en la historia secular con la encarnación del Verbo (Jn 1,14), el cristianismo histórico no logró

⁷⁴ SCHILLEBEECKX, Dios, futuro del hombre, Salamanca: Sígueme, 1970. p.106

⁷⁵ LYONNET, Stanislas. La perfección del cristiano, “animado por el Espíritu” y su acción en el mundo según San Pablo. En: Selecciones de teología. Vol. 7, No.25 (enero-marzo 1968); p.47

⁷⁶ SEBASTIÁN AGUILAR, Op. Cit., p.297

⁷⁷ SCHILLEBEECKX, Op. Cit., p.205

⁷⁸ Ibid

⁷⁹ SEBASTIÁN AGUILAR, Op. Cit., p.297

⁸⁰ Tanto hoy como ayer, aunque por diferentes motivos, la palabra mundo y todas sus derivadas de ella (mundano, mundanizar, etc.) suscitan en el cristiano una gran gama de resonancias. “El modo de concebir en la teoría y en la práctica la vida cristiana ha dependido en gran manera de la idea que se tenía de esa otra realidad llamada mundo”. Su acepción negativa tiene su origen en la misma Sagrada Escritura, sobre todo en los escritos de Juan, por lo que es perfectamente legítima, pero lo que no es tan perfectamente legítimo es la absolutización que

poner en práctica el ideal trazado por el mismo Cristo. Aunque la Iglesia promovió el universalismo religioso, el proceso de secularización quedó *bloqueado*, dando paso a un nuevo proceso de sacralización mucho mayor que el israelita⁸⁰. No sólo influyó en ello el surgimiento de aquella realidad “sacral” llamada la cristiandad, sino también la confusión sobre lo que significa la palabra mundo para el cristianismo.

La Biblia “afirma taxativamente la bondad, tanto del mundo como del hombre, como realidades que tienen su origen en Dios”⁸¹. Una de las confesiones más firmes del credo israelita consiste en afirmar que el mundo, en el que habitan todos los pueblos de la tierra y en donde vive Israel, es obra de Yahvé, hecho en vistas al hombre, que es constituido por Dios su lugarteniente en la creación (Gn 1,2).

Para el israelita, la creación es el marco de la “*historia salutis*”⁸². La Sagrada Escritura presenta una visión unitaria respecto del mundo como don de Dios que salva. La exégesis muestra que para Israel el mundo es la obra de Dios Salvador. Este don salvífico es puesto en cuestión cada vez que Israel es infiel. Toda vez que Israel hace consistir su salvación en la prosperidad y bienestar terreno, o cuando el hombre se relaciona de manera egoísta con el mundo olvidándose de su prójimo, solo en ese caso la creación deja de convertirse en don salvífico^{83*}.

El Nuevo Testamento considera al mundo, o *cosmos* de los griegos, como el lugar donde el hombre habita, el lugar en el que se desarrolla la vida humana y en donde se desenvuelve la historia de la

históricamente ha existido en este sentido, y que dio origen en algunos ambientes a una actitud negativa hacia todo aquello que supiese a mundo sin ulteriores discernimientos. GAITÁN, Mundo y existencia mundana del cristianismo, Op. Cit., p.222-223. Al despojar a esta palabra de todas las connotaciones parciales y fundamentalistas surgidas a lo largo de la historia de la Iglesia, nos proponemos dejar en claro el genuino sentido bíblico de esta expresión, como contribución a la tarea evangelizadora del presbítero diocesano.

⁸⁰ GONZALEZ RUIZ, Op. Cit., p.33-35

⁸¹ CASTRO SÁNCHEZ, Op. Cit., p.206

⁸² Ibid., p.193

⁸³ VAN RIJEN, Op. Cit., p.291-293

Con esta misma orientación, el Evangelio ofrece una crítica profunda a toda realización humana de convivencia que no parta de estos dos principios: el carácter sagrado y trascendente del hombre, y su estructura más honda consistente en el amor. A partir de estos criterios, y solo a base de ellos, puede comprenderse el mundo que postula el Nuevo Testamento. Es aquí donde hay que encontrar la

salvación (Mt 4,8; 16,26; 26,13; Lc 12,30; He 1,8; Rm 1,8; 4,13). Dios mantiene una providencia especial sobre el mundo y por eso su acción queda vinculada al mismo. Puede afirmarse, en algún sentido, que para el Nuevo Testamento este mundo en donde vive el hombre es un auténtico templo de Dios (Hch 18,24-29)⁸⁴.

El término “mundo” en la Biblia es ciertamente complejo, pero ofrece siempre un sentido antropológico (Jn 12,31; 14,30; Rm 3,19; 15,12; 1 Cor 2,6-8)⁸⁵ a tal punto que el hábitat humano no tendría sentido si éste no fuera contemplado desde la antropología⁸⁶. En la Sagrada Escritura el concepto mundo se mueve entre dos extremos paradójicos: “No os acomodéis al mundo presente” (Rm 12,2) y “Porque tanto amó Dios al mundo” (Jn 3,16). En la Biblia el mundo es presentado como un conjunto de realidades existenciales, con el mundo físico incluido, cuya modalidad *más propia* es el “mundo humano”, el “mundo de los hombres”⁸⁷.

raíz del enfrentamiento entre el Evangelio y el mundo. CASTRO SÁNCHEZ, Op. Cit., p.218-219. Schillebeeckx plantea esta misma situación de enfrentamiento que se da entre el mundo y Dios, al explicar el significado puramente religioso que en los textos joánicos y paulinos se da a la palabra “cosmos”. En este sentido, el cosmos (la humanidad en su relación de ruptura frente a Dios), ya no significa el Universo, el “cielo y la tierra” cuyo creador benévolo es Dios, sino la existencia humana como vida-en-el-mundo pero con el significado religioso de una *existencia sin salvación*, lo contrario al reino de Dios.

El Verbo, tomando la forma de esclavo (Fp 2,7), ha entrado en este mundo sometido al Maligno, y de esta forma le ha arrebatado su dominio y le ha dado un nuevo sentido al mundo y al estado de “esclavitud”. El amor de Cristo triunfó sobre la situación de perdición: “Yo he vencido al mundo” (Jn 16,33). El misterio de Cristo y nuestra incorporación a El por el bautismo, señalan el fin del cosmos en el sentido bíblico del término. Pablo dice expresamente: “Ninguna condenación pesa ya sobre los que están en Cristo Jesús” (Rm 8,1). **El mundo salvado deja de ser el “cosmos”, y recibe la denominación de reino de Dios.** SCHILLEBEECKX, El mundo y la Iglesia, Op. Cit. p.94-98. Toda la tarea de Jesús consiste en manifestar a Dios y en implantar su Reino, pero junto con esta concentración en el núcleo de la salvación corre pareja una advertencia sobre el atractivo de las cosas del mundo y sobre su relatividad. En dicha advertencia resuena el tema del Antiguo Testamento que, considerando al mundo como don de Dios y a la vez que como tarea del hombre, lo ve, sin embargo, minado en sus cimientos cuando se le desliga de la justicia y del beneplácito divino. Por ello, “la advertencia de Jesús concierne al mundo del egoísmo que se aleja de Dios y que atenta contra el bien comunitario”. VAN RIJEN, Op. Cit., p294

⁸⁴ CASTRO SÁNCHEZ, Op. Cit., p.206-207

⁸⁵ SCHILLEBEECKX, Reflexiones sobre la imagen conciliar del hombre y del mundo, Op. Cit., p.38

⁸⁶ CASTRO SÁNCHEZ, Op. Cit., p.207

⁸⁷ SCHILLEBEECKX, Op. Cit., p.38

La *Gaudium et Spes* vuelve a tomar esta acepción de fuerte contenido escriturístico: para los Padres conciliares el mundo consiste en “la entera familia humana con el conjunto de sus realidades” (GS 2). De esta manera, en el contexto de toda la Constitución pastoral y teniendo como fondo la *Lumen Gentium*, el término mundo representa a “la comunidad humana en cuanto no incorporada todavía a la Iglesia, así como la esfera temporal donde se desarrollan la vida y la actividad e los cristianos, miembros de la Iglesia”. Como principio fundamental se establece que la comunidad eclesial de los creyentes *no constituye un mundo separado*, sino que vive y obra en el corazón de toda la comunidad humana y en unión con ella^{88*}.

2.4 De la “fuga mundi” al compromiso con él

Uno de los grandes esfuerzos del Concilio consistió en plasmar doctrinalmente la liberación de la influencia maniquea que identificaba “mundo” joánico con realidad terrena y corporal, influencia nefasta que el cristianismo padeció durante siglos^{89*}. Hasta no hace mucho

⁸⁸ SCHILLEBEECKX, Fe cristiana y espera temporal, Op. Cit., p.130

Este principio de inserción en la sociedad a la manera de sal y luz de la tierra fue vivido en las primitivas comunidades cristianas con toda su virtud germinadora y fermentando poco a poco la masa del mundo pagano. El testimonio de algunos textos patristicos son prueba de ello. En el siglo II, el Autor del Discurso a Diogneto escribe: “Los cristianos, en efecto, no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra ni por su habla ni por sus costumbres. Porque ni habitan ciudades exclusivas suyas, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás...Habitando ciudades griegas o bárbaras, según la suerte que a cada uno le cupo, y adaptándose en vestido, comida y demás género de vida a los usos y costumbres de cada país, dan muestras de un tenor de peculiar conducta, admirable, y, por confesión de todos, sorprendentes. Habitan sus propias patrias, pero como forasteros: toman parte en todo como ciudadanos y todo lo soportan como extranjeros; toda tierra extraña es para ellos patria, y toda patria, tierra extraña...Pasan el tiempo en la tierra, pero tienen su ciudadanía en el cielo”. Para la misma época, Tertuliano, uno de los más genuinos representantes del cristianismo en África, podía escribir: “Nosotros no vivimos apartados del mundo; frecuentamos el foro igual que vosotros, los baños, los talleres, las tiendas, los mercados, las plazas públicas; desempeñamos los oficios de marino, soldado, agricultor, comerciante, ponemos a vuestro servicio nuestro trabajo y nuestra industria. ANÓNIMO. Discurso a Diogneto, V. En: RUIZ BUENO, Daniel. Padres apostólicos. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1967. TERTULIANO, Apologeticum.

⁸⁹ VAN RIJEN, Op. Cit., p.291

En toda esta tendencia tuvo un influjo determinante la corriente de interpretación de la vida cristiana y del evangelio en clave *platonizante, espiritualista e intimista*, que surgió al reinterpretar la doctrina cristiana en categorías del mundo cultural

tiempo el estar en medio de las realidades concretas de la vida y en contacto con las realidades de este mundo, se identificaba automáticamente con el tener que vivir en medio del pecado. Un papel muy importante en todo esto ha jugado la lectura partidista que se ha hecho de los místicos⁹⁰.

La consecuencia de estas influencias peyorativas en torno al mundo fue una interpretación de la fe en clave dicotómica: el aquí y el más allá, la interioridad y la exterioridad, el alma y el cuerpo, lo sagrado y lo profano. Si bien no se puede negar la dualidad existente, se necesita ir más allá de las visiones dicotómicas y de los maniqueísmos dualistas. El cristiano tiene una tarea permanente que implica “unir en el espíritu de la encarnación lo separado que Dios unió”^{91 **}; su verdadero dilema no se plantea entre lo sacro y lo profano, sino entre lo evangélico y lo antievangélico⁹².

El Evangelio ha superado la escisión entre lo profano que es materia-mundo y lo sagrado que es divino, “descubriendo al Verbo de Dios (su revelación o presencia) en la misma Carne de la historia”⁹³. “De ahora en adelante el cristiano que quiera vivir su tiempo estará rodeado de un océano de profanidad. No vivirá raquítica y encogido dentro del tiempo. Respirará a todo pulmón por el ancho, largo y profundo mundo. De ahora en adelante el cristiano será un hombre enamorado por las cosas del mundo”⁹⁴.

Al tratar de la *actividad humana* en el mundo, la Constitución Conciliar presenta al hombre como sujeto de la historia; “hace” la histo-

griego (siglo II en adelante). Según esta visión todo lo material y terreno sería irreconciliable con el carácter espiritual, interior y celestial de los valores superiores del hombre. GAITÁN, Mundo y existencia mundana del cristianismo, Op., Cit., p.224

⁹⁰ Ibid

⁹¹ MARDONES, Op. Cit., p.27

^{**} Al evitarse la separación y el enfrentamiento entre lo profano y lo sagrado, y concebíroslos en armonía -lo sagrado impregnando lo profano y potenciándolo a la trascendencia-, se populariza la mística; a Dios se le encuentra en la creación, a Dios se le ama en el hombre y se le contempla en el espejo de lo creado. ESQUIZA, Epílogo, Op. Cit., p.412

⁹² GAITAN, Op. Cit., p. 232

⁹³ PIKAZA, Op. Cit., p.84

⁹⁴ DALMAU, M. Joseph. En cristiano lo sagrado es lo profano. En: Misión abierta. Madrid. Vol. 73/2; p.103

ria y quiere construirse un porvenir temporal donde pueda vivir bien. Este capítulo tercero de la *Gaudium et Spes* refleja la reacción contra una “fuga del mundo” mal entendida; en su última parte, desea destacar bien el sentido cristiano de un mundo secularizado y humanizado (GS 33). El mensaje evangélico **no arranca al hombre de este mundo**, sino más bien impulsa sus energías a una actividad terrestre más intensa. El cristiano debe amar la tierra con un amor rescatado y resucitado en virtud de la cruz: tal es la auténtica manera de poseer el mundo (GS 37). Toda la actividad temporal debe, por tanto, integrarse en el misterio pascual^{95*}.

A manera de síntesis, se puede afirmar que el concepto de mundo bíblico tiene cierta ambigüedad, pero queda claro que al cristiano le incumbe como misión ofrecerle al mundo la salvación que él ha recibido y ayudarle a comprenderse y trascenderse⁹⁶. **“No hay encuentro con Dios aparte del mundo**; Dios es fundamento último de todas nuestras experiencias y de todos nuestros encuentros humanos”⁹⁷. El Concilio se vuelve hacia los creyentes para invitarles a que cumplan sus deberes temporales (GS 43). Una fuga del mundo, inspirada por el temor a las responsabilidades temporales, sería tan condenable como un compromiso humano ajeno a la fe y que redujera a ésta a ciertos actos de culto con determinadas obligaciones morales⁹⁸. En el mundo de los hombres es donde el ser humano está cerca del Dios vivo⁹⁹; por eso “el cristiano no huye del mundo” sino que “con el mundo se lanza hacia el porvenir”¹⁰⁰.

En la *Gaudium et Spes* se supera el enfoque de la “fuga mundi”, que tanta influencia tuvo en la vida de la Iglesia en épocas anteriores, y al mismo tiempo se esclarece mejor la relación Iglesia-mundo. La doctrina bíblica de la lucha entre la Iglesia y el mundo, tan resaltada en el libro del Apocalipsis, no queda anulada. Sólo hay que

⁹⁵ SCHILLEBEECKX, Op. Cit., p.126-129

El cristiano, ciudadano del cielo “no debe en manera alguna evadirse del mundo. Más aún, precisamente porque es ciudadano del cielo, se ve obligado a comprometerse en una tarea mundana que depende de él en cuanto a la consecución de su fin”. LYONNET, Op. Cit., p.50

⁹⁶ CASTRO SÁNCHEZ, Op. Cit., p.219

⁹⁷ SCHILLEBEECKX, Dios y el hombre, Op. Cit., p.114

⁹⁸ SCHILLEBEECKX, Op. Cit., p.132

⁹⁹ SCHILLEBEECKX, El mundo y la Iglesia, Op. Cit., p.212

¹⁰⁰ SCHILLEBEECKX, Fe cristiana y espera temporal, Op. Cit., p.151

distinguir claramente entre el mundo como creación de Dios (a cuya culminación es invitado el hombre como colaborador) del mundo como ámbito del mal, del egoísmo, de la idolatría y de la muerte¹⁰¹.

2.5 Transformación de la realidad y construcción del Reino

Si el hombre es invitado a colaborar con Dios en la creación, es porque por su corporeidad el ser humano está esencialmente vinculado al mundo y no puede perfeccionarse a sí mismo sino transformando el mundo¹⁰². La creación, para la Sagrada Escritura, no es una realidad terminada, sin una realidad en movimiento que camina hacia una plenitud futura. Y es el hombre, es la humanidad, la que tiene el encargo por parte de Dios de continuar la obra de los seis primeros días¹⁰³. El Concilio lo afirma con estas palabras: “Es propio de la persona humana el no llegar a un nivel verdadera y plenamente humano si no es mediante la cultura, es decir, cultivando los bienes y valores de la naturaleza”¹⁰⁴.

La tarea que el hombre tiene ante el mundo es la de configurarlo al servicio de la existencia humana, la de hacer de él un lugar habitable para todos¹⁰⁵. El capítulo cuarto de la *Gaudium et Spes* supone el mayor esfuerzo hecho por el magisterio de la Iglesia con el fin de sacar las consecuencias prácticas de la doctrina de la encarnación de Cristo y de la sacramentalidad de la Iglesia. Desde Cristo encarnado, la Iglesia cree y fomenta un hombre comprometido en la historia concreta¹⁰⁶. En varios lugares, la Constitución pastoral afirma que “la esperanza escatológica no merma la importancia de las tareas temporales, sino más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su ejercicio”¹⁰⁷.

¹⁰¹ GALEANO, Adolfo. ¿Un nuevo modo de ser Iglesia?. En: Vida pastoral. Bogotá. No. 108 (octubre-diciembre 2002): p.13

¹⁰² ALFARO, Juan. Hacia una teología del progreso humano. Barcelona: Herder, 1969. p.35

¹⁰³ RUBIO, Mauro. El apostolado de los seglares. En: Oficina. Signo de los tiempos. Visión y proyección del Concilio Vaticano II. Santiago de Chile: del Pacífico, 1966. p.121

¹⁰⁴ GS 53

¹⁰⁵ VAN RIJEN, Los cristianos en el mundo, Op. Cit., p.296-297

¹⁰⁶ RAMOS, Julio. Teología pastoral. Op. Cit., p.74

¹⁰⁷ GS 21. Ver también: GS 38, 39, 40, 43

Todo esfuerzo por transformar y perfeccionar las realidades temporales es ya anticipo del reino de Dios. Así como la vida y las palabras de Cristo están dominadas por el pensamiento del reino de Dios que ya ha llegado, la actitud de los cristianos frente al mundo debe hallarse en profunda continuidad con la que Cristo tuvo y predicó¹⁰⁸. Con la entrega de sí mismo al prójimo por amor, el cristiano implanta en nuestro mundo el germen del reino de Dios¹⁰⁹. Tanto el proceso de humanización de este mundo como el crecimiento del reino son realidades que están íntimamente conectadas, de tal manera que una mejor ordenación de la comunidad humana supone una aportación favorable a la implantación de este reino (GS 39)^{110*}.

El cristianismo no puede estar nunca satisfecho ante ningún “orden establecido” de aquí abajo**. Lo único auténticamente cristiano es *superarse*, el ir más allá de cada resultado conseguido. De ahí que el futuro cristiano es un futuro “siempre abierto”. La figura de este mun-

¹⁰⁸ VAN RIJEN, Op. Cit., p.291

¹⁰⁹ SCHILLEBEECKX, Reflexiones sobre la imagen conciliar del hombre y del mundo, Op. Cit., p.43

¹¹⁰ SCHILLEBEECKX, El magisterio y el mundo político, Op. Cit., p.406

El proyecto inicial del “Esquema XII”, elaborado entre la primera y segunda sesión del Concilio, correspondía a “grosso modo” a la inspiración de una animación cristiana de lo temporal. SECRETARIADO CONCILIAR DEL EPISCOPADO FRANCES, No. 20: 25/8/65. Citado por CHENÚ, Los signos de la época, Op. Cit., p.102. En el texto presentado en el aula conciliar, hubo varios Padres que protestaron porque se establecía un separación muy radical entre el futuro terreno y la expectación cristiana, lo cual motivó un cambio en el texto original. Si el esfuerzo en pro del bienestar terreno es un aspecto de la atención al ser humano, expresión de la caridad, esta preocupación por un futuro mejor no puede ser distinguida de la otra preocupación por el reino de Dios. Debido a estas intervenciones, la Constitución pastoral modificó la frase del No.39: “la figura de este mundo, afeada por el pecado, pasará”, por esta otra: “la figura de este mundo, deformada por el pecado, pasa”. Con este cambio se quiso significar que en el progreso del mundo hacia un futuro mejor, a través de la atención al hermano, el mismo *ésaton* se hace ya presente en la historia”, el Reino final es ya operante. SCHILLEBEECKX, Fe cristiana y espera temporal, Op. Cit., p.126-129. SCHILLEBEECKX, Reflexiones sobre la imagen conciliar del hombre y del mundo, Op. Cit., p.41-42. SCHILLEBEECKX, El magisterio y el mundo político, Op. Cit., p.406-407

Por eso la relativización cristiana del compromiso terrestre no nace de ningún deseo de huir del mundo. Ya hemos mencionado como en tiempos pasados muchos cristianos, equivocadamente, han pretendido deducir de la esperanza escatológica en un mundo nuevo definitivo una necesidad imperiosa de huir del mundo y una indiferencia inoperante en la tarea de construir un mundo mejor. SCHILLEBEECKX, Reflexiones sobre la imagen conciliar del hombre y del mundo, Op. Cit., p.41

do “*pasa*” no de manera automática, sino por efecto de la esperanza escatológica, activa desde ahora, operando y haciendo mejor este mundo. Ello implica una relación *real* entre el futuro terrestre y el futuro escatológico, con una influencia mutua, que el Concilio define como “relación misteriosa”^{111*}.

Lo terreno no es, por tanto, un lugar de paso hacia la eternidad. Para el que vive en Cristo, lo terreno se convierte en “un ambiente cultural celestial”¹¹²; el estar en el mundo será siempre una presencia basada en la redención, y por tanto, en el Dios vivo, y con él se constituye en una *presencia redentora*¹¹³. La salvación se realiza en y por medio de este introducirse totalmente en la vida¹¹⁴. “He aquí como se define el hombre secular moderno: está plenamente comprometido en este mundo. No busca en otro lugar su salvación, porque para él, no existe verdaderamente la salvación fuera del mundo”¹¹⁵.

2.6 Valores de la secularización

Fue gracias al pensamiento teológico posterior a la segunda mitad del siglo XX que se profundizó y discernió los conceptos básicos de secularidad, sacralización, secularización y secularismo. Este esfuerzo teológico-pastoral permitió presentar la secularización en sus aspectos positivos como una *nueva relación* entre el hombre y Dios: relación respetuosa para el hombre y relación respetuosa para Dios^{116**}.

¹¹¹ Ibid, p.41-42.

Toda esperanza cristiana es esperanza activa. Ella existe ya ahora, y llega a ser una realidad cuando el cristiano, sintiéndose ‘inquieto por los otros’ en el concreto de las situaciones terrestres, trabaja por la construcción de un mundo mejor”. Ibid. Moltmann expresará lo mismo diciendo que “el cristianismo es esperanza y orientación hacia el futuro, y por ello, apertura y transformación del presente”; así, “los cristianos deben estar al servicio de la humanidad no para que este mundo permanezca tal como está o para que se consume tal como es, sino para que cambie y llegue a ser lo que se le ha prometido”. MOLTSMANN, Jürgen. Teología de la esperanza. Salamanca: Sígueme, 1969. p.20 y p.353

¹¹² SCHILLEBEECKX, El mundo y la Iglesia, Op. Cit., p.101-102

¹¹³ SCHILLEBEECKX, Dios y el hombre, Op. Cit., p.270

¹¹⁴ CHENÚ, El Evangelio en el tiempo, Op. Cit., p.290

¹¹⁵ CONGAR, Op. Cit., p.221-222

¹¹⁶ ESQUIZA, Introducción. En: ESQUIZA et al., Op. Cit., p.31

** Mannoni hace notar cómo los teólogos católicos, más que presentar teorías originales de la secularización, se han limitado a poner en evidencia sus aspectos

Con el Concilio Vaticano II se constataron ciertos logros doctrinales en relación a la vida secular consistente en el reconocimiento de la “mayoría de edad” y “de la autonomía de lo secular”¹¹⁷. Ha sido el magisterio conciliar el que ha dejado en claro que es Dios mismo quien “pretende convertir la historia secular de este mundo en una historia de salvación a través de la mediación humana”¹¹⁸. Si en épocas de sacralización la relación entre lo humano y lo divino no siempre fue respetuosa con lo humano y no siempre le reconoció la mayoría de edad al mundo, ahora sí la reconoce gracias al descubrimiento de Dios como Aquél que no quiere rebajar la autonomía de lo creado¹¹⁹. También la secularización discernitiva ha enriquecido la espiritualidad, porque la ha humanizado, sin despojarla de su dimensión trascendente¹²⁰. Por lo tanto, “no hay contradicción Dios-hombre, valores divinos-humanos, más que en el que quiera introducirla o no acierta a disiparla”¹²¹.

La secularización se constituye en posibilidad histórica de asumir el mundo por parte de Dios, un momento decisivo del reino histórico de Jesús, un fenómeno nacido por medio del cristianismo e impulsado por la fuerza histórica del acontecimiento Cristo¹²². Una posibilidad para “humanizar el mundo con la mirada puesta en el *éscaton*”¹²³. El mismo cristianismo “significa una especie de secularización del mundo”, de desencantamiento de la naturaleza y de desacralización de toda la realidad ¹²⁴ *.

positivos y negativos. Realizando un juicio prudencial, este autor opina que **la secularización ha sido y todavía es una gran oportunidad para la Iglesia católica**. Ante todo porque puede contribuir a purificar nuestro concepto de Dios y, por consiguiente nuestra religiosidad. Y en segundo lugar porque estimula al cristiano a participar más activamente en la construcción y desarrollo de los valores temporales, es decir, en la construcción del Reino aquí en la tierra. MANNONI, M. Secularización. En: ANCILLI, Ermanno. Diccionario de espiritualidad. Barcelona: Herder, 1984. vol. 3

¹¹⁷ SETIEN, José María. Fe cristiana. Iglesia y mundo. En: DE LLANOS et al., Op. Cit., p.142

¹¹⁸ SCHILLEBEECKX, Jesús en nuestra cultura. Op. Cit., p.46

¹¹⁹ ESQUIZA, Op. Cit., p. 31

¹²⁰ ESQUIZA. Epílogo. En: ESQUIZA et al., Op. Cit., p.413

¹²¹ ESQUIZA. Introducción. En: ESQUIZA et al., Op. Cit., p.27

¹²² TAMAYO, Juan José. Teología política. En: FLORISTÁN, Casiano y TAMAYO, Juan José, Op. Cit., p.1354

¹²³ SCHILLEBEECKX, Dios, futuro del hombre. Op. Cit., p.216

¹²⁴ Ibid, p.1354-1355

* La extensión de la zona de lo “profano” posibilita cambios estructurales que de otro modo no hubieran sido viables (sociedad secularizada como sociedad abierta

La secularización se yergue, entonces, como un importante fenómeno de nuestro tiempo, un fenómeno que de ahora en adelante está destinado sin duda a acompañar el crecimiento de la conciencia humana¹²⁵. “Cristianizar el mundo, dirá Metz, significa en sentido original secularizarlo”¹²⁶. Hoy, quien no esté abierto a la secularización no puede esperar realizar su humanidad en plenitud¹²⁷.

3. Identidad del presbítero secular*

3.1 Naturaleza del ministerio ordenado

“La identidad sacerdotal, como toda identidad cristiana, tiene su fuente en la Santísima Trinidad, que se revela y se autocomunica a los hombres en Cristo, constituyendo en El y por medio del Espíritu la Iglesia como ‘el germen y el principio de ese reino’ (LG 5)”¹²⁸.

al cambio). Ciertamente, “una mentalidad abierta a los problemas de secularización ayuda a comprender más exactamente al hombre de hoy en el mundo de hoy”. MARTÍNEZ CORTÉS, Op. Cit., p.1286-1287. KLOPPENBURG, Boaventura. O cristão secularizado. Petrópolis: Vozes, 1970. p.59. De ahí que se considere la secularización no como “declive” sino como “purificación” de lo religioso-cristiano. Comblin escribe lo siguiente: “Al crear la teoría de la secularización, no se hace otra cosa que enunciar, en términos modernos, el viejo sueño de Joaquín de Fiore, que consiste en esperar que la historia purifique el Cristianismo y dé cumplimiento a aquello que es tarea y desafío lanzado a cada generación cristiana”. MARTINEZ CORTES, Op. Cit., p.1287. COMBLIN, José. Secularización: mitos, realidades, problemas. En: Concilium. Estella. No. 47 (julio-agosto 1969); p.126

¹²⁵ PANIKKAR, Op. Cit., p.53

¹²⁶ METZ, Teología del mundo. Salamanca: Sigueme, 1970. p.64

¹²⁷ PANIKKAR, Op. Cit., p.53

No pretendemos hacer un análisis exhaustivo de la teología del ministerio ordenado. Sólo queremos mostrar cómo la fuente de la que brota la actividad secular del presbítero hunde sus raíces en el misterio de la Iglesia y en la fidelidad a la propia vocación cristiana y presbiteral. Para ampliar el tema de una comprensión teológica actual del ministerio ordenado, ver: GRESHAKE, G. Ser sacerdote. Teología y espiritualidad del ministerio sacerdotal. Salamanca: Sigueme, 1995. ESQUERDA BIFET, Juan. Signos del buen pastor. Teología de la espiritualidad sacerdotal. Bogotá: CELAM, 1991. PRECHT BAÑADOS, Cristián. Pastores al estilo de Jesús. Bogotá: CELAM, 1998. SÁNCHEZ CHAMOSO, Román. Ministros de la Nueva Alianza. Teología del Sacerdocio ministerial. Bogotá: CELAM, 1993.

¹²⁸ JUAN PABLO II. Exhortación apostólica postsinodal *Pastores dabo vobis*. Buenos Aires: Paulinas, 1992. No. 12. En adelante esta obra será citada PDV

El Concilio Vaticano II, con su enfoque de la Iglesia como pueblo de Dios, pueblo sacerdotal, ha obligado a la teología del sacerdocio a revisar sus categorías fundamentales. El primer partícipe de la misión de Cristo es el pueblo de Dios (LG 17)¹²⁹, y el presbítero es considerado ante todo como el mensajero enviado por Cristo y puesto por Dios en la Iglesia. El sacerdocio ministerial es entendido en relación con el sacerdocio común de todos los fieles (LG 10; PO 2) y como servicio dentro de la Iglesia y a favor del mundo (LG 28; PO 2, 5)^{130*}.

Todo sacerdocio es considerado como una continuación de la misión que Cristo confirió a los apóstoles (LG 19-20)¹³¹. Por eso, este servicio a favor de la totalidad de la Iglesia y en orden a la salvación del pueblo de Dios, es definido desde el punto de vista de sus distintas relaciones con Cristo como fuente y origen de todo envío dentro de la Iglesia, con el obispo como portador primario del ministerio apostólico, con los hermanos en el presbiterio y con el pueblo entero de los creyentes (LG 28)¹³².

¹²⁹ ROMERA SANZ, Tomás. La vocación sacerdotal hoy. En: Seminarios. Madrid. Vol. 17, No. 43 (enero-abril 1971); p. 117

¹³⁰ CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA. El ministerio sacerdotal. Salamanca: Sigueme, 1970. p.85

El ministerio ordenado hunde sus raíces y se halla inserto en la Iglesia, misterio de comunión, pueblo de Dios, sacramento universal de salvación. Así como el Señor resucitado no puede ser entendido sin su Cuerpo, que es la Iglesia, el ministerio ordenado no puede entenderse sin una vinculación entrañada en la comunidad eclesial. GARCIA DE LA CUERDA, Andrés. La sacramentalidad de la Iglesia y la sacramentalidad del orden. En: teología y catequesis. Madrid. No. 41-42 (enero-junio 1992); p.75. El Concilio Vaticano II presenta con claridad la identidad del presbítero dentro del pueblo de Dios. La exhortación *Pastores dabo vobis* afirma lo mismo: "Es en el misterio de la Iglesia, como misterio de comunión trinitaria en tensión misionera, donde se manifiesta toda identidad cristiana, y por tanto también la identidad específica del sacerdote y de su ministerio" (PDV 12). Más adelante sitúa al sacerdote (en cuanto que representa a Cristo Cabeza, Pastor y Esposo de la Iglesia) "no sólo *en la Iglesia*, sino también *al frente de la Iglesia*". (PDV 16). Si tanto el Vaticano II como la *Pastores dabo vobis* con tanta claridad ubican al presbítero inserto **en** la Iglesia, nos sorprende, entonces, que al explicitar la dimensión eclesiológica del ministro ordenado, el Directorio para el ministerio de los presbíteros incorpore una "modalidad" que no condice con la expresada por el Concilio. Así define el Directorio la ubicación del presbítero en la Iglesia: "A través del ministerio de Cristo, el sacerdote...está insertado en el misterio de la Iglesia...de tal manera, el sacerdote, a la vez que está en la Iglesia, se encuentra también **ante** ella". CONGREGACIÓN PARA EL CLERO. Directorio para el ministerio y la vida de los Presbíteros. Buenos Aires: Oficina del libro, 1994. No. 12 (el subrayado es nuestro). Ver también No. 13; 14. En adelante citaremos esta obra como DMVP

¹³¹ ROMERA SANZ, Op. Cit., p.117

¹³² CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, Op. Cit., p.85

La teología del sacerdocio parte de aquella afirmación explícita de la Escritura según la cual sólo hay un único mediador entre Dios y los hombres (1 Tim 2,5) y un único sumo sacerdote: Cristo Jesús (Heb 8,6; 9,15; 12,24)¹³³. Como mediador entre Dios y el hombre, es el único sacerdote de la nueva alianza y todo otro sacerdocio no puede más que participar del suyo¹³⁴. Pero Jesucristo es sacerdote de una forma que hace saltar todo paralelismo con otras formas conocidas por la historia de las religiones. La obra sacerdotal de Cristo es proclamada en la Escritura como donación de sí mismo al Padre (Heb 7,27; 10,5ss) y como entrega “por muchos” (Mc 10,45; 14,24, etc.); no como sacrificio cúllico alguno. En la cruz se manifiesta también el carácter de su sacerdocio, pues la cruz no está en el recinto del templo sino en el ámbito de lo mundano y profano Hb 13,13)¹³⁵. Así, el sacrificio de Cristo se realiza “fuera del campamento” (Hb 13,13), en el ámbito de la vida pública y de la existencia cotidiana, propio del mundo. Por eso ahora habrá que servir a Dios en el cuerpo (Rm 12,1; 1 Cor 6,20), es decir, **en la vida cotidiana en el seno del mundo**¹³⁶ *.

133 KASPER, Walter. Nuevos matices en la concepción dogmática del ministerio sacerdotal. En: Concilium. Estella. Vol. 5, No. 43 (marzo 1969); p.377

134 KASPER, Walter. Ser y misión del sacerdote. En: Selecciones de teología. Barcelona. Vol. 19, No. 75 (julio-septiembre 1980); p.246

135 KASPER, Walter. La función del presbítero en la Iglesia. En: Selecciones de teología. Barcelona. Vol. 8, No. 32 (octubre-diciembre 1969); p. 354

136 KASPER, Nuevos matices en la concepción dogmática del ministerio sacerdotal, Op. Cit., p.377-378

* Éste es el fundamento a partir del cual la vida pastoral del ministerio ordenado se desarrolla en el mundo secular, a imagen de la actitud sacrificial de Jesucristo, único Sacerdote de la Nueva Alianza. Este sacerdocio de Cristo, que se realiza en la obediencia y en el servicio, tiene lugar de una vez para siempre (Hb 9,12.26; 10,10; 1 Pe,3,18); Cristo es sumo sacerdote para toda la eternidad (Hb 6,20; 7,3.24; 10,14). Ibid. Cuando el autor de la carta a los hebreos llama a Jesús “sacerdote para siempre (Hb 5,6), no ve en este título una metáfora, sino una realidad, ya que el sacerdocio de Cristo ha sustituido definitivamente al sacerdocio del Antiguo Testamento. CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, Op. Cit., p.41. Por ello el sacerdocio de Cristo no necesita de continuación ni de complementación por parte de otros sacerdotes humanos: el es la consumación de todo sacerdocio y con él todo sacerdocio llega a su término. KASPER, Op. Cit., p.378. En efecto, Cristo no creó sacerdotes en el sentido corriente de la palabra; precisamente los abolió. Cristo creó apóstoles, y el sacerdote será ministro en la medida en que es apóstol y deja destruir en él su propia pretensión mediadora y sacerdotal. DURWELL, Francois Xavier. El sacerdote en la Iglesia. En: Selecciones de teología. Barcelona. Vol. 6, No.22 (abril-junio 1967); p.129. GONZALEZ FAUS, José Ignacio. Hombres de la comunidad. Santander: Sal Terrae, 1989. p.27. Para una mayor comprensión de la novedad del sacerdocio de Cristo, Ver: VANHOYE, Albet. Cristo, sumo sacerdote en Heb 2,17-18. En: Selecciones

3.2 Nuevos matices en su concepción dogmática

La razón de ser del presbítero, el Concilio no la hace derivar de una determinada función y capacitación ministerial (LG 28; PO 4-6), sino del envío de Cristo^{**}. En virtud del signo operado por el Espíritu, el sacerdote queda de tal manera “configurado con Cristo sacerdote” que en adelante podrá actuar en nombre del mismo Cristo (PO 1-2). Su ministerio está internamente integrado en el ministerio episcopal, constituyendo con él la realización plena del ministerio apostólico (LG 21)¹³⁷. El carácter específico del sacerdote no lo separa del laico, sino que acentúa la comunión mutua^{138*}.

El presbítero ya no aparece en primera línea como el “hombre de los sacramentos”. Con esta concepción del ministerio eclesial el Concilio ha dado un paso decisivo. Entendida su múltiple labor ministerial desde el punto de vista del envío de Cristo, como su centro y origen, y de la plenitud del ministerio eclesial, vuelve a adquirir el sacerdote una auténtica participación en la realización de la obra salvífica apostólica, pastoral y caritativa en todas sus dimensiones (PO 6, 8, 17)¹³⁹.

“Lo esencial del *sacramento del orden* es que por la imposición de las manos y la oración otorga una asimilación particular a Jesucristo^{**},

de teología. Barcelona. Vol. 9, No. 34 (abril-junio 1970); p.147-160. VANHOYE, Albert. La novedad del sacerdocio de Cristo. En: *Selecciones de teología*. Barcelona. Vol. 38, No.149 (enero-marzo 1999); p.3-9

Es cierto también que el mismo Concilio insiste repetidamente en la existencia del ministerio sacerdotal institucionalizado (LG 18-20, 28; PO 2; CD 1-3). Más aún, a la hora de trazar la línea divisoria entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial, afirma que el primero se diferencia del segundo “en la esencia, y no sólo en el grado” (LG 10). Esta expresión, no cabe duda, está afirmando la prerrogativa de un envío, de una misión, de una función y de unos poderes especiales del ministro fundados en la voluntad de Jesucristo. ROMERA SANZ, Op. Cit., p.117-118. Poderes que el Concilio denominará “potestad espiritual” (PO 2) y que Juan Pablo II los relacionará con el ejercicio de la caridad pastoral. (PDV 21).

¹³⁷

CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, Op. Cit., p.85-86

¹³⁸

DURWELL, Op. Cit., p.132

La distinción que el Señor estableció entre los presbíteros y el resto del Pueblo de Dios lleva consigo la solidaridad. En la mentalidad conciliar es evidente que “la única diferencia estriba en una concentración de la realidad eclesial, en una mayor capacidad social de la gracia, centrada en la persona del clérigo”. Esta mayor capacidad tiene como efecto “una más perfecta asimilación del sacerdote al conjunto del pueblo de Dios”. Ibid

¹³⁹

CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, Op. Cit., p.86

Esta asimilación particular a Jesucristo conferida por el sacramento del orden supone un “carácter” particular. En LG 21 aparece referido a los obispos y en PO

por lo que da un ministerio en orden a dar testimonio público y oficial de Jesucristo en el *servicio de los demás servicios*". Esto no legitima ningún derecho a un poder clerical, pues hablar y actuar en nombre de Jesucristo significa también hacerlo a su modo y con el testimonio de vida. Como representante de Cristo, debe ser asimismo su amigo (Jn 15,15). La amistad con Él es el secreto íntimo del ministerio sacerdotal¹⁴⁰.

El presbítero no es un funcionario, sino un apóstol cuyo ministerio se identifica con la salvación del mundo llevada a cabo por Cristo y en la que él tiene, como apóstol, una auténtica participación¹⁴¹. El Vaticano II insiste en repetidas ocasiones en que la identidad del ministro ordenado ha de ser vivida en *clave existencial del servidor* (LG 18) al modo y manera del Señor Jesús "que no ha venido a ser servido sino a servir" (Mc 10,42). Por ser siervos, su vida no les pertenece: pertenece al Señor, a su Evangelio y a todo hombre de buena voluntad^{142*}.

3.3 Triple despliegue del servicio ministerial

La función única del ministerio se desdobra en numerosas funciones concretas, derivadas éstas de la única misión fundamental: el

2 referido a los presbíteros. El Concilio Vaticano II se esforzó en situar el *carácter sacerdotal* en el marco de una eclesiología y concepción del ministerios nuevos. Enviado por Cristo y continuador de su obra, ejerce su ministerio en virtud de una "unción del Espíritu Santo". Borobio sintetiza las distintas interpretaciones teológicas en torno al carácter: por un lado los que acentúan la ontología del carácter y por otro los que subrayan la funcionalidad del mismo. BOROBIO, Dionisio. Ministerio sacerdotal. Ministerios laicales. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1982. p.234-242. De cualquier manera "no hay que contraponer ontología y función como dos aspectos antitéticos, sino contemplarlos más bien como *complementarios* y recíprocamente relacionados". GARCIA DE LA CUERDA, Op. Cit., p.70. Se puede ampliar este tema en: ESQUERDA BIFET, Juan. El sacerdocio ministerial en el Sínodo. En: Seminarios. Madrid. Vol. 17, No. 45 (septiembre-diciembre 1971); p.536-537

140

KASPER, Ser y misión del sacerdote, Op. Cit., p.246

141

DURWELL, Op. Cit., p.129

142

GARCÍA DE LA CUERDA, Op. Cit., p.71

La entrega sacrificial de Cristo por toda la humanidad ha hecho de sus discípulos servidores de todo ser humano. La diaconía, al estilo de Jesús, supera todas las barreras. **Los presbíteros se hacen servidores de todo hombre, sin importar su credo o condición social, su pertenencia o no a la Iglesia institucional**, ya que "el Espíritu Santo, mediante la unción sacramental del Orden" los ha configurado con un título nuevo y específico a Jesucristo Cabeza y Pastor, animándolos con su caridad pastoral y colocándolos en la Iglesia como servidores autorizados del anuncio del Evangelio *a toda criatura*. (PDV 15)

servicio a la unidad de la Iglesia (o la comunidad). La unidad se realiza concretamente en la unidad de la confesión de la fe, en la unidad de la celebración eucarística (a la que dicen referencia todos los demás sacramentos), y en la unidad a través del servicio mutuo y comunitario del amor. De estas tres maneras de realizarse que tiene la unidad en la Iglesia se deduce que el ministerio sacerdotal se ordena, de manera específica, “al servicio de la palabra, al servicio de los sacramentos, sobre todo la eucaristía, y a la *diakonía* mutua y comunitaria”^{143*}. La Escritura y la tradición demuestran -y el Vaticano II lo ha confirmado de nuevo- que el “sacerdocio” eclesial está caracterizado (de manera esquemática) por estos tres elementos fundamentales¹⁴⁴.

El Nuevo Testamento reconoce en cada comunidad de la Iglesia la existencia de ministros, es decir, personas dotadas de una función especial, para servir a los demás: servicio de la palabra (predicación o enseñanza), servicio de vigilancia y servicio de la presidencia. Es sumamente importante recordar que: 1º. no se trata de poderes sino de servicios, porque se tratan de “*carismas*” que ponen, a quienes los poseen, al servicio de los demás por medio del amor. 2º. el ministerio del Nuevo Testamento no se limita a un modelo único, sino que hay una *diversidad de modelos*, adaptables a las necesidades y circunstancias de las diversas comunidades según sus peculiaridades culturales^{145*}.

¹⁴³ KASPER, Nuevos matices de la concepción dogmática del ministerio sacerdotal, Op. Cit., p.385

Estas tres funciones tradicionales que forman el contenido del ministerio sacerdotal “no son independientes las unas de las otras, no son autónomas y todavía menos dispares. Al tomarlas de una manera independiente se las falsea. DE LUBAC, Henri. El sacerdocio según la escritura y la tradición. En: Seminarios. Madrid. Vol. 18, No. 48 (septiembre-diciembre 1972); p.548. Ellas significan “el despliegue natural del envío de Cristo como salvador escatológico, cuya misión y obra se consuman en su pascua”. CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, Op. Cit., p.25

¹⁴⁴ SCHILLEBEECKX, Eduard. Reflexiones teológicas sobre la crisis actual del sacerdote. En: Seminarios. Madrid. Vol. 17, No. 43 (enero-abril 1971); p.49-50

¹⁴⁵ CASTILLO, José María. Sacerdotes ¿para qué?. En: Sal Terrae. Santander. T. 64 (1976); p.7-8

El pensamiento teológico en torno a las *formas* o *modalidades* concretas del ejercicio del ministerio, ha llevado a la teología contemporánea del ministerio ordenado a una intensa reflexión. Schillebeeckx sostiene que el “tipo” de sacerdote “está determinado por su pertenencia a la Iglesia y al mundo; por las formas históricas concretas gracias a las cuales funciona y se comprende la Iglesia, así como la situación socio-cultural del mundo. No hay una imagen ‘en sí’ del sacerdote”. SCHILLEBEECKX, Op. Cit., p.46. Duquoc afirma que “sus formas históricas son *indeterminadas* o fluidas: pueden inscribirse en figuras y organizaciones diversas”,

Jesucristo es la palabra definitiva de Dios que da sentido a la vida del presbítero; el servicio del sacerdote será, por tanto, en primer lugar *ministerio de la palabra*, tanto en la predicación como en la conversación privada, en la palabra cantada o en la dicha de paso, etc. En todo caso, esta palabra ha de estar centrada siempre en el Evangelio vivo y testimoniado por la Escritura y transmitido por la Tradición¹⁴⁶. El sacerdote mismo debe ser el primero en tener una gran familiaridad personal con la Palabra de Dios, con un corazón dócil y orante, para que engendre dentro de sí una mentalidad nueva: “la mente de Cristo” (1 Cor 2,16), de modo que sus palabras, sus opciones y sus actitudes sean cada vez más una transparencia, un anuncio y un testimonio del Evangelio^{147*}.

“El sacerdote debe ser el primer ‘creyente’ de la Palabra”. El no es el dueño de esta Palabra: es su servidor¹⁴⁸, “que habla por mandato de

puesto que para él “el sacramento del orden pertenece a la estructura de la institución eclesial: simboliza que el don de Dios no procede ni de la comunidad ni de nosotros mismos”. DUQUOC, “Creo en la Iglesia”, Op. Cit., p.57. No es nuestro propósito adentrarnos en este tema tan complejo, que tiene sus matices según cuál sea el punto de partida que se tome para determinar lo instituido por Cristo o por las comunidades apostólicas y post-apostólicas, y lo sujeto a cambio a partir de las necesidades históricas de las comunidades cristianas.

Sí nos parece valioso para nuestra investigación centrar, como lo hace la Pastores dabo vobis, toda la vida del presbítero, toda su existencia ministerial, en la **caridad pastoral**, principio interior que anima y guía su vida espiritual en cuanto configurado con Cristo Cabeza, Pastor y Esposo de la Iglesia (PDV 22-23). Cualquier forma histórica, cualquier tipo o modo que se asuma en el ministerio presbiteral, deberá tener su fuente en la caridad pastoral, don gratuito del Espíritu que lo hace ser con Cristo, “buen Pastor” (Jn 10,11).

¹⁴⁶

¹⁴⁷

KASPER, Ser y misión del sacerdote, Op. Cit., p.246
PDV 26

Existe, por tanto, una especial relación entre oración personal y predicación. Al meditar la Palabra de Dios en la oración personal debe también manifestarse de modo espontáneo la primacía de un testimonio de vida “que permite descubrir el poder del amor de Dios y hace persuasiva la palabra del predicador”. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO. El presbítero, maestro de la palabra, ministro de los sacramentos y guía de la comunidad, ante el tercer milenio. Ciudad del Vaticano: Tipografía vaticana, 1999. p.16. “Resulta claro que el sacerdote no es simplemente un empleado del culto, y que el testimonio que él ha de dar de la palabra salvífica de Dios, visto teológicamente, reclama y marca toda su existencia”. RAHNER, Karl. Punto de partida teológico para determinar la esencia del sacerdocio ministerial. En: Concilium. Estella. Vol. 5, No.43 (marzo 1969); p.444. Se trata, pues, de un proceso de traducción que ha de comenzar por traducir el mensaje cristiano primero a la propia vida, pues predicación significa *contemplata tradere*, es decir, comunicar los frutos de la propia meditación. KASPER, Op. Cit., p.246.

¹⁴⁸

PDV 26

toda la Iglesia y, por tanto, oficialmente, de tal modo que a él le son confiados los más altos grados de intensidad de esta palabra¹⁴⁹. Su servicio reviste una función orientadora con vistas a la unidad de la Iglesia en la predicación y en la confesión de la fe. Por eso le corresponde una función de magisterio distinto específicamente del magisterio de los teólogos: se trata de un ministerio de vigilancia al servicio de la unidad (Hch 20,28; 1 Tim 5,17; 6,3ss 12,20; 2 Tim 1,8.13; 2,14ss; Tit 1,9ss, etc)¹⁵⁰.

La palabra de Dios se manifestó tomando cuerpo en Jesucristo: como palabra de Dios es también el sacramento, es decir, el signo e instrumento corpóreo de Dios en el mundo. Esta palabra de Dios deberá seguir encontrándose en acciones significantes concretas, de tal manera que el servicio por Jesucristo sea asimismo un constante *servicio sacramental*¹⁵¹. En la celebración de los sacramentos y de la Liturgia de las Horas es donde el sacerdote testimonia la unidad profunda entre el ejercicio de su ministerio y su vida espiritual, y es en particular es en la celebración de la Eucaristía donde el presbítero encuentra “el lugar verdaderamente central, tanto de su ministerio como de su vida espiritual¹⁵²”.

Por cierto la Iglesia congregada en la fe se realiza, con su máxima “densidad” y concreción, en la unidad de la celebración eucarística. Esta es, de manera especial, el signo de la unidad (1Cor 10,17). Solo teniendo en cuenta la conexión entre el cuerpo de Cristo que es la Iglesia y el cuerpo del Cristo en la eucaristía se puede evitar que la consagración sacerdotal sucumba al peligro de ser considerada como algo mágico¹⁵³.

¹⁴⁹ RAHNER, Op. Cit., p.444

¹⁵⁰ KASPER, Nuevos matices en la concepción dogmática del ministerio sacerdotal, Op. Cit., p.386

¹⁵¹ KASPER, Ser y misión del sacerdote, Op. Cit., p.247

¹⁵² PDV 26

El Concilio, al describir las funciones sacramentales y especialmente la Eucaristía, dice que en ella está la fuente y la cima de toda la evangelización(PO 5) Une pues perfectamente estas dos funciones, lejos de oponer la una a la otra. DE LUBAC, Op. Cit., p.550-551.De aquí se derivan consecuencias pastorales importantes: la Eucaristía será “un punto de mira” para todo el ejercicio de su ministerio. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, Op. Cit., p.25. El sacerdote, “servidor de los misterios de Dios”, se convierte en el predicador y en el liturgo: el servidor de la Palabra y del sacramento. El anuncio de esta Palabra y la celebración sacramental no son unas actividades sin relación alguna entre sí: están vinculadas estrechamente. SCHILBEECKX, El mundo y la Iglesia, Op. Cit., p.132-133

¹⁵³ KASPER, Nuevos matices en la concepción dogmática del ministerio sacerdotal, Op. Cit., p.386

Servir a Jesucristo implica también, un *ministerio pastoral* en la edificación de la Iglesia y sus comunidades, creando un ambiente de humanidad y fraternidad. Esta función con vistas a la unidad de la comunidad no tiene nada que ver con un ejercicio autoritario del poder. Consiste, por el contrario en descubrir y suscitar carismas, animarlos e integrarlos en la totalidad^{**}. Este ministerio de la dirección de la comunidad significa más que organización y administración: es un servicio espiritual que se ejerce por la palabra, los sacramentos y el testimonio personal^{154*}. Supone el carisma de la dirección responsable (1 Cor 12,28), o sea, el de presidir en la Iglesia (Rm 12,8; 1Tes 5,12; 1 Tim 5,17)^{155**}.

3.4 Los presbíteros en la misión de Cristo y de la Iglesia

No se puede plantear la misión del presbítero sino dentro y a partir de la realidad global de la misión de la Iglesia. La Iglesia es más que los sacerdotes; el modo como se cumple la misión de la Iglesia es más amplio que el modo de las funciones jerárquicas. Por eso, todo planteo sobre un miembro particular de la Iglesia (presbítero, en este caso) y sobre uno de los modos de cumplir su misión (el jerárquico-sacerdotal), ha de ser *precedido y derivado* del planteo sobre la Iglesia como comunidad global^{156*}.

** Este servicio de unidad se conformó ya en tiempo apostólico de diversas maneras. En las comunidades judeocristianas se habla de presbíteros, y en las de origen pagano se menciona a los *episcopoi* y diáconos. Lo importante es señalar que estos títulos no son cúltricos, sino que expresan una función. El título cúltrico de *sacerdos* se aplica ya al obispo en el año 200, pero no se hace así con respecto al presbítero. KASPER, La función del presbítero en la Iglesia, Op. Cit., p.356

154 KASPER, Ser y misión del sacerdote, Op. Cit., p.247. KASPER, Nuevos matices en la concepción dogmática del ministerio sacerdotal, Op. Cit., p.387

*** Exige todo el hombre y un estilo específico de vida, que incluye por una parte cordialidad y falta de pretensiones, apertura y fraternidad, disposición al diálogo, capacidad de meditación y reconciliación; y por otra parte, decisión, claridad sin ambigüedades, alegre optimismo en la responsabilidad y el compromiso, liderazgo. KASPER, Ser y misión del sacerdote, Op. Cit., p.247

155 KASPER, La función del presbítero en la Iglesia, Op. Cit., p.356

** Es importante resaltar que para Kasper esta función carismática de dirección y de unidad, "precede y abarca la distinción de *ordo* y *iurisdictio*, así como la existente entre los tres servicios de profeta, sacerdote y rey". Esto posibilita recuperar una imagen más unitaria e integrada del presbítero. Ibid, p.357. Nos detendremos más detalladamente en esta función específica del presbítero en orden a la unidad, al presentar este carisma personal como un servicio no sólo para la comunidad cristiana sino más allá de las fronteras visibles de la Iglesia.

156 GERA, Lucio. La misión de la Iglesia y del presbítero a la luz de la teología. En: Seminarios. Madrid. Vol. 18, No. 48 (septiembre-diciembre 1992); p.411-445

El Concilio ha cambiado de manera decisiva la teología del ministerio en la Iglesia. Ha tomado como punto de partida para esta teología no la relación “sacerdocio-sacrificio” (tal fue el planteamiento de Trento), sino la relación ministerio-misión (LG 18-20, 28; PO 2 y 7). Esto quiere decir que el ministro de la Iglesia ya no es presentado como el hombre del culto y del altar, sino como el **hombre de la evangelización**¹⁵⁷. Así dadas las cosas, el sacerdocio ministerial no debe ser entendido desde la perspectiva sacral-ritual que dominó la teología desde la edad media, sino desde la perspectiva misional^{**}. Lo que le caracteriza es la misión, y ésta totaliza la existencia del enviado¹⁵⁸. “El sacerdocio no es para quien está investido de él -decía el Papa Pablo VI al conferir la ordenación sacerdotal a un grupo de diáconos en Roma-; está destinado a la Iglesia, a la comunidad, a los hermanos; está destinado al mundo”¹⁵⁹.

“Los presbíteros, como cooperadores que son de los obispos, tienen por deber primero el de anunciar a todos el Evangelio de Dios, de forma que, cumpliendo el mandato del Señor: ‘Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación’ (Mc 16,15), formen y acrecienten el Pueblo de Dios”¹⁶⁰. Evidentemente los ministros ordenados que quiere el Concilio no son los segregados, encum-

De aquí dimana el planteamiento que hemos realizado a lo largo del capítulo primero. Hubiera sido una presentación falaz, carente de todo fundamento teológico, el presentar la misión del presbítero en el mundo si primero no hubiéramos ubicado a la Iglesia y su actitud en el mundo como servidora de la humanidad. Con estos presupuestos estamos en condiciones de avanzar en nuestro tema. La perspectiva será la misma que el Concilio Vaticano II ha querido fijarle a la misión de la Iglesia, y dentro de ella, al ministro ordenado, signo de Cristo Cabeza y Pastor en el mundo secular.

¹⁵⁷ CONGAR, Yves. Los ministerios en la Iglesia. Entrevista con el P.Yves Congar. En: Seminarios. Madrid. Vol. 21, No. 55 (enero-marzo 1975); p.17. CASTILLO, Op. Cit., p.11. ROBLES MUÑOZ, Cristóbal. Sínodo 71. Crisis y esperanzas. En: Seminarios. Madrid. Vol. 17, No. 44 (mayo-agosto 1971); p.203

^{**} Esta nueva orientación también queda manifestada en el rito de ordenación sacerdotal, pues en ella prevalece la dimensión de “destino”, envío o elección para una tarea concreta. MARTÍN VELAZCO, Juan de Dios. Crisis de la condición sacramental del ministerio presbiteral. En: Phase. Barcelona. No. 123 (mayo-junio 1981); p.258

¹⁵⁸ RUBIO MORÁN, Luis. Documento 1: Significación del sacerdocio ministerial. Análisis y sugerencias. En: Seminarios. Madrid. Vol. 17, No. 43 (enero-abril 1971); p.28-29

¹⁵⁹ PABLO VI. Homilía en la Misa de ordenación sacerdotal, el 29/6/75. En: L'Osservatore romano No. 27 (1975); p.11

¹⁶⁰ PO 4

brados, privilegiados, sino los encarnados con el pueblo de Dios: no hay duda de que el modelo de presbítero diseñado y querido por el Vaticano II es el *modelo* secular¹⁶¹.

4. El ámbito secular en la vida y misión del presbítero

4.1 *Introducción. La reflexión sobre la secularidad de los presbíteros debe ser planteada, desde un inicio, a partir del lugar eclesiológico que a ésta le corresponde*^{162*}

La Iglesia misma es secular -decía Pablo VI-, “posee una auténtica dimensión secular, inherente a su naturaleza íntima y a su misión, que hunde su raíz en el misterio del Verbo encarnado”¹⁶³. El horizonte teológico se debe buscar no en la comparación y menos aún en la confrontación entre vocación laical y vocación sacerdotal, sino en aquello que les es común a ambas: la vocación cristiana*; y ésta es participación en la vida de la Iglesia¹⁶⁴. Esta perspectiva es fundamental para la comprensión del sacerdocio ministerial, ya que lo ubica, como a todo bautizado, dentro y al servicio de Cristo y de la Iglesia. Juan Pablo II afirma: “el sustrato fundamental de nuestro sacerdocio es el ‘ser cristiano’; nuestra identidad sacerdotal hunde sus raíces en la identidad cristiana”^{165*}.

¹⁶¹ ESQUIZA, Jesús. Secularización y ministerios en la Iglesia. En: ESQUIZA, Op. Cit. p.336 y 339

¹⁶² LORENZO STRADA, Ángel. La secularidad en la vida y misión del sacerdote. En: Seminarios. Madrid. Vol. 35, No. 112 (abril-junio 1989); p.195

En todo este planteamiento hay una clara base teológica a la cual hemos hecho referencia en el apartado anterior: la razón del ministerio presbiteral es la comunidad eclesial en el mundo; y está claro que es esencial al ministerio sacerdotal la relación con la Iglesia (PDV 12,16, 35, 38, 40, 65, 78). GAMARRA MAYOR, Saturnino. El presbítero en las tensiones del mundo contemporáneo. En: Surge. Vitoria. Vol. 54, No. 576 (julio-agosto 1996); p.289

¹⁶³ PABLO VI. Discurso a los dirigentes y miembros de Institutos seculares, el 2/2/72. En: L'Osservatore romano No. 7 (1972); p.2

Schillebeeckx hace ver como los dos aspectos de la única misión de la Iglesia (el evangelizar y el ser fermento), deben estar presentes en todo miembro de la Iglesia, sea laico o clérigo. SCHILLEBEECKX, Eduard. Definición del laico cristiano. Citado por: LORENZO STRADA, Op. Cit., p.196

¹⁶⁴ LORENZO STRADA, La secularidad en la vida y misión del sacerdote, Op. Cit., p.195-196

¹⁶⁵ JUAN PABLO II. Discurso al clero de Roma, el 2/3/79. En: L'Osservatore romano No. 12 (1979); p.7

4.2 Aspectos centrales de la secularidad del presbítero

La comprensión de esta dimensión viene dada por la visión unitaria e integral que se deriva de lo recientemente bosquejado. El ministro ordenado es un hombre y un cristiano, llamado a realizarse plenamente en el mundo como persona humana y como bautizado. De allí que su vocación cristiana, recibida en el sacramento del bautismo, potencie y ensanche esta natural inserción en el mundo¹⁶⁶. Pablo VI expresaba esta realidad teológica afirmando que **la ordenación sacerdotal** es una nueva especificación sacramental que constituye al presbítero en titular de “determinadas funciones ministeriales en relación con la Eucaristía y el Cuerpo místico de Cristo”, pero de tal manera que **“ha dejado intacta la índole ‘secular’ de la vocación cristiana”**¹⁶⁷.

Al precisar con mayor claridad su pensamiento, Pablo VI coloca en primer lugar lo común al laico y al sacerdote: “De por sí, el sacerdote en cuanto tal, tiene él también, lo mismo que el laico cristiano, una relación esencial con el mundo, que debe realizar ejemplarmente en la propia vida para responder a la propia vocación, en virtud de la cual es enviado al mundo como Cristo lo fue por el Padre (Jn 20,21)”. En segundo lugar destaca “la especificación” o el “carisma propio” de lo sacerdotal ministerial a la luz del decreto *Presbiterorum Ordinis*: “Pero en cuanto sacerdote asume una responsabilidad específicamente sacerdotal en orden a la justa conformación del orden temporal...mediante su ‘rol’ de educador en la fe (PO 6)”^{168*}.

* Una fuerte significación contienen las palabras empleadas por el Papa: “sustrato”, “hundir” “ las raíces” hablan de algo que soporta existencialmente y que sostiene, de suelo donde apoyarse y donde nutrirse, de lugar de arraigo vital, de aquello donde se obtiene lo necesario para subsistir y crecer. LORENZO STRADA, Op. Cit., p.197

¹⁶⁶ Ibid, p.198

¹⁶⁷ PABLO VI. Discurso a los dirigentes de los Institutos seculares, el 20/9/72. En: L'Osservatore romano No. 40 (1972); p.11

¹⁶⁸ PABLO VI. Discurso a los dirigentes y miembros de Institutos seculares, el 2/2/72. En: L'Osservatore romano No. 40 (1972); p.11

* Es importante destacar que si bien el Papa Pablo VI se está dirigiendo en este mensaje a los Institutos seculares, se refiere aquí al ministerio sacerdotal como tal, sin ninguna especificación particular (presbítero diocesano, presbítero religioso, presbítero miembro de un Instituto secular, etc). LORENZO STRADA, La secularidad en la vida y la misión del sacerdote, Op. Cit., p.199

En síntesis, en el ministro ordenado debe armonizarse y desarrollarse en plenitud la vocación humana, la cristiana y la sacerdotal. Cada una de ellas posee dimensiones que le son propias¹⁶⁹. Todas las realidades no constituyen algo extraño para el sacerdote, por el contrario, es persona humana y ciudadano de este mundo: *nada de lo humano le puede ser ajeno*, y si libremente renuncia a algunas manifestaciones de lo humano no es por desprecio o indiferencia sino por integración en un valor superior y por la especificidad de su vocación al servicio del mundo¹⁷⁰.

4.3 La posición del ministro ordenado en el mundo contemporáneo

En todos los encuentros de reflexión sobre el ministerio sacerdotal aflora normalmente el tema de *la secularidad*. “Cuanto más se acentúa la sacramentalidad del presbítero, más se insiste en la secularidad; y cuanto más se trata la posición del presbítero en el mundo, más urgente aparece el estudio de la naturaleza de su secularidad”¹⁷¹. En orden a facilitar una presentación sistemática de este ámbito esencial en la vida del presbítero se han señalado algunos aspectos significativos:

- La secularidad es la marca de todo hombre y de todo presbítero. Se hace necesario, por tanto, fomentar la empatía con este mundo.
- La secularidad es la identidad de todo presbítero: todo presbítero es secular porque su razón de ser es la comunidad en el mundo.
- Es urgente plantear la identidad del presbítero definida por la secularidad (ésta no lleva a la identidad del ministro ordenado a diluirse sino a definirse). El “saber estar” en el mundo condiciona poderosamente su ser y su quehacer.
- Debe subrayarse que la secularidad le viene dada al presbítero desde su misión evangelizadora en una comunidad misionera.

¹⁶⁹ Ibid, p.200

¹⁷⁰ SÍNODO DE LOS OBISPOS DE 1971. Documento final sobre el sacerdocio ministerial. En: L'OSSERVATORE ROMANO No. 50 (1971). Ver también: DP 526-527

¹⁷¹ GAMARRA MAYOR, Saturnino. El presbítero en las tensiones del mundo contemporáneo. En: Surge: Vitoria. Vol. 54, No.576 (julio-agosto 1996); p.290

- El ágape divino no admite límites ni para el cristiano ni para el sacerdote. Este amor que “excede fronteras institucionales” genera un estilo “secular” de espiritualidad¹⁷²

El cristiano – laico o presbítero – vive todo el espesor propio del mundo como historia profana y descubre en él la dimensión más profunda de la misteriosa acción de la gracia, transformando esa historia profana en historia de la salvación. “El sacerdote, cristiano miembro de Cristo y de la Iglesia, está en el mundo, forma parte de él, camina junto con él, lo construye cotidianamente y lo vivencia como lugar de encuentro con el Dios de la vida y de la historia”¹⁷³.

Porque el presbítero experimenta a Jesucristo como el centro de su experiencia fundante, su presencia en los ámbitos seculares es constructora del Reino: **nunca será eficaz la relación del sacerdote con el mundo sin la cualificada relación con Jesucristo** (Jn 15,5)*. En la exhortación PDV, Cristo, Cabeza, Pastor, Siervo y Esposo es el punto de referencia obligado para el presbítero¹⁷⁴. La postmodernidad con toda razón podrá pedirle todo tipo de cambios al ministro ordenado para que éste se haga más cercano al mundo, pero el presbítero no podrá dejar de ser un hombre de Dios¹⁷⁵, un hombre enamorado de Jesucristo y de su Evangelio, un hombre “dócil al impulso e inspiración del Espíritu Santo”¹⁷⁶. En el mundo y en su prójimo encontrará el presbítero a Dios, no anónimo sino con el rostro de Cristo. “Y cuanto más atareado esté en su entrega al mundo, tanto más habrá de reconocer la necesidad de un ritmo que deje lugar a la expresa atención a Cristo y al Padre en la oración y culto”¹⁷⁷. La celebración diaria de la eucaristía, centro y raíz de toda la actividad del presbítero, no sólo

¹⁷² Ibid, p.290-291

¹⁷³ LORENZO STRADA, La secularidad en la vida y misión del sacerdote, Op. Cit., p.206-207

* En efecto, “para desarrollar un ministerio pastoral fructuoso, el sacerdote necesita tener una sintonía particular y profunda con Cristo, el Buen Pastor, el único protagonista principal de cada acción pastoral” (DMVP 38). Será igualmente fundamental para el ejercicio del ministerio vivido en el Espíritu “que el sacerdote renueve continuamente y profundice cada vez más la conciencia de ser ministro de Jesucristo” (PDV 25)

¹⁷⁴ GAMARRA MAYOR, El presbítero en las tensiones del mundo contemporáneo, Op. Cit., p.288-289

¹⁷⁵ GAMARRA MAYOR, Op. Cit., p.289

¹⁷⁶ PDV 25

¹⁷⁷ VAN RIJEN, Op. Cit., p.298

renovará con vigor su trato con el Señor sino que será además la fuente y el sostén de su ministerio en el mundo¹⁷⁸.

4.4 Eucaristía y mundo secular*

La reinterpretación del ministerio desde la perspectiva de la misión, tal como lo presenta el Concilio, no se opone a la dimensión sacerdotal del mismo ni a la legitimidad del culto cristiano. El ministerio sacerdotal debe ser entendido desde su realización en Cristo, que lo realiza no por el ofrecimiento de ritos o víctimas, algo exterior a él mismo, sino por la asunción de su propia existencia en la obediencia al Padre y en su entrega personal hasta la muerte en el amor a los hombres¹⁷⁹.

La muerte histórica de Jesús se produce porque en definitiva se insertó plenamente en el mundo**; su muerte es el resultado de un conflicto terrestre entre los jefes de su pueblo y él mismo. La muerte de Cristo es una entrega, es una ofrenda total a los hombres, es **una zambullida de la persona de Cristo en la vida del mundo**, en servicio del mundo¹⁸⁰*. Por eso el Decreto conciliar sobre el Ministerio de los

¹⁷⁸

DMVP 39, 42; PDV 43

Adrede hemos ubicado este punto en el apartado correspondiente al *ámbito secular en la vida y misión del presbítero*. Buscamos con ello "despegarnos" de la persistente tendencia aun dualismo en la vida y misión del presbítero diocesano. KLOPPENBURG, Boaventura. Salvación cristiana y progreso humano temporal. Paulinas: Bogotá, 1978. p.11. Suele afirmarse todavía en el ámbito eclesial: O se es "hombre del Espíritu" o se es "hombre del mundo". ¿Acaso Cristo estuvo dividido? ¿No vivió como "hijo del carpintero" y en total obediencia a la Voluntad de su Padre? (Mc 6,3). Los documentos conciliares nos permiten tener una visión unitaria entre las acciones sagradas que cada día realiza el ministro ordenado y el resto de su existencia (PO 12). A la luz del Vaticano II, estamos en buen camino para superar la persistente tentación en este ámbito.

¹⁷⁹

RUBIO MORAN, Op. Cit., p.31

"Jesús no dio su vida en una celebración litúrgica; fue fiel a Dios y a los hombres en un conflicto aparentemente secular, teñido de religiosidad, dando así la propia vida por los suyos en una convergencia de circunstancias temporales. El Calvario no es una liturgia religiosa, sino un pedazo de la vida de Jesús, vivida por El como culto". Aquí está nuestra redención. No hemos sido redimidos por un servicio especial de culto litúrgico sino por un acto de la vida humana de Jesús situada en la historia y en el mundo, por un acto ubicado secularmente". SCHILLEBEECKX, Dios futuro del hombre, Op. Cit., p.107

¹⁸⁰

SCHILLEBEECKX, Reflexiones sobre la imagen conciliar del hombre y del mundo, Op. Cit., p. 40

Un "camino nuevo y vivo" existe ahora para la comunicación entre los hombres y Dios (Hb 10,20). Este camino es Cristo mismo sacerdote perfecto, que en la

presbíteros enseña que así como el acto supremo de Jesucristo en favor de los hombres fue la oblación de su propia vida, así también los presbíteros “son invitados y conducidos a ofrecerse a sí mismos, sus trabajos y todas sus cosas con Él mismo” (PO 5). “De hecho, existe una íntima unión entre la primacía de la Eucaristía, la caridad pastoral y la unidad de vida del presbítero”¹⁸¹. “El sacerdote tiene que insertarse personalmente en la corriente de gracia que emana del altar”¹⁸² pues la vida sacramental del ministro de los sacramentos es el corazón de su actividad pastoral. La misión de Cristo era sacramental por naturaleza: trasposición en los actos humanos de lo que veía, experimentaba y amaba junto al Padre¹⁸³.

“Si el presbítero presta a Cristo”, único Sumo y Eterno Sacerdote, “la inteligencia, la voluntad, la voz y las manos para que mediante su propio ministerio pueda ofrecer al Padre el sacrificio sacramental de la redención, él deberá hacer suyas las disposiciones del Maestro y como Él, vivir como *don* para sus hermanos. Consecuentemente deberá aprender a unirse íntimamente a la ofrenda, poniendo sobre el altar del sacrificio la vida entera como un signo claro del amor gratuito y providente de Dios”¹⁸⁴. Las múltiples y diversas actividades del sacerdote quedarán fortalecidas por el principio unificador de la *caridad pastoral*, don del Espíritu que fluye del sacrificio eucarístico¹⁸⁵.

La Eucaristía lanza al presbítero al mundo, no lo aísla del mundo sino que lo hace adentrarse en él para prolongar el sacrificio eucarístico. “La gracia y la caridad del altar se difunden, de este modo, al ambón, al confesonario, al archivo parroquial, la escuela, a las actividades juveniles, a las casas y a las calles...allí donde el sacerdote tiene la posibilidad de cumplir su tarea de pastor”¹⁸⁶. Es su Misa la que se extiende, es su unión espiritual con Cristo Sacerdote y Hostia que lo lleva a ser -como

Eucaristía pone a nuestra disposición sus estupendas capacidades de relaciones (“fiel” en relación a Dios, y “misericordioso” en cuanto a que comprende y ayuda a los hombres -Hb 2,17-), adquiridas a alto precio para que podamos propagar en el mundo la comunión en el amor. VANHOYE, La novedad del sacerdote de Cristo, Op. Cit., p.9

181

DMVP 48

182

SCHILLEBEECKX, El mundo y la Iglesia, Op. Cit., p.142

183

Ibid

184

CONGREGACION PARA EL CLERO, Op. Cit., No. 48

185

PDV 23

186

JUAN PABLO II. Audiencia del 7/7/93. En: L'Osservatore romano No. 28 (1993); p.3

decía san Ignacio de Antioquia- “trigo de Dios para que sea hallado pan puro de Cristo, para el bien de los hermanos”¹⁸⁷.

Las cartas paulinas atestiguan el sentido de este apostolado en el mundo no sólo a partir del “carácter especial y único del envío y de los poderes de Cristo”, sino también a partir de “su configuración con la singularidad del sacerdocio de Cristo”. Pablo entiende expresamente su ministerio como ministerio sacerdotal; su predicación del evangelio es una liturgia sacrificial público-ministerial en favor del mundo entero (Rm 15,15) pues mediante el servicio del evangelio se actualiza entre los hombres el sacrificio de Cristo en la forma de la palabra.¹⁸⁸.

Como lo fue para San Pablo, la vida en el mundo y junto al mundo en compañía de sus semejantes ha de ser también para el ministro ordenado un “sacrificio espiritual”. Efectivamente, en virtud del sacrificio que Jesús hizo en su vida, la vida secular de todo creyente, y en particular del presbítero, puede convertirse en un acto de culto¹⁸⁹. El mismo Espíritu, que transforma el pan y el vino, transforma también a los discípulos para que sean signo e instrumento de la acción de Jesús a favor del hombre, de la sociedad humana¹⁹⁰. Juan Pablo II expresa que “la Eucaristía lleva consigo el signo del servicio”¹⁹¹: su celebración litúrgica es entonces la participación de todo cristiano (y por ende, también del presbítero) en la entrega radical de Jesús en bien de la humanidad^{192*}.

La relación entre Eucaristía y mundo quedan profundamente entrelazadas. Por un lado, la oración, la liturgia y la vida eclesial son

¹⁸⁷ CONGREGACIÓN PARA EL CLERO. El presbítero, maestro de la palabra, ministro de los sacramentos y guía de la comunidad, ante el tercer milenio cristiano, Op. Cit., p.41

¹⁸⁸ CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, Op. Cit., p.43-44

¹⁸⁹ SCHILLEBEECKX, Dios, futuro del hombre, Op. Cit., p.107

¹⁹⁰ BRAVO TISNER, Antonio. Ministerio y secularidad. En: Seminarios. Madrid. No. 157 (julio-agosto 2000); p.336

¹⁹¹ JUAN PABLO II, Carta a los sacerdotes con ocasión del Jueves Santo de 1989. El sacerdote es un sacramento “social”. En: Ecclesia. Madrid. No.2418 (1989)

¹⁹² SCHILLEBEECKX, Reflexiones sobre la imagen conciliar del hombre y del mundo, Op. Cit., p.40

Esta es la intuición de la Constitución *Gaudium et Spes* cuando en su capítulo central (GS 38) presenta la Eucaristía como “prenda de una esperanza y alimento para el camino”, camino que se concreta en el esfuerzo desplegado por los cristianos para la edificación de una sociedad más fraterna. Ibid

en su conjunto sumamente significativas y para un sacerdote son imprescindibles¹⁹³ ya que “un sacerdote vale lo que vale su vida eucarística sobre todo su Misa. Misa sin amor, sacerdocio estéril”¹⁹⁴. Pero no se debe olvidar por otro lado que estas acciones litúrgicas orientan a todo bautizado hacia la historia secular como el espacio en el que Dios está viniendo al hombre^{195**}. Una liturgia que hablara únicamente del más allá y olvidase la historia concreta del mundo sería una liturgia que ha olvidado el lavatorio joánico de los pies.

No queda ninguna duda que **la actividad secular es parte integrante del sacrificio eucarístico**. Más aún: “así como lo fue para Jesús, así también para el cristiano el *sacrificio espiritual* de la vida diaria en el mundo en comunión con sus semejantes es precisamente el sacrificio que interesa”¹⁹⁶.

4.5 Tensión escatológica: estar en el mundo y no ser del mundo***

“Tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo único (...) para que se salve por medio de Él” (Jn 3,16-17). El mundo es el lugar de la misión de Jesús. Por su Encarnación, el mundo es la concreción del encuentro del don divino con el hombre real, encuentro que

193 SCHILLEBEECKX, Dios, futuro del hombre, Op. Cit., p.91

194 JUAN PABLO II. Alocución a los sacerdotes, en Santiago de Chile, el 1/4/87. En: L'Osservatore romano No. 12 (1987); p.5

195 SCHILLEBEECKX, Op. Cit., p.91

El Concilio Vaticano II ha sido claro al afirmar que “el divorcio entre la fe y la vida diaria de muchos debe ser considerado como uno de los más graves errores de nuestra época” (GS 43).

196 SCHILLEBEECKX, Ibid, p.122-124

Al realizar una presentación sistemática de la secularidad (punto 2.4.3) del ministro ordenado en el mundo contemporáneo, hemos identificado como uno de los rasgos que condicionan su ser y su quehacer el “**saber estar en el mundo**”. Creemos, con muchos otros autores (Castillo, Esquerda Bifet, González Ruiz, Gera, entre otros) que la crisis de identidad que se dio en la década posterior a la clausura del Concilio se debió precisamente a esta dificultad de inserción en la nueva sociedad que nacía a merced de los movimientos sociales y de liberación de la década del '60. A la Iglesia le costó adecuarse a los tiempos nuevos y poner en práctica el espíritu con el que fueron elaborados los textos conciliares. El presbítero, como miembro del Pueblo de Dios, no estuvo exento de esta dificultad de adaptación en el contexto de su nueva manera de situarse en el mundo.

quiere decir salvación, divinización. Es en este mundo donde se llena de realismo la espiritualidad del presbítero diocesano¹⁹⁷.

Los presbíteros -enseña el Concilio- “por su propio ministerio están obligados...a no configurarse a este siglo; pero al mismo tiempo están obligados a vivir entre los hombres...No podrían ser ministros de Cristo si no fueran testigos y dispensadores de una vida distinta de la terrena, ni podrían tampoco servir a los hombres si permanecieran ajenos a la vida y condiciones de los mismos” (PO 3). El ministro de Jesucristo, siguiendo los pasos de su Maestro, ha de seguir la dinámica de la encarnación y en la gratuidad de la misión, ha de hacerse todo para todos (1 Cor 9,19) para ganar a los más posibles¹⁹⁸.

Tomando como punto de referencia la Carta a los Hebreos (Hb 5,1) el texto conciliar señala que la identidad de los presbíteros se configura también a partir de su vocación de ser “hermano entre los hermanos”: “Los presbíteros del Nuevo Testamento, por su vocación y ordenación, son realidad segregados, en cierto modo, en el seno del Pueblo de Dios; pero no para estar separados ni del pueblo mismo ni de hombre alguno, sino para consagrarse totalmente a la obra para la que el Señor los llama” (PO 3). El Concilio logra armonizar lo incom-

Nos parece que, así como la fidelidad a Jesucristo y al Espíritu que habla a la Iglesia (Ap 2,7) permitió superar esa crisis y posteriormente clarificar la naturaleza y misión del sacerdocio secular (fundamentalmente con la promulgación de la *Pastores davo vobis*), hoy también creemos que sólo si el presbítero *fija la mirada en Jesús* (Hb 12,2) y al mismo tiempo es *fiel a las aspiraciones de los hombres*, el sacerdote podrá remar sin temores mar adentro de la profanidad. JUAN PABLO II. Carta apostólica Novo Millenio Ineunte. Bogotá: Paulinas, 2001. No. 1-3. Podrá ubicarse en el mundo “sin ser del mundo y sin tener el mundo como ejemplo, pero sin embargo viviendo en el mundo (PO 3, 7; Jn 17,14-16) como testigo y dispensador de otra vida distinta de esta vida terrena”. SINODO DE LOS OBISPOS DE 1971, Op. Cit. Podrá estar abierto a los nuevos signos de los tiempos viviendo en actitud de alerta y disponibilidad permanente, porque el Espíritu no cesará de invitarlo a avanzar en el sentido de la historia de la salvación, con un discernimiento auténtico de la voluntad de Dios”. Es cierto que la perspectiva Iglesia-mundo implica una tensión que se refleja sobre el pastor; pero la confianza puesta en el Espíritu le permitirá superar la tentación de encerrar el proyecto de una espiritualidad secular dentro de una forma única y rígida, para dejar que se mueva, por el contrario, con una agilidad de forma dinámica y abierta. VALERA SÁNCHEZ, Fernando. Espiritualidad secular del presbítero diocesano. Madrid: Sociedad de educación Atenas, 1997. p.101-102. PELLITERO, Ramiro. Sacerdotes seculares, hoy. Madrid: Ediciones Palabra, 1997. p.58-59

¹⁹⁷

Ibid

¹⁹⁸

BRAVO TISNER, Op. Cit., p.340

patible: la categoría de consagración, que supone segregación para el templo, y la categoría de misión, que conlleva la relación con todos, la apertura a Dios en los hombres y a los hombres en Dios¹⁹⁹.

Se trata de unificar en la persona del presbítero ambas categorías, a tal punto que el pastor llegue a ser al mismo tiempo un hombre “segregado” pero “no separado” del resto de los ciudadanos, de forma que no pueda permanecer extraño a la vida y a las condiciones de aquellos con quienes convive²⁰⁰. Cuando los padres conciliares hablan de este *estar segregado*, no se están refiriendo a una segregación sociológica sino teológica²⁰¹. Se trata de una distinción, esto es, de un compromiso más hondo con la causa del Evangelio²⁰². En efecto, una renuncia ascética quiere segregación; la renuncia profética exige, sí, la segregación para el evangelio, pero se trata de una segregación que toca el ser íntimo del ministro ordenado, su orientación existencial profunda, no a su orden sociológico²⁰³ *.

El presbítero, servidor del mundo, tiene que **adentrarse evangélicamente** en la realidad donde ejerce su ministerio pastoral. Tiene que estudiarla desde dentro, tiene que descubrir su sentido y sus valores, y tiene que evitar por todos los medios promover los enseñanzas del Reino huyendo del mundo de los hombres. Si su vocación, como dice la Carta a los Hebreos, es la de ser elegido de entre los hombres, es elegido y separado para favorecer más a sus hermanos los hombres²⁰⁴.

Pablo VI expresaba esta misma idea en la homilía de una ordenación sacerdotal: “El sacerdocio es esencialmente social...Cada uno

¹⁹⁹ ESQUIZA, Secularización y ministerios en la Iglesia, Op. Cit., p.337-338

²⁰⁰ Ibid, p.338

²⁰¹ GARCIA VELAZCO, Julio. La vocación en la Iglesia. En: Seminarios. Madrid. Vol. 16, No. 40 (enero-abril 1970); p.101

²⁰² ESQUIZA, Op. Cit., p.338

²⁰³ BALDUCCI, Ernesto. Segregado para el evangelio. En: Seminarios. Madrid. Vol. 17, No. 43 (enero-abril 1971); p.90

El término *consagración* puede significar sacralización de personas, pero puede significar también dedicación plena de esas personas a un proyecto importante: en este caso, a la promoción del Reino de Dios. Ésta es la acepción escogida por el Concilio. ESQUIZA, Op. Cit., p.338

²⁰⁴ VELA, Luis. Iglesia y mundo (II). En: Sal Terrae. Santander. T. 59, No. 4 (abril 1971); p.281

de vosotros deberá repetirse a sí mismo: yo estoy destinado al servicio de la Iglesia, al servicio del pueblo". Y más adelante agregaba: "Si hay un servicio que exija la inmersión de quien lo ejerce en la experiencia multiforme y tumultosa de la sociedad, más aún que la del maestro, que la del médico, que la del hombre político, es el servicio del ministerio sacerdotal. 'Vosotros sois, os dice el Señor, la sal de la tierra, vosotros sois la luz del mundo' (Mt 5,13-15)"²⁰⁵.

4.6 Misión del presbítero "ad extra" de los límites institucionales de la Iglesia

Tal es la misión del ministro ordenado; estar en el mundo de los hombres, sus hermanos, pero sembrando los valores del Reino. Sólo amando el mundo de los hombres, la *realidad profana*, secular, a ejemplo de Cristo, y sintiendo pasión por la Buena Noticia de la cual es heraldo, su presencia secular será eficaz y la sacramentalidad de la que es portador será significativa.

"Sólo establece comunicación entre ambos lados de la frontera quien está sólidamente arraigado en cada uno de ellos. Sólidamente arraigado en el amor de Dios hasta el punto que se desborda como amor a su creación"²⁰⁶. Para San Pablo es evidente que la conciencia de su vivir en Cristo está estrechamente vinculada a su misión apostólica (2 Co 4,10). En el mismo Jesús hombre, ser enviado al mundo y estar presente en Dios son realidades simultáneas: para Cristo, su presencia en el Padre, su "estar con él" y "ser enviado por él" (Mc 3,14), son dos aspectos simultáneos de la misión apostólica²⁰⁷. Toda la actividad sacerdotal, si quiere ser vehículo de salvación para el mundo actual, ha de rodearse de una profunda humanidad en su desarrollo. Humanidad y divinización se encuentran, la una exige la otra²⁰⁸.

²⁰⁵ PABLO VI, Homilía en la Misa de ordenación sacerdotal, el 29/6/75., Op. Cit., p.11

²⁰⁶ AGUIRRE, Rafael. Pasión por Dios, pasión por el mundo. La vida cristiana en la frontera. En: Sal Terrae. Santander5. No.7/8 (julio-agosto 1991); p. 529

²⁰⁷ DURWELL, El sacerdote en la Iglesia, Op. Cit., p.130

²⁰⁸ SÁNCHEZ, Manuel Francisco. El sacerdote en la actual coyuntura eclesial. En: Sal Terrae. Santander. Vol. 56, No. 8-9 (agosto-septiembre 1968); p.574

El presbítero diocesano del nuevo milenio debe ser abierto y un **hombre de relaciones**, es decir, inserto de tal manera en la realidad secular que lo lleve a estar acostumbrado a relacionarse con todos los hombres. Como subraya el Concilio: “el don espiritual que los presbíteros recibieron en la ordenación no los prepara a una misión limitada y restringida, sino a la misión universal y amplísima de salvación hasta los confines del mundo” (PO 10). “Precisamente, porque dentro de la Iglesia es el hombre de la comunión, el presbítero debe ser, en su relación con todos los hombres, el hombre de la misión y del diálogo...Está llamado a establecer con todos los hombres relaciones de fraternidad, de servicio, de búsqueda común de la verdad, de promoción de la justicia y la paz”: con las otras Iglesias, con las otras religiones y con todos los hombres de buena voluntad (PDV 18)*.

El servicio de la Iglesia desborda en servicio del mundo. Animada por el dinamismo del Verbo encarnado, la Iglesia asume la historia del mundo, sin juzgarla ni condenarla sino con solidaridad profética, para llevarla a su plenitud²⁰⁹. De la misma manera el presbítero diocesano, inserto en el misterio de la Iglesia, debe propiciar una palabra de aliento a toda iniciativa loable que surja de cualquier persona de buena voluntad. Si algo puede pedir la Iglesia a sus sacerdotes es **que su presencia vaya con los signos de los tiempos**. Y nadie duda que los signos de los tiempos actuales están muy cerca de todo lo que es humano. Un sacerdocio, ajeno a esta característica, sería un sacerdocio inoportuno para el mundo de hoy²¹⁰.

²⁰⁹ BRAVO TISNER, Op. Cit., p.337

²¹⁰ SÁNCHEZ, Manuel Francisco. Op. Cit., p.574

Nos parece de gran importancia esta característica del **presbítero diocesano** como **hombre de fe capaz de percibir los signos del paso de Dios en la vida de los hombres**. A lo largo de todo nuestro primer capítulo hemos resaltado la importancia de la sacramentalidad de la Iglesia para acompañar y llevar a plenitud los valores (semillas del Verbo) presentes en la humanidad. El ministro ordenado “señal del amor de Cristo a los hombres” y “amor que une a las gentes de este mundo” -como lo definiera Pablo VI en su visita a Bogotá- al igual que la Iglesia, está llamado a “hacer fructificar la semilla de vida que desde la muerte y resurrección de Jesús anida en todo hombre”. CHIESA, Op. Cit., p.124. Su misión como hombre de Comunión excede los límites de la visibilidad de la Iglesia. Toda iniciativa que permita a los seres humanos unirse con un objetivo común de promoción y dignificación del hombre (provengan de centros barriales, organizaciones no gubernamentales, grupos de voluntariado, centros comunitarios, etc) deberán encontrar en los párrocos, capellanes, vicarios, y en el mismo obispo, sus primeros colaboradores. “Examinadlo todo y quedaos con lo bueno”, exhortaba Pablo a los cristianos de Tesalónica (1 Tes 5,21).

“La vida espiritual de los seres humanos no ha muerto”, constataba en una de sus recientes reuniones la Congregación general de los jesuitas; “simplemente se desarrolla fuera de la Iglesia [visible]”. Y habría que añadir, en algunos casos: y fuera de la religión^{211*}. **El puesto cristiano más urgente está hoy, quizá, en las fronteras de la Iglesia y del mundo**, allí donde se da el contacto, el choque y la irrupción de Dios y de la historia²¹².

“No basta con bautizar a los individuos; además hay que bautizar a los ambientes”²¹³. Perder el miedo a la sociedad, al mundo, inculturizarse para cristianizar, es la necesidad histórica de nuestra Iglesia post-vaticana que duda entre la “vuelta al ghetto” o el riesgo de una confrontación con la sociedad y cultura actuales²¹⁴. Entrar en un diálogo con el mundo es, sin lugar a dudas, abandonar la cómoda y tibia atmósfera de la cristiandad cerrada sobre sí misma. Y esta confrontación suscita el miedo al riesgo, pero no se puede entrar en diálogo con la ventaja de interrogar sin ser interrogado²¹⁵.

Creemos que en la “apremiante necesidad de encontrar un *modo* de ejercitar el ministerio sacerdotal que esté realmente en consonancia con la situación actual”, según nos pide la Congregación para el clero, este estilo **de pastor “ad gentes” de las fronteras visibles de la Iglesia** responde a las exigencias actuales de la nueva evangelización, y puede constituirse en una *modalidad* válida del ejercicio ministerial. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, El presbítero, maestro de la palabra, ministro de los sacramentos y guía de la comunidad, ante el tercer milenio cristiano, Op. Cit., p.9

Nada que dignifique al hombre debe ser ajeno a su ministerio, ya que “todo hombre que asume su responsabilidad adulta en la historia está tallando progresivamente, lo sepa o no, de un modo misterioso en esa piedra humana el rostro de Cristo resucitado”. GARCIA VELAZCO, Op. Cit., p.95. Los distintos grupos humanos que poseen, en diverso grado, determinados “bienes” -los que constituyen “la Iglesia anónima”, según hemos afirmado en la primera parte de esta obra- anhelan por la fuerza del Espíritu Santo que vive en ellos la plenitud de la vida en Cristo. Será la sacramentalidad del presbítero, junto con todo el resto del pueblo de Dios, quienes ayudarán a que esta plenitud de vida se haga realidad.

²¹¹ RONDET, Michel. Espiritualidad fuera de las fronteras. En: Selecciones de teología. Barcelona. Vol 36, No 143 (julio-septiembre 1997); p.200

En los últimos siglos -afirma Schillebeeckx- la mayor parte de las iniciativas para asegurar un mejor porvenir a todos los hombres se han tomado al margen de la influencia de la Iglesia. SCHILLEBEECKX, Dios, futuro del hombre, Op. Cit., p.215

²¹² AGUIRRE, Op. Cit., p. 530

²¹³ CASTILLO, Cristianos sin cristiandad, Op. Cit. p.90

²¹⁴ ESTRADA, Juan. Las comunidades cristianas. Estrategia y ambigüedad. En: Misión abierta. Vol. 73, 2 (1980); p.77

²¹⁵ TAMAYO, Francisco. El miedo a la libertad. En: Seminarios. Madrid. Vol. 17, No. 43 (enero-abril 1971); p.101

El “ministerio del Espíritu” dispone al ordenado para la misión, para insertarlo peculiarmente en el mundo. El Espíritu invita al ministro a traspasar los umbrales del templo para ejercerlo en los caminos, encrucijadas y ciudades. “Lo sitúa existencialmente en la línea fronteriza de la Iglesia visible y el mundo, velando por los hermanos y atento a los que están llamados a serlo^{216*}. Esta manera de estar en el mundo, lejos de “mundanizar” el ministerio le confiere su propio estilo secular. Y ya que el campo en que se desarrolla la actividad de los sacerdotes es inmenso, “conviene que coloquen como centro de su actividad lo que es esencial en su ministerio: dejarse configurar con Cristo Cabeza y Pastor, fuente de la caridad pastoral, ofreciéndose a sí mismos cada día con Cristo en la Eucaristía”, para ayudar a los fieles [y a los que son llevados por la acción del Espíritu fuera de la visibilidad histórica de la Iglesia] a que tengan un encuentro personal y comunitario con Jesucristo vivo”²¹⁷.

Impulsado por una pasión evangelizadora, el Espíritu inserta al presbítero en el ámbito que le es propio por voluntad y mandato del Señor: **en medio del mundo y al servicio de los hombres**²¹⁸.

²¹⁶ GARCIA DE LA CUERDA, Op. Cit., p.75

Muchas veces, incluso antes de la intervención de la teología y de la sociología, el *carisma* y la *creatividad* de algunos sacerdotes más sensibilizados a las necesidades de la Iglesia y del mundo les empuja a tomar iniciativas que crean de hecho un nuevo tipo de sacerdote. Demuestra la historia, y la experiencia de sacerdotes obreros lo ha comprobado que las renovaciones no nacen habitualmente en los despachos de los teólogos ni de los sociólogos, ni en las administraciones diocesanas. Generalmente la práctica va por delante y las teorías científicas vienen a continuación. Esto evidentemente entraña peligros, pero se trata de un “riesgo hermoso”, de un *kalos kindyos*. SCHILLEBEECKX, Reflexiones sobre la crisis actual del sacerdote, Op. Cit., p.51

²¹⁷ JUAN PABLO II. Exhortación apostólica postsinodal Ecclesia in América. Bogotá: Paulinas, 1999. No. 39

²¹⁸ GARCIA DE LA CUERDA, Op. Cit., p. 75