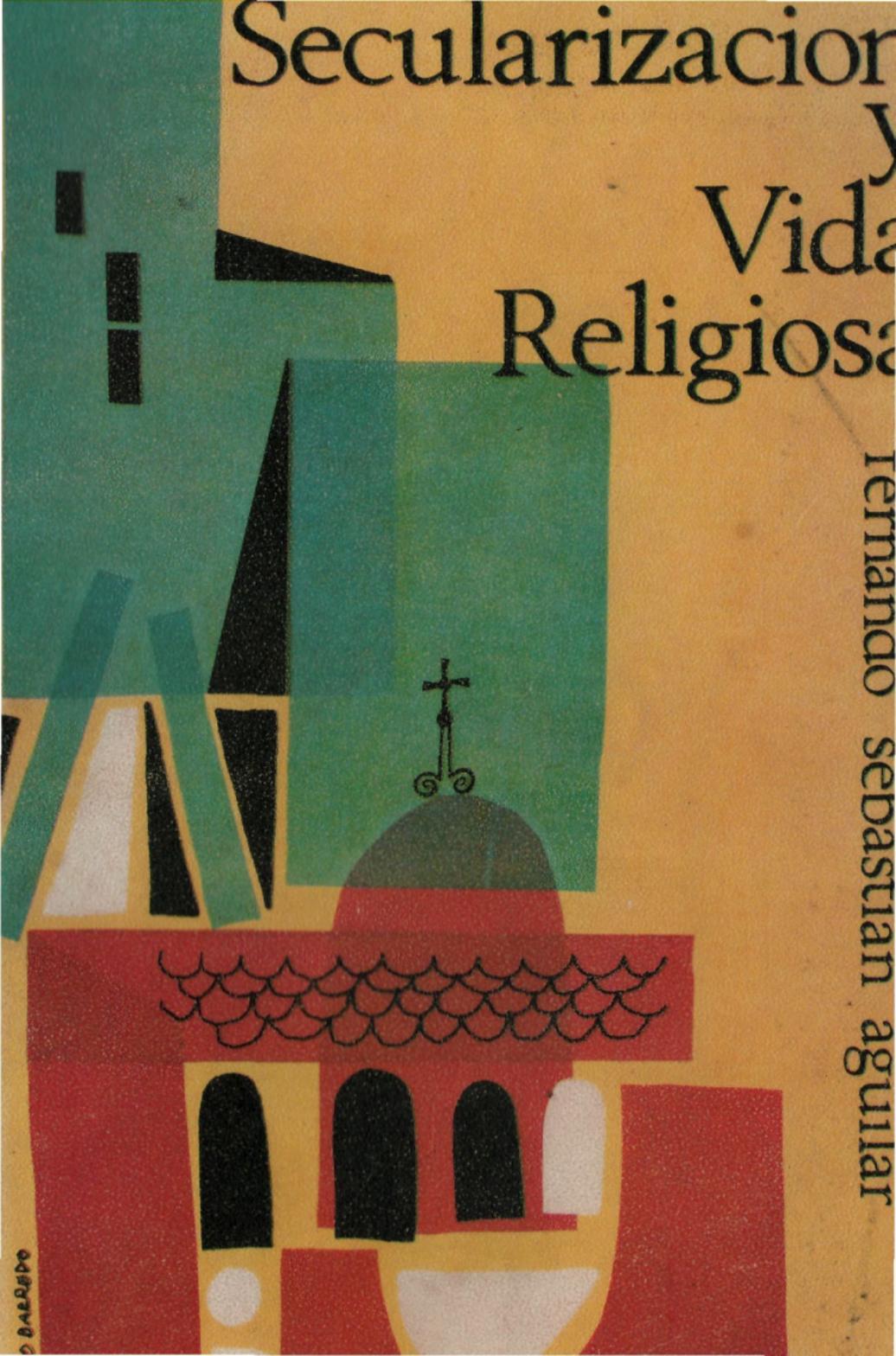


# Secularización y Vida Religiosa

Fernando Sebastián Aguilar



D. BARRERO

FERNANDO SEBASTIAN AGUILAR CMF

SECULARIZACION  
Y  
VIDA RELIGIOSA

*La vida de perfección en la Iglesia.* Madrid, Coculsa, 2.<sup>a</sup> edición, 1965.

*Vida evangélica.* Bilbao, Desclée de Brouwer, 3.<sup>a</sup> edición, 1969.

*Renovación conciliar de la vida religiosa.* Bilbao, Desclée de Brouwer, 3.<sup>a</sup> ed., 1969.

## SUMARIO

### *Introducción.*

1. *Qué es secularización.*
2. *Cómo juzgar cristianamente la secularización.*
3. *Atestiguar en favor de Dios en un mundo secularizado.*
4. *Adaptación de la vida religiosa a un mundo secular.*

Copyright by PPC. 1970.

Acebo, 54.—Madrid-16.

Nihil obstat: Dr. Lamberto de Echeverría. Censor ecco.

Imprimatur: Mauro Rubio. Obispo de Salamanca.

Salamanca, 20 de abril de 1970.

Nihil obstat: Benjamín Forcano. Censor.

Imprimi potest: Luis Gutiérrez. Sup. Mayor.

Printed in Spain. Impreso en España.

Depósito legal: M. 9.171 - 1970.

Impreso en Marsiega, S. A.

Acebo, 54.—Madrid-16.

## INTRODUCCION

Llevamos cinco años de ~~postconcilio~~. Comienza a haber datos suficientes para interpretar la marcha de los acontecimientos. Para los que de alguna manera estábamos comprometidos dentro de la vida religiosa, la promulgación de la *Lumen Gentium*, con su capítulo VI dedicado a los religiosos, y del *Perfectae Caritatis*, fue el principio de una gran esperanza. Luego vino el *Motu proprio Ecclesiae Sanctae*, y con él la orden de que las Congregaciones comenzasen a trabajar en su propia renovación.

Muchas Congregaciones han celebrado ya sus Capítulos Especiales. Conozco muy pocos casos en los que las orientaciones conciliares hayan encontrado en las familias religiosas una audiencia fácil. Los períodos capitulares han sido en general laboriosos y difíciles. Es normal. Se trataba de algo muy grave y en contra del ideal de inmutabilidad que el legalismo había desarrollado durante siglos en los ambientes religiosos. El buen espíritu dominante y las exigencias inexorables de la supervivencia han ido abriendo

camino. Los capítulos, en su mayoría, alcanzaron los objetivos esenciales. En pocos casos la mayoría ha quedado atornillada en posiciones rígidamente conservadoras, abiertamente incompatibles con las no muy precisas orientaciones del Concilio y de los documentos posteriores.

El momento crítico de esta fase oficial de renovación ha pasado ya en la mayoría de los Institutos. Pero el horizonte no se aclara. Los síntomas fundamentales del malestar continúan. Las tensiones internas no han cesado. Las vocaciones siguen disminuyendo. Los índices de perseverancia empeoran. Los responsables del gobierno comprueban cada día el hecho gravísimo de la insuficiente identificación de muchos religiosos con sus instituciones, los puntos de vista particulares se mantienen por encima de los criterios colectivos y oficiales. Ante estos hechos, es normal que personas responsables y clarividentes se pregunten con zozobra si nuestras instituciones podrán superar tantos vendavales o estaremos entrando en el tiempo de su agonía.

Alguien ha hablado ya de "funerales colectivos". Yo creo firmemente que en nuestra Iglesia las comunidades cristianas y las específicamente religiosas tienen la suficiente vitalidad para que la vida religiosa afronte con éxito la crisis actual y sobreviva en el futuro.

Ante imperativos de tanta gravedad, uno no puede quedarse al margen de los conflictos. La fidelidad consigo mismo y con la propia vocación obliga a buscar un camino. En algunos se perfila una vuelta a los métodos legalistas y autoritarios del pasado. Pienso en personas que aceptaron las orientaciones conciliares, pero que, al descubrir el alcance inesperado de los nuevos planteamientos, la incertidumbre reinante, los riesgos que hay que correr, etc., sienten vértigo y vuelven, más o menos conscientemente, a las fórmulas antiguas en busca de seguridad y consistencia: autoridad personal, disciplina regular, primacía de la ley, etc.

Es cierto que todos fuimos un poco ingenuos al recibir con ilusión los documentos conciliares. Entonces no se podía ver hasta dónde iba a llegar su fuerza expansiva. Pero hay que tener la fe y la valentía suficientes para no quedarnos a medio camino. Si hubo razones para comenzar la revisión de nuestra vida y de nuestras instituciones, estas razones valen hasta el final: inadaptación a las nuevas situaciones socioculturales, falta de aprecio en amplios sectores de la comunidad cristiana y de la sociedad, falta de identificación de los religiosos jóvenes, decaimiento apostólico, conformismo socioeconómico, disminución de las vocaciones, etc.

En los años pasados todavía era posible pensar que unas cuantas modificaciones de tipo disciplinar y administrativo, más o menos numerosas y profundas, bastarían para que las comunidades religiosas se pusieran al ritmo de las nuevas generaciones. Una renovación planteada en estos términos aparece hoy como claramente insuficiente. ¿Qué ha pasado en estos últimos meses? Ha pasado que la renovación de la Iglesia ha entrado en el terreno duro y veraz de la confrontación con el mundo contemporáneo y es aquí donde se descubren las más graves exigencias de la “acomodada renovación” promovida por el Concilio. Muy pocos Capítulos Especiales pudieron establecer seriamente una confrontación de la vida e instituciones propias con la cultura contemporánea. Esto es lo que en la mayoría de los casos queda por hacer, lo que hace que resulten insuficientes las medidas adoptadas, lo que mantiene el desasosiego de muchos.

Durante siglos, los institutos religiosos han podido desarrollarse y mantenerse sobre unos presupuestos ideológicos y sociales relativamente estables. Las transformaciones ocurridas en la sociedad, en sus dimensiones más profundas, quedaban como algo exterior, excluido incluso del patrimonio y de la vida de la Iglesia. La actualización se podía conseguir con algunos retoques de deta-

lle que no alteraban en nada el equilibrio y solidez del sistema.

Ahora las cosas son diferentes. Los religiosos ya no viven aislados dentro del propio ambiente, la comunidad ya no es su “mundo”. Estudian en las Universidades, pasan las vacaciones en otros ambientes, se integran en grupos y empresas heterogéneas. Hacen la experiencia del mundo real. Por este camino descubren la existencia de un mundo sociocultural apenas tenido en cuenta en el “único mundo” espiritual y social de su comunidad. El religioso que ha hecho este descubrimiento rara vez vuelve atrás. La necesidad de reconstruir la propia unidad le llevará a revisar sus criterios y costumbres religiosas, si logra encontrarles un sentido en conformidad con los nuevos contenidos culturales y sociales, podrá seguir adelante; si no consigue esto, lo dejará todo como perteneciente a un mundo cultural ya superado. Pero ni en el mejor de los casos volverá al punto de partida: ni los criterios morales y ascéticos, ni los ideales y proyectos de vida, serán nunca como antes.

La gravedad del fenómeno es explicable. Por primera vez, después de muchos siglos de incomunicación o de enfrentamientos, estamos tratando de reconocer la dignidad y los bienes del mundo. Hay, sin duda, excesos, como ha lamentado varias

veces Pablo VI, pero es que la incomunicación cultural de nuestro patrimonio institucional era tan antigua y tan profunda, que por mucho equilibrio que uno quiera tener, ve tambalearse todo el edificio de nuestra institucionalización.

Estamos, sin remedio, en el banquillo de los acusados. Hemos sido ya sentenciados, por muchos, incluso eclesiásticos, a la desaparición. ¿Qué podemos hacer? ¿No habrá otra actitud que la de atrincherarnos en nuestras costumbres y seguir viviendo al margen del mundo hasta que llegue el fin? Si el porvenir ha de ser una vida lánguida, carente de la indispensable inserción en la sociedad real, ¿vale la pena que nuestros institutos continúen existiendo?

El único camino razonable y honesto es aceptar el desafío de frente: aquí hay un mundo real con estas características, técnicas, sociales, políticas. Nosotros formamos parte de una Iglesia que busca dolorosamente su manera justa de ser, estar y actuar en él. Dada nuestra manera peculiar de realizar la vocación cristiana y el sentido particular que tiene nuestra vida dentro de la Iglesia, el problema que se nos plantea es el de saber cómo tiene que configurarse nuestra vida religiosa de manera que cumpla su misión dentro de una Iglesia situada en este mundo de hoy,

y en definitiva, dentro de este mismo mundo para el cual existe la Iglesia entera.

Las características de esta hora de la Historia las resume una palabra: *secularización*. Tiene la vaguedad y amplitud necesarias para abarcar algo tan impreciso y extenso como un *fenómeno histórico y cultural*.

Desde este clima social y cultural de la secularización estamos siendo juzgados, y frente a él se nos exige una respuesta que salve las dos exigencias fundamentales: *identidad con nosotros mismos y comunicación real con el mundo*.

La verdad es que cuando uno se asoma a estos problemas con ganas de ver claro, se siente vértigo y pereza ante unos vacíos que no se sabe dónde acaban y unas cuestiones que van a traer muchas molestias. Pero la cuestión es irremediable. Hay que descubrir el problema en sus verdaderas proporciones, sin encubrir y manipular la realidad; hay que buscar soluciones verdaderas, que se apoyen en la sólida realidad humana y cristiana, más allá de las fluctuaciones históricas; hay que terminar con las incertidumbres y las tensiones para dedicarnos de una vez, pocos o muchos, a desempeñar con sosiego lo que real-

mente tenemos que hacer en la Iglesia y en el mundo.

Si de verdad queremos encontrar soluciones auténticas, no podemos poner condiciones de antemano a las exigencias de esta renovación. Existen, desde luego, los límites naturales del *ser mismo de la vida religiosa* que queremos renovar y perpetuar. Pero la vida religiosa, más que un límite a las exigencias de la renovación, es un *punto permanente de partida* y un *objetivo* tras el cual tenemos que caminar sin descanso. Además, hay que tener en cuenta que lo que realmente sea la vida religiosa dentro de la Iglesia, no lo descubriremos sino a través del intento sincero de renovación dentro de las realidades actuales de la Iglesia y del mundo. No solamente la organización jurídica, sino nuestras mismas ideas teológicas dependen en buena parte del ambiente inmediato en que vivimos. ¿Qué es lo verdaderamente evangélico en nuestras ideas y proyectos sobre los votos, la vida de comunidad, el apostolado? Algo podemos decir ahora, pero lo veremos mejor cuando hayamos intentado realizarlo con la máxima fidelidad y libertad en el contexto real de la vida de los hombres.

Por otra parte, también es verdad que no es prudente aventurarse en este confrontamiento de la vida religiosa con el mundo moderno sin

haber previsto antes lo que este encuentro puede ser. Hay que identificar lo más claramente posible los rasgos de uno y otra, situar el momento presente en una amplia perspectiva histórica. Se trata simplemente de saber qué terreno pisamos.

Estas páginas no quieren ser más que un acercamiento teórico al problema. Un problema que debemos abordar y que exige una reflexión previa lo más lúcida posible. Lo deseable sería que los mismos sistemas de vida y de gobierno hicieran que la reflexión teórica y las experiencias prácticas se condicionaran y enriquecieran mutuamente, dejando atrás para siempre el divorcio entre un pensamiento que no entra en las cuestiones reales de la vida, y una vida dirigida dictatorialmente que no deja entrar en ella la luz y el bistori del pensamiento.

Puesto a ordenar un poco las propias ideas, me ha parecido imprescindible ordenarlas en cuatro capítulos: primero hay que ver con una cierta claridad *qué es la secularización*, en qué consiste este proceso, cuáles son sus orígenes y resultados, etc.; luego hay que formarse un *juicio cristiano y teológico* de todo ello; en tercer lugar se impone el arriesgado esfuerzo de atisbar cuáles han de ser los *rasgos fundamentales de la vida y acción de la Iglesia* en un mundo progre-

sivamente secularizado. Con esta reflexión por delante, se podrá, en cuarto lugar, descubrir las exigencias más importantes de esta difícil *adaptación de la vida religiosa* dentro de una Iglesia que busca sus caminos para un futuro que en muchas cosas está ya presente.

## QUE ES SECULARIZACION

## **HISTORIA DE UNA DESCOLONIZACIÓN ESPIRITUAL.**

*La sacralización, punto de partida inevitable.*

Es curioso que esta expresión, *mundo secular*, que tanto nos hace pensar, sea algo así como un juego de palabras. Secularización del mundo significa que el mundo se mundaniza; algo así como si dijéramos que un árbol se arboliza, o el agua se agüifica.

Pero en estos ejemplos falla un aspecto importante. El árbol, el agua, no son agentes de su propio ser. En cambio, el hombre sí; y el mundo, comunidad conjunta de los hombres en el tiempo y en el espacio, también. Entonces, ¿no será que el proceso de secularización es nada más ni nada menos que la marcha normal del hombre hacia la plenitud de su ser en este mundo?

En este caso, la secularización no tendría por qué ser más que el simple desarrollo de la vida

humana en el mundo. Si llamamos mundo a la sociedad universal de los hombres con todo lo que puede y tiene que hacer en esta vida terrestre, parece que el mundo tendría que haber sido siempre mundano, aunque lo fuera con menor perfección. La historia del mundo sería un desarrollo progresivo de las posibilidades humanas con sus altos y bajos, pero siempre dentro de una aséptica secularidad.

Pero las cosas históricamente no se han presentado así. La secularización es un proceso que avanza en reacción contra otro anterior de signo diametralmente opuesto: *la sacralización*.

Resulta que el hombre no es puramente secular. Por lo menos no lo es espontáneamente. La historia de las religiones y de las culturas demuestra que el hombre se mueve en el mundo con una percepción de lo superior, lo impenetrable, lo poderoso. Esta realidad presente y ausente al mismo tiempo que el hombre no puede llegar a dominar, en la que se siente envuelto, es *lo sagrado*. Provisionalmente podemos decir que es *profano, secular*, todo aquello que el hombre puede explorar, dominar, utilizar mediante el ejercicio de sus facultades y recursos naturales. Y es *sagrado* aquello que, aun estando presente, nos desborda; lo que es antes y después, más arriba y más adentro de este campo de realidad en que

nosotros nos movemos y somos capaces de dominar. La manera de entender estos dos aspectos de la realidad y de relacionarlos entre sí determinan las coordenadas fundamentales de una cultura. Una transformación de la conciencia colectiva en este orden de cosas provoca un cambio cultural. Por aquí hemos de rastrear más adelante los orígenes de la transición cultural que estamos atravesando.

Para el hombre, cargado con la necesidad de defender y promover su vida en el mundo, la presencia ausente de lo sagrado es a la vez un motivo de fascinación y de terror. El mundo no es habitable para el hombre mientras lo sagrado no esté de alguna manera integrado. La historia de las religiones y aun de las culturas, en el fondo, no es sino la historia del intento permanente de la Humanidad para identificar e integrar estas dos vertientes de su experiencia de la realidad (1).

El hombre primitivo, desde su punto de partida solitario, ha tendido siempre a localizar lo sagrado en áreas determinadas de su entorno profano. Los poderes misteriosos de lo desconocido estaban en hombres, cosas, lugares y tiem-

---

(1) Cf. R. Otto: *Le sacré*, Paris, Payot, 1949.

pos respecto de los cuales expresaba su actitud ante lo sagrado (2).

Unas veces los hombres deciden encerrarse dentro del círculo profano, lo que sienten verdaderamente accesible y dominable, retirando fuera del área de su vida aquellas realidades concretas en donde ven localizada la presencia de lo sagrado. Esta es en sustancia la *religiosidad del tabú*. En el fondo es un medio elemental de asegurarse un área profana donde sentirse seguro y dueño de sí mismo, aun a costa de renunciar a penetrar en aquellos sectores de la vida o de la naturaleza en donde se presiente el dominio de lo sagrado. El hombre se prohíbe cazar o comer el animal sagrado, disponer de sí mismo en determinadas circunstancias, entrar en relación con las personas en las que están presentes los poderes misteriosos. La religiosidad tabú es una religiosidad que separa lo profano de lo sagrado radicalmente en busca de un ámbito de vida estrictamente profano en el que el hombre pueda vivir al abrigo de los poderes desconocidos y turbadores.

---

(2) Cf. M. ELIADE: *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949 (trad. española de A. Madinaveitia, en ed. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1954).

— *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, 1967.

— *Mito y realidad*, Madrid, 1968, pp. 159-160.

En otro tipo de religiosidad más dominada por la fascinación que por el temor de lo sagrado, los hombres intentan situar *dentro de su mundo* las personas o cosas donde residen estos poderes misteriosos con la intención de usar de ellos en provecho de las necesidades cotidianas. Es la religiosidad totémica y mágica. Puesto que hay alguien, o algo, en el mundo que puede más que nosotros, tratemos de alcanzar su benevolencia para que nos ayude a superar los obstáculos que encontramos en la vida y podamos conseguir nuestros proyectos con mayor eficacia. Por este procedimiento el hombre mágico intenta conseguir su seguridad y prosperidad en el mundo.

Las dos actitudes descritas tienen unas líneas comunes. Son las líneas de la superstición. Lo que verdaderamente interesa es lo profano, lo inmediato. Lo sagrado tiene que ser retenido fuera del área en que el hombre vive, o es admitido en ella como instrumento de excepción para sobrevivir y prosperar en el mundo. En ambos casos lo único que cuenta verdaderamente es lo profano, puesto que en la segunda actitud lo sagrado queda rebajado y encajado dentro del horizonte secular del hombre. En ninguno de los dos casos aparece una relación del hombre con lo sagrado que, al reconocer su presencia en el mundo, respete su *condición de distinto y trascendente* sobre lo verdaderamente profano.

Esto es justamente lo único que puede dar origen a una actitud *verdaderamente religiosa*: la afirmación de una realidad profana con relación a lo sagrado sin allanar la mutua alteridad. Lo secular es total y únicamente profano, el hombre y su mundo son realidades profanas en las dimensiones racionales y mundanas de su vida. Pero este mismo hombre y el mundo entero tienen también una vertiente sagrada que está presente en todos y en todo, y que, aun sin inmiscuirse en la dimensión profana de la vida y de la creación, está provocando el último sentido y el más alto valor de todas las realidades profanas.

El hombre precristiano no llega sino muy raramente a esta actitud. Y cuando llega lo hace más de un modo negativo que positivo, negando validez a esas representaciones de lo sagrado radicalmente profanizadas que encuentra en torno suyo. Ateísmo de los filósofos griegos e irreligiosidad de las grandes religiones asiáticas. Mientras tanto, los dioses son dioses de la fertilidad, del comercio, de la guerra o de la paz. Dioses reducidos a las dimensiones de lo profano, o realidades profanas levantadas a la categoría de dioses. Esto es en sustancia el fenómeno de la sacralización.

No es fácil descubrir lo que este proceso encierra. Es difícil poner en claro el proceso mediante el cual el hombre de las sociedades primitivas ha

elaborado sus concepciones de lo sagrado. Creo que su origen está en la conjunción de una experiencia de lo suprasensible con la imposibilidad de superar un conocimiento reflejo totalmente sensitivo y concreto. En esta situación, el hombre precientífico tiene que identificar la realidad sagrada presentida con espacios, tiempos y cosas concretas, que son lo único que él conoce reflejamente. En consecuencia, vive su relación con lo sagrado por medio de estos espacios, tiempos u objetos en los que ve lo inefable identificado con las fuerzas escondidas de la Naturaleza. La sacralización es en el fondo una profanización de lo sagrado y tiene su origen antropológico en la incapacidad del hombre para percibir reflejamente y expresar una realidad que no sea sensible, material y mundana. La separación cualitativa entre lo profano y lo sagrado se cambia en una diferencia cuantitativa entre unos tiempos sagrados y otros profanos, espacios profanos y sagrados, objetos, personas, etc. (3).

Por un lado, *lo profano absorbe lo sagrado dentro de sí*, lo somete a sus propias leyes, lo profani-

---

(3) Cf. M. ELIADE: *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, 1967.

— *Mito y realidad*, Madrid, 1968, pp. 31-33. Sobre estos puntos hay buen material y bibliografía en el tomo *Mithe et foi* (Aubier-Montaigne), 1966. Cf. especialmente los trabajos de A. S. SORIMA, A. VERGOTE, P. PRINI, G. WIDENCREN J. y CHAIRE-RUY.

za dejándolo reducido a unos tiempos, unos objetos, unas fuerzas naturales, unas personas concretas. De este modo lo profano o, mejor dicho, el hombre que vive en su mundo profano, queda libre de la molesta presencia de esa realidad desconocida y trascendente de la que no puede disponer. Lo sagrado desaparece del horizonte humano porque es integrado en el mundo profano como un recurso más para la seguridad y la eficacia.

Pero a la vez, dentro del campo mundano y profano donde el hombre se mueve, hay una traslación de virtualidades y procedimientos. Lo que el hombre tendría que buscar mediante el juego de sus facultades y de los recursos verdaderamente mundanos de la naturaleza, lo quiere conseguir instrumentando esos poderes sagrados que ha incluido en su mundo cotidiano y secular. Lo sagrado, los dioses, se encargan de proporcionarle salud, abundancia, éxitos guerreros, económicos, etcétera. Lo profano queda desplazado por lo sagrado, la técnica por la religión.

En una cultura donde domine la sacralización, ni lo profano es verdaderamente profano, ni lo sagrado lo es tampoco auténticamente. La sacralización es una confusión de estos órdenes de la realidad, con una traslación de cualidades de uno

a otro campo, que entorpece el desarrollo cultural y social de los hombres.

Porque lo grave es que la sacralización no es algo que ocurra fuera de nosotros mismos. Somos nosotros los sacralizadores y los sacralizados. Nosotros somos los que perdemos de vista la verdadera naturaleza de lo sagrado y lo rebajamos a la condición de medicina o seguro de buena suerte para nuestras empresas terrenas. Con ello el hombre queda interiormente deformado, empequeñecido respecto del horizonte trascendente que no reconoce en su libérrima grandeza, y empequeñecido respecto de sus tareas y posibilidades en este mundo que intenta conseguir con la complicidad de una falsa religión en vez de intentarlo mediante su esfuerzo y su responsabilidad (4).

Esta sacralización tiene lugar abundantemente en el paganismo precristiano. Los cristianos lucharon contra ella a costa de su vida. Adorar al Dios vivo, creador de todo lo que existe, era negar el carácter sagrado y sobrehumano de todas las personas y cosas. Las consignas de San Pablo: "no hay nada impuro" (Rom 14, 14), "el ídolo no es nada en el mundo y no hay más que un solo

---

(4) Cf. CAZENEUVE: *Les rites et la condition humaine* P. U. F., 1958.

Dios" (I Cor 8, 4), van a ser el origen de la libertad cristiana frente a todas las divinizaciones de lugares y tiempos, cosas y personas. Su fe en el Dios único y eterno les atraía paradójicamente la acusación de ateísmo. En realidad, defendían la libertad y realeza del hombre en el mundo contra las exaltaciones sacrílegas de las fuerzas de la naturaleza, la autoridad, los intereses políticos, etcétera. Nada de lo que hay en el mundo es Dios, nada vale más que el hombre, Dios está en todos los hombres, creador y Padre de todos, por eso el único modo de acercarnos a El es vivir en paz y benevolencia con todos. "Dejemos de juzgarnos los unos a los otros; juzgad más bien que no se debe poner escándalo al hermano... Que el Reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo (Rom 14, 13. 17).

Así las cosas, los cristianos no necesitaban templo, ni calendarios especiales (cf. Gal 4, 10); ellos mismos son templo, en ellos está Dios, y con su vida santa ofrecen a Dios los verdaderos sacrificios (Rom 12, 1-2; Gal 2, 16-3, 4). Sus ritos evocan la presencia de Dios en su siervo Jesús y realizan simbólicamente la unidad de los creyentes con Jesús y entre sí como templo de Dios, lugar de su presencia y acción salvadora. Todo ello resultaba para el hombre pagano blasfemia y sedición, pues veía negadas las sacralizaciones (espacios, tiempos, personas...) que eran a la vez ejercicio de piedad y fundamento de la sociedad.

*Durante los tres primeros siglos la fe cristiana es un activo fermento de desacralización.*

*La novedad de un proceso de sacralización a cargo de los cristianos*

Las cosas cambian profundamente a partir del Edicto de Milán. La sociedad profana acepta la derrota de sus dioses. El Dios cristiano pasa a ocupar su lugar. Nunca sabremos si fue una verdadera conversión o fue más bien una maniobra genial para salvar la cultura y la organización del Imperio, apoyándose en el Dios de los cristianos y en los cristianos mismos. Si los dioses de nuestros padres no son verdaderos, pongamos al nuestro y que él se encargue de mantener el orden y la prosperidad. ¿No es eso lo que aparece en el legendario "hoc signo vinces" de Constantino?

Los obispos son declarados grandes del Imperio, adquieren responsabilidades y honores civiles; la cultura, las leyes y las instituciones civiles del Imperio asimilan la vida de la Iglesia, y ésta, a su vez, hace suyos estos recursos de la sociedad profana. Se prepara un nuevo proceso de sacralización que va a desarrollarse ampliamente a la caída del Imperio. Cuando esto ocurra, la Iglesia perpetuará en sus hombres y en sus tareas el gran patrimonio cultural y humano del Imperio

derrumbado. La misión recibida de Dios da para todo, y de ella se deducen los poderes necesarios de índole temporal, aunque sea falsificando documentos y tradiciones (5).

Nace así un nuevo ciclo cultural, diferente del anterior en muchas cosas, pero en el que lo temporal está a la vez protegido y encorsetado por los representantes de lo sagrado: la fe da una visión del mundo que protege de la incertidumbre y del terror; la autoridad de Dios consolida el orden civil; los reyes y emperadores son consagrados y gobiernan en nombre de Dios, bajo la vigilancia del Vicario de Cristo, que posee todos los poderes divinos; las instituciones sociales están respaldadas por la ley de Dios y el prestigio del Evangelio. El hombre medieval es un hombre arropado y empequeñecido por la ingerencia absorbente de la religión y del poder religioso hasta las últimas ramificaciones de su vida.

Esta época, que tuvo sin duda sus razones de ser y sus grandezas, creció apoyada en una grave ambigüedad acerca de las relaciones entre lo profano y lo sagrado. El cristianismo tuvo que pagar un alto precio por esta intromisión en lo tempo-

---

(5) Cf. SCULTE, J. FR., *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart*. (Stuttgart, 1875-1880), 3 vols.; RUPP, J., *L'idée de chrétienté dans la pensée pontificale des origines à Innocence III* (Paris, 1939).

ral. Quedó cautivo de la realidad temporal y, en muchos casos, degradado al nivel de las realidades mundanas, víctima de sus limitaciones y rivalidades. Si la fe sirve para dar una visión sosegante del mundo que compense la ignorancia científica, ella misma queda ligada a unas ideas primitivas y es víctima de su provisionalidad y limitaciones; si la autoridad eclesiástica controla el orden temporal, ella misma queda recluida dentro de las concepciones temporales de la autoridad, sometida al desgarrón de los conflictos políticos y sociales; si la vida entera está sujeta por la piedad y la ética cristianas, ellas mismas quedan empequeñecidas por las características y las conveniencias de la sociedad que están configurando. En una sociedad donde la oración sirve para asegurar las cosechas o alejar la peste, es lógico que el dirigente revolucionario sea quemado como hereje (6).

No se trata de juzgar a los hombres que llevaron a cabo este proceso. La ausencia de desarrollo cultural, económico y político pudieron hacer indispensable este descenso de la religión al terreno de las realidades temporales en una función supletoria y humanizante que tiene profundas raíces antropológicas. Más importante que juzgar a

---

(6) GABRIEL LE BRAS: *Institutions ecclésiastiques de la chrétienté médiévale*; FLICHER-MARTIN: *Histoire de l'Eglise*, 12, Bloud et Gay, Paris, 1959.

los que han hecho la Historia es descubrir sus procesos y su significado para nosotros. La Iglesia preconstantiniana defendía hasta la muerte la libertad religiosa, la Iglesia posterior admite la pena de muerte contra los herejes sediciosos. Y en 1184 Lucio III funda el tribunal de la Inquisición (7). Algo muy serio ha tenido que ocurrir para que una Iglesia que ha vivido perseguida llegue a hacerse perseguidora. La fe y la cultura llegaron a ligarse tan estrechamente, que la fe llevaba consigo un modo cultural determinado, y la cultura no podía sostenerse sino contando con la fe como presupuesto social y político. El cristianismo, que había sido desacralizador y secularizador del paganismo, no pudo superar los peligros de la sacralización.

Contra esta situación se levantó muy pronto una verdadera guerra de liberación espiritual, un largo y doloroso proceso de descolonización espiritual. Los hombres se revuelven contra una fe que suprime la posibilidad de pensar e investigar, contra una autoridad que mantiene un orden injusto con una pretendida delegación divina, contra una Iglesia que invade el mundo en nombre de Dios y lo sustrae a la competencia de los hombres.

---

(7) GUY DE BROGLIE: *Problemas cristianos sobre la libertad religiosa*, Aldecoa, Burgos, 1965.

Los autores suelen poner en *el conflicto de Galileo* el inicio del proceso de secularización. Sin duda, este hecho tiene una significación especial, pero es evidente que el proceso había comenzado mucho antes. En el siglo XIII Rogerio Bacon fue acusado de herejía por su costumbre de pensar las cosas “desde abajo”, sin buscar en la Biblia la solución a los problemas de las ciencias naturales. El movimiento nominalista busca la manera de justificar la independencia política y cultural de lo temporal respecto de los poderes de la Iglesia y del Pontificado. Sus teorías sobre las dos verdades tienen esta clara intención desacralizadora y secularizante. Al mismo tiempo que vive y sufre Galileo, Herbert de Cherbury declara la suficiencia de la razón para el conocimiento religioso, Montaigne y Bodin afirman la autonomía del hombre en el campo de la moral; a principios del siglo XVI lo había hecho Maquiavelo con la política, y en el fondo con toda la vida del hombre. Nicolás de Cusa y Giordano Bruno, con sus doctrinas sobre la autonomía de la razón y la infinitud del mundo, son también jalones en el avance de la secularización y descolonización religiosa de la cultura. El siglo XVI presenta ya un frente compacto contra la sacralización medieval.

Lutero supo hacer suyas estas aspiraciones de independencia de lo secular respecto de lo reli-

gioso en todos los órdenes de la vida. Esta fue una de las razones más fuertes de la Reforma y ha sido siempre causa de atracción hacia el Protestantismo. El Protestantismo ofrece una fórmula para compaginar la fe y la piedad cristianas con una plena liberación cultural, ética y política.

Después fueron Descartes, Kant, Leibnitz, Rousseau, Hegel, Nietzsche..., y con ellos toda la cultura contemporánea la que se ha desarrollado en lucha contra cualquier intento de control religioso y sobre la base de la plena autonomía y realeza del hombre en la creación. La Revolución Francesa hace de estos principios base popular y política de la sociedad y de la vida. Darwin, Marx y Freud son los tres nombres de esta cultura moderna, consciente y responsable de sí misma, definitivamente liberada del tutelaje de la Iglesia y de la religión. Ellos son los representantes mayores de esta tragedia que, en escala ridículamente pequeña, pero igualmente triste, ha enfrentado en nuestros pueblos al cura carlista con el médico o el secretario liberal, el terrateniente masón o el obrero anarquista.

Los poderes temporales del *Soberano Pontifice* endurecen las posiciones sin remedio. Se ha dicho, no sé si también escrito, que si Galileo Galilei no hubiera sido súbdito de los *Estados Pontificios*,

su suerte no hubiera sido peor que la de Copérnico. La conjunción de la autoridad civil y religiosa favorecía la confusión entre los órdenes temporal y religioso, a la vez que le daba una solidez social difícil de superar.

### *El desarrollo de la sacralización cristiana en nuestra historia*

En España el proceso de sacralización y secularización tiene sus propias características y fechas. La conversión de Recaredo en el año 589 marca el principio de un amplio reconocimiento de la Iglesia en la vida civil que abre el camino a la sacralización. La Iglesia se hace portadora de una voluntad de pervivencia de la civilización y cultura romanas, se constituye puente entre la nobleza y el pueblo, instrumento de consolidación de la cultura y del Estado. El *Liber iudiciorum* y los Concilios de Toledo ejercen una extraña labor de arbitraje y control de la monarquía visigótica. A cambio—de nuevo las dos vertientes de la sacralización—tiene que adoptar una postura conformista con las clases dominantes y renunciar a la libre designación de sus obispos (8).

---

(8) Cf. J. VICENS VIVES: *Aproximación a la Historia de España*, Barcelona, 1960, 2.ª ed. pp. 61-62.

Después de la invasión del Islam, pasada la primera época de convivencia étnica y cultural, la lucha contra los almorávides adquiere el carácter de cruzada, y la fe cristiana se va haciendo elemento básico de la solidez de los Reinos de Portugal, Castilla y Aragón.

En el siglo XIV la "limpieza de sangre" es condición para la plenitud de derechos civiles. La limpieza étnica lleva consigo la fe cristiana. El tribunal de la Inquisición persigue a los conversos de los que se sospecha la traición en favor de los mahometanos. En 1492 los Reyes Católicos, buscando la solidez nacional en la unidad étnica y religiosa, expulsan a los judíos. En 1502 se decreta la expulsión de los moriscos que no se conviertan al cristianismo. Como es fácil comprender, se dan conversiones en masa, más interesadas que sinceras. *La fe cristiana es ya un elemento de la ciudadanía civil y política.* Luego vienen las luchas antiprotestantes de Carlos I, el cierre hermético de Felipe II a la cultura europea: la fe católica y la unidad política se apoyan y defienden mutuamente. Felipe II, en 1609, decreta la expulsión de judíos y moriscos de Aragón y Valencia. La unidad nacional se establece sobre la unidad de fe, y la fe se hace una nota de la ciudadanía española. Los intereses y procedimientos políticos desnaturalizan la fe, y la inclusión de la fe cristiana dentro de la ciuda-

danía política perturbará por mucho tiempo la maduración política de la sociedad española. Las dificultades que encontró la doctrina conciliar de la libertad religiosa muestran la huella profunda que estos hechos han dejado en nuestra cultura y en nuestras instituciones, tanto en la parte política como en la eclesiástica.

Contra este proceso de sacralización se ha desarrollado también entre nosotros el contrario de una secularización liberalizadora.

Secularización que ha chocado contra una solidez institucional incommovible y no ha pasado nunca de ser una serie de movimientos interrumpidos y minoritarios. España se forjó con un ideal de cruzada y ha sacrificado sus mejores posibilidades y sus mejores hombres antes que abdicar de este programa.

El haber incluido la fe cristiana como elemento integrante de la ciudadanía y de la solidez nacional ha dado a nuestra historia la grandeza del país elegido. Somos una especie de Israel del Nuevo Testamento. Con la grandeza y la trágica ambigüedad que esto lleva consigo. Porque en el Nuevo Testamento la fe no está condicionada a ningún factor terreno y es radicalmente libre. Esto ha hecho que los hombres que no han aceptado

la fe cristiana, o simplemente se han rebelado contra la función sociológica que la empobrecía convirtiéndola en un factor de discriminación y tiranía, hayan tenido que vivir con frecuencia excluidos a la vez de la vida pública y de la Iglesia.

El siglo XVIII es pródigo en estas figuras "liberales" mal vistas en política y en religión. El Padre Feijóo se esfuerza en introducir en España la actitud crítica y científica, los políticos intentan liberar de la Iglesia los recursos y la vida de la nación, en 1812 se promulga una Constitución liberal y revolucionaria, en 1835 entra en vigor la ley de la desamortización. La Iglesia no ve en todo ello más que enemigos de Dios y maquinaciones de las sectas; por su parte, los hombres de la política no tienen tampoco una inspiración auténticamente secular, la desamortización más que una liberación es un traspaso, el origen de un nuevo latifundio que todavía dura.

En el orden cultural es importante el fenómeno del krausismo. Julián Sanz del Río difunde en la nación el interés por las ciencias y la técnica, se desarrolla una verdadera promoción cultural. En 1880 su discípulo Giner de los Ríos funda la Institución Libre de Enseñanza que ocupa un lugar de primera importancia en la historia moderna de la cultura española.

Los intelectuales del 98 y los políticos de la primera mitad del siglo XX son casi siempre, a veces a pesar suyo, laicistas, anticlericalistas, librepensadores, socialistas. Todos coinciden en la convicción común de que hay que eliminar la influencia de la Iglesia en la marcha de los asuntos culturales, sociales y políticos (9).

La Iglesia, en su conjunto, ha resistido duramente estos movimientos de emancipación. La verdad es que venían envueltos en actitudes despectivas y persecutorias que hacían muy difícil la clarividencia. Me temo que esté todavía lejos el momento en que pueda ser posible una revisión objetiva del catolicismo español, con su grandeza y terrible ambigüedad. Mientras esto no llegue no podremos comprender por qué un pueblo que venció al Islam, que colonizó la inmensidad de América, que se enfrentó con Europa entera, no ha encontrado todavía su camino en la Era Moderna, la era de la razón, la técnica y la democracia, la era de la secularización ¿Sabremos encontrarla sin tener que sacrificar nuestro sentido religioso y la tradición cristiana?

En los actuales intentos de renovación del ca-

(9) Cf. JOSÉ JIMÉNEZ LOZANO: *El ateísmo en España e Hispanoamérica*, en el libro *El ateísmo*, de HENRI ARVON, ed. por Ed. Fontanella, con el trabajo citado como apéndice, Barcelona, 1969.

Cf. VÍCTOR M. ARBELOA: *España, un país anticlerical en Hechos y Dichos*, 1970, págs. 160-174.

tolericismo español, no se ve claro que hayan sido superados los defectos de antaño, ni siquiera en los que se presentan con más aires de modernidad y europeísmo.

Durante muchas generaciones nos han enseñado a ver en los protagonistas de la secularización "los enemigos de Dios y de la Iglesia". Durante siglos ha sido imposible la claridad, y los defensores del hombre y de la religión han estado luchando entre sí como enemigos irreconciliables. Desde León XIII se inicia tímidamente un cambio de actitudes en la Iglesia que culmina en el Pontificado de Juan XXIII y cuya carta magna es la *Constitución conciliar sobre la Iglesia en el mundo actual*. El documento no es perfecto, pero representa un cambio de 180 grados en las relaciones de la Iglesia con la cultura contemporánea. La Iglesia tiene que vivir pacíficamente en el mundo real de los hombres, aceptarlo, valorarlo y sentirse responsable de su evangelización. En el momento de la reconciliación nos encontramos con un mundo poderoso construido en gran parte sobre las bases científicas, sociales y políticas rechazadas hasta hace muy poco. Este es el problema grave de la actual generación cristiana. ¿Cómo resituar la Iglesia en un mundo del que hemos estado alejados durante siglos? Antes nos interesa conocer claramente sus inspiraciones de fondo. He aquí las más importantes:

1. El hombre moderno posee una conciencia muy viva de su dignidad y supremacía en el mundo.
2. Está animado de una voluntad decidida de dominar el mundo con sus propios medios: ciencias positivas, técnica, colaboración a escala mundial, socialización de las ideas, las técnicas, los bienes materiales.
3. Rechazo violento de cualquier intervención extrahumana en esta empresa: libertad de pensamiento y de investigación, autonomía política, separación Iglesia-Estado.
4. Primacía de lo inmediato, pragmatismo, rechazo de las ideologías como causa de discriminaciones, limitación de libertades, etc.

Por debajo de estos rasgos, como elemento unificador, la voluntad humana de asumir el propio destino sobre la tierra sin pedir auxilio a nadie y sin permitir que ningún extraño se mezcle en sus asuntos. De ahí la rica familia de "des" que suenan en nuestro lenguaje: des-mitificar, des-clericalizar, des-helenizar, des-legalizar, des-ideologizar, des-sacralizar, des-alinear. Y más profunda que esta actitud negativa, agresiva e injusta muchas veces, la poderosa voluntad de liberar al hombre y construir su reino en este mundo. La

secularización tiene la grandiosidad prometeica de la suprema creatividad y responsabilidad del hombre.

Cuando llamamos a nuestra cultura una cultura *secular*, queremos decir que esta voluntad de secularización, es decir, voluntad de asumir plenamente la grandiosidad y el riesgo del destino de la Humanidad mediante el ejercicio de nuestras facultades racionales y técnicas, sin dejar nada a la casualidad ni a la benevolencia de los dioses, no es algo secundario, sino que es el *principio fundamental y unificador* de las demás características del hombre moderno.

*Estos procesos históricos explican lo que hoy nos ocurre*

A más de un lector que se haya asomado a estas páginas con la esperanza de encontrar alguna luz sobre los problemas actuales de la vida religiosa, le habrá sorprendido encontrarse con estas ya largas reflexiones sobre la secularización. Sin embargo, hoy no podemos entender nada si no comenzamos por hacernos una idea de estos fenómenos histórico-culturales.

Porque evidentemente, la secularización es ante todo un fenómeno cultural, pero de una amplitud tal que conmueve las bases culturales sobre las que hemos expresado y vivido durante siglos

el cristianismo. La interpretación teórica y vital de la religión es un resultado de la idea que los hombres tengan de sus relaciones con Dios, y ésta depende de la idea que el hombre tiene de sí mismo.

El movimiento de la secularización está cambiando la idea que el hombre tiene de sí, del sentido y de las posibilidades de su vida en el mundo, del valor de sus objetivos terrenos.

Hasta el desarrollo de la mentalidad técnica, ha subsistido entre nosotros la mentalidad religiosa de los primitivos que confían a los poderes sobrenaturales la protección de su vida y el éxito de sus objetivos mundanos. *La ignorancia y la impotencia acerca de la realidad profana se compensaba con el recurso a las fuerzas propicias de lo sagrado.* Esta tendencia a contar con lo sagrado para suplir las deficiencias racionales, técnicas o sociales es uno de los componentes más importantes de la "religión", tal como la entienden las ciencias históricas y antropológicas. Es evidente que esta *actitud cultural* ha sido históricamente un presupuesto favorable de primer orden para el anuncio del cristianismo y la extensión de la Iglesia. Tanto en el orden teórico como en el práctico, este *prejuicio religioso* ha sido el gran soporte cultural sobre el que se apoyaba la vida cristiana. En contrapartida, el cristianismo, al

tener que apoyarse sobre este presupuesto "religioso", ha tenido que adoptar sus mismos perfiles con perjuicio de su original autenticidad.

En este contexto pensaba Bonhoeffer cuando se preocupaba de cómo podríamos anunciar el cristianismo a unos hombres que han dejado de ser *culturalmente religiosos*. El hombre moderno está decidido a resolver por sí mismo los problemas de la vida terrestre, y está convencido de que nadie resolverá por él lo que él mismo no pueda resolver. ¿Qué puede ser el cristianismo para estos hombres que ya no son religiosos? Este era su gran problema, ¿cómo hablar de Dios a unos hombres que no son religiosos?, ¿cómo seguir viviendo con Dios en un mundo que El mismo quiere que viva sin Dios? (10).

Hoy ha cambiado radicalmente el modo de entender nuestras relaciones con la naturaleza; ya no nos sentimos pasivos, no nos resignamos al dominio de la naturaleza sobre nosotros. Hasta el hombre del pueblo tiene hoy la sensación de que la Humanidad ha de conseguir la victoria so-

---

(10) E. BETHGE: *Dietrich Bonhoeffer. Theologe, Christ, Zeitgenosse*. Chr. Kaiser Verlag (München, 1967). esp. capítulo XII.

ANDRÉ DUMAS: *Une théologie de la réalité. Dietrich Bonhoeffer*, Ed. Labor et Fides, Genève, 1965, pp. 200 ss.

bre los determinismos y la inhumanidad de la naturaleza. Lo que todavía falta se conseguirá más adelante.

Este cambio, en la concepción de las relaciones con la Naturaleza nos ha conducido a una imagen distinta del ser y del quehacer del hombre en el mundo. La amplísima construcción cultural del mundo moderno tiene como base una *imagen determinada del hombre* que ha nacido como resultado de la secularización: libertad, autonomía, positivismo, creatividad, progresismo histórico; socialización, universalismo..., podrían ser sus notas predominantes.

Y un cambio en la idea que los hombres tenemos de nosotros mismos *deja sin valor la idea que nos habíamos hecho de Dios*. Porque lo que está claro es que nuestro descubrimiento de Dios y la idea que nos hacemos de El coincide con la respectividad hacia la trascendencia que descubrimos en nosotros mismos. Nuestra idea racional de Dios no puede provenir de un conocimiento de El, sino del conocimiento de una existencia humana que nos aparece en todas sus líneas como relativa a otro Gran Presente desconocido. Esta idea racional de Dios, dependiente del conocimiento que el hombre tiene de sí mismo en un momento cultural determinado, entra sin remedio en nuestra interpretación doctrinal, ética e

institucional de la revelación y de la vida cristiana.

Lo grave es que, en el orden religioso, las doctrinas, los criterios éticos y las mismas instituciones sociales, todo, en una palabra, depende de la idea central de Dios y de nuestras relaciones con El. La descripción racional del misterio de la redención, la providencia salvífica de Dios y nuestra cooperación con ella, la oración y las virtudes cristianas, la configuración y el valor de las instituciones que quieren ser intérpretes y realizadoras de su voluntad, todo está dependiendo de la idea de Dios, de su providencia y de nuestras relaciones con El, y todo queda cuestionado cuando una nueva idea del hombre y de Dios funda un nuevo ciclo cultural.

Lo que antes era normal y encajaba perfectamente con las demás convicciones colectivas, hoy despierta ironía o rechazo: poder temporal del Papa y de los obispos, religión de Estado, poderes y privilegios derivados unilateralmente del concepto de Iglesia como sociedad perfecta, utilización de la religión en favor de un orden social determinado, apelación a la providencia divina para obtener o justificar prosperidades terrestres de cualquier índole, utilización del rango social como signo de santidad y autoridad religiosa, etcétera.; frente a estos cambios culturales y socio-

lógicos, la Iglesia ha seguido atribuyéndose el mismo estatuto temporal que había adquirido en una sociedad sacralizada: sociedad perfecta, derecho original e independiente para poseer bienes temporales y administrarlos independientemente de cualquier autoridad civil, inmunidades eclesiásticas autoconcedidas, etc. (11).

Ante un cambio tan brutal se explica el grito consternado de Pío X a propósito del modernismo, pero que bien puede referirse a todas las reivindicaciones del siglo XIX contra el patrimonio cultural, social y religioso de la Iglesia: ¿Qué es lo que dejan intacto? (12). Realmente nada. Un cambio cultural lleva consigo el cambio global de la expresión doctrinal, ética e institucional de la experiencia religiosa y cristiana. Durante siglos esto ha sido imposible. Agotada la fase de las rivalidades, ha comenzado hoy la difícil tarea de la aceptación y el discernimiento entre un mundo profundamente secularizado, desfigurado por su irritada desconfianza hacia lo religioso, y una Iglesia deformada también y empobrecida por el receloso aislamiento de lo secular.

Como conclusión de esta primera parte de nuestro estudio, podemos decir que la secularización

(11) DB 1726. 1727. 1732. 1777. 1849. 2092, 2093, etc.; C. I. C.: cc. 120. 121. 136-140. 196. 1375. 1495, etc.

(12) DB 2104.

*no es* la pérdida de la fe ni de la sensibilidad religiosa, ni es un comportamiento irreligioso o inmoral, *sino que es* un proceso de naturaleza social y cultural por el que la sociedad se estructura en organizaciones con finalidades concretas y precisas que actúan *racionalmente en busca de sus propios objetivos*, independientemente unas de otras, y especialmente independientes de las consideraciones e instituciones religiosas. Esta situación social produce un hombre funcional, especializado, pragmatista, consciente de su libertad y autonomía, que puede existir y desenvolverse en el mundo sin ninguna religión

La secularidad hace que la fe pueda y *tenga que ser* un acto estrictamente personal y libre, gratuito. Una vez que la razón se ha encargado de organizar la sociedad y proteger la vida del hombre, la fe ya no hace falta para formar parte de la máquina social ni participar en sus beneficios, como no sirve tampoco para eludir sus exigencias. La fe ya no hace falta para vivir en el mundo ni sirve para nada de esta vida. Es gratuita, libre. Esto es la secularidad. Toda apologética y presencia social de la Iglesia que partían de otros presupuestos son inútiles, perjudiciales.

## 2

### COMO JUZGAR CRISTIANAMENTE LA SECULARIZACION

### *Dificultades para superar un viejo conflicto*

Ante un fenómeno envolvente que cuestiona las convicciones y los usos seculares de nuestra civilización cristiana, desautoriza las formas concretas con que hemos vivido el cristianismo, tanto personal como colectivamente, el creyente tiene la necesidad de encontrar un juicio y una actitud acorde con su fe. La Historia demuestra que no ha sido fácil para los cristianos descubrir el sentido profundo de un fenómeno tan amplio que chocaba con sus creencias religiosas y culturales. Hace falta ver con cierta claridad las relaciones entre fe y cultura, su íntima fusión y su radical distinción; para conseguirlo se requería una perspectiva histórica suficientemente amplia y variada que nos permitiera despegarnos de nosotros mismos, ver la posibilidad de entender, expresar y vivir el cristianismo en un contexto cultural distinto del que siempre había envuelto nuestra propia vida, superar las reacciones defensivas o agresivas contra unas ideas y movimientos culturales que estaban siendo utilizados como arie-

tes contra nuestras propias posiciones culturales, sociales y religiosas.

Porque lo cierto es que la secularización ha crecido marcada por una violenta agresividad anticristiana y antirreligiosa. La secularización ha sido durante siglos un colosal movimiento de contestación contra la Iglesia y el patrimonio que ella representaba y defendía. Si los cristianos no supieron ver durante largo tiempo las inspiraciones de fondo de los nuevos movimientos culturales, tampoco los protagonistas de la secularización supieron ver ni apreciar el sentido hondo y auténtico del cristianismo, más allá de las formulaciones culturalmente caducas y los permanentes conflictos con las autoridades eclesiásticas que tenían que soportar.

El Concilio Vaticano II ha cambiado la situación. La Iglesia quiere sinceramente estar en su mundo. La empresa no es fácil. Desde el primer momento nos encontramos con un mundo construido sobre unas bases culturales rechazadas como anticristianas hasta ahora mismo. El *Syllabus* y la encíclica *Pascendi* condenaron los nuevos caminos de la cultura y dejaron muy pocas posibilidades de entendimiento con ella (1). En 1925 monseñor Benigni está a punto de conseguir

(1) Cf. R. AUBERT: *Le "Syllabus" de décembre 1864*, en "Rev Nouv", 15 déc. 1964 y 15 janv. 1965.

la condenación de "*El origen de las especies*", de Darwin, aparecido en 1859. Hasta 1950, con la *Humani Generis*, no hay ninguna declaración solemne acerca de la compatibilidad entre evolucionismo y fe cristiana.

Los movimientos sociales, los derechos del hombre, la libertad religiosa, no han sido plenamente reconocidos hasta estos últimos años. Y surge de nuevo sin remedio esta pregunta angustiosa, ¿qué ha ocurrido para que el mundo y la Iglesia hayan vivido en esta rivalidad, desconociéndose mutuamente y defendiéndose de ataques innecesarios?

No sería serio ponerse a distribuir responsabilidades. Las cosas han ocurrido así y es difícil imaginar que hubieran podido ocurrir de otro modo. Pero interesa ver claro el esquema. A partir de la caída del Imperio, la Iglesia despliega una intensa creación cultural, social y jurídica. El pensamiento y las instituciones cristianas quedan identificadas con unas formas culturales históricas, creadas y dirigidas de un modo u otro por las autoridades de la Iglesia, gracias a las teorías acerca de la subordinación de lo temporal (saber, autoridad, política, instituciones, usos sociales), a lo espiritual. Cuando los hombres llegan a ser capaces de desarrollarse y no quieren seguir viviendo al abrigo de esta gran matriz cul-

tural, los movimientos progresistas tienen que adoptar por necesidad el camino de la rebeldía contra una Iglesia que hace valer sus derechos para defender un patrimonio cultural y social que está condenado sin remedio. Hay hombres de Iglesia que intentan otros caminos (Inocencio III, Francisco de Asís, Raimundo Lulio, etcétera). Pero, en conjunto, prevalece la línea dura que quiere mantener lo conseguido a todo trance como situación ideal, o por lo menos, como la única realidad posible.

Son los tiempos de la Inquisición, las Cruzadas y las Santas Alianzas, la Contra-Reforma, el *Syllabus*, la Neo-Escolástica, las Academias Pontificias, las Restauraciones y los Concordatos. Tiempos tristes en los que a pesar de todo hay mucho que admirar, pues, es difícil valorar la inquebrantable fidelidad de unos hombres que supieron mantener a todo trance la continuidad de la fe y de la Iglesia, debatiéndose a ciegas bajo una tormenta de críticas y sin saber por dónde estaría la salida.

Una mirada seria sobre esta dolorosa historia nos enseña muchas cosas. Y una de ellas es que nuestras relaciones con Dios, nuestra manera de percibir, expresar y vivir lo sagrado, están mediatizadas por la imagen que tenemos de nosotros mismos, de nuestras relaciones con la Na-

turalidad, de nuestro ser y hacer en el mundo. El contenido de los nombres que damos a Dios, de lo que esperamos de El y de lo que su presencia nos exige, *depende mucho más profundamente de lo que pensamos del clima cultural en que vivimos*. Aun para el creyente, la imagen de Dios y de su providencia ha sido siempre como la media naranja de la imagen de sí mismo y de sus posibilidades humanas. Está por ver si esto está conforme con la fe cristiana o si el pensamiento católico ha cedido demasiado a las instancias racionales en contra de la originalidad de la fe. Lo que no se puede discutir es que la imagen popular del Dios cristiano y de su salvación haya vivido sometida a esta ley (2).

Esto, que explica la conmoción religiosa que puede producir un cambio cultural, manifiesta también la urgencia de una readaptación global de lo religioso cuando se presentan estos cambios culturales. El nombre de Dios y todas las vivencias o expresiones humanas de lo religioso, pueden quedar sin contenido real si no responden a lo que el hombre vive y siente acerca de su propia vida.

---

(2) Cf. E. SCHILLEBEECKX: *Intelligence de foi et interprétation de soi*, en "Théologie d'aujourd'hui et de demain", Cerf, 1967.

## *Una nueva orientación en las actitudes de la Iglesia*

Los siglos de rivalidad han deformado el juicio de los cristianos sobre las realidades humanas. Y es curioso observar que una Iglesia que ha defendido contra los radicalismos protestantes la bondad del hombre y de la creación, una Iglesia que conserva en sus propias instituciones los vestigios de una alianza sin reservas con el mundo feudal y rural, haya tenido con él tan malas relaciones en la época moderna.

Para superar el influjo de las experiencias pasadas no hay más remedio que situarse en el terreno de los principios. Este ha sido uno de los sectores donde más ha innovado el Concilio Vaticano II, especialmente en la *Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual*, *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia* y *Decreto sobre libertad religiosa*. Si creación y gracia son pensados como dos órdenes distintos y completos, es lógico que la Iglesia, como sociedad de la gracia, quiera conservar con ella su propio mundo de gracia. De aquí a considerar malo lo que es simplemente humano, nacido y crecido fuera del mundo cultural eclesiástico no va más que un paso. Pero el maniqueísmo hace ya tiempo que dejó de ser solución para los creyentes.

En cambio, si la creación está toda ella dentro del plan de salvación, bajo la acción de la misericordiosa presencia de un Dios de gracia que le da la posibilidad de superar las propias limitaciones y encaminarse hacia su consumación, la Iglesia, como sociedad de la gracia, no puede hacerse su propio mundo, ni aislarse dentro de sí misma, sino que tiene que vivir en el mundo real que hacen los hombres, compartiendo sus bienes y sus males, ofreciéndoles la posibilidad de salvarse mediante la fe con el servicio de su testimonio, su crítica, su fraternidad.

Es evidente que la Iglesia no puede hacerse un sitio en el mundo moderno sin antes tener un juicio cristiano de la secularidad. Para ser objetivos hay que reconocer que ésta es una cuestión muy especialmente clerical. La mayoría de los fieles viven inmersos en el mundo y no tienen más remedio que moverse dentro de él. Somos los clérigos y los religiosos los que hemos podido envolvernos en el capullo protector de una cultura y otras instituciones sacralizadas más favorables a la fe, por tanto, menos exigentes para el creyente.

### *Compatibilidad entre secularización y fe cristiana*

Comencemos por reconocer que la voluntad del hombre moderno de hacerse su mundo por sus

proprios medios y bajo su estricta responsabilidad, aunque ande hoy mezclada con reacciones anticristianas y antirreligiosas, no es de ningún modo contraria a la fe cristiana, Al contrario, las doctrinas bíblicas sobre la trascendencia de Dios, la creación de todo lo visible y lo invisible, la libertad del hombre hecho a imagen y semejanza de Dios, etc., conducen espontáneamente al “desencantamiento” de la Naturaleza, a la *afirmación radical de la profundidad de todo lo que existe y a la entronización del hombre como centro del mundo y agente de su propia historia*. La fe en el Dios vivo y salvador hizo de Israel el pueblo más secularizado de la antigüedad. Su lucha contra los ídolos y las falsas esperanzas está en el origen de la moderna secularización (3).

Los tiempos modernos y la secularización actual son la aceptación histórica, sociológica y cultural de la forma de pensamiento antropocéntrica que es típica del cristianismo. El cristianismo ha enseñado a los hombres a ser libres, a no reconocer ningún poder mundano superior a la

---

(3) J. B. Merz: *Zur theologie der Welt*, Mainz-München, 1968, pp. 51-74 (este capítulo: “El futuro de la fe en un mundo humanizado”, fue publicado por primera vez como artículo en la revista *Hochland*, 56 (1964), 377-391; cfr. igualmente CH. DAVIS: *God's Grace in history*, Londres, 1966; traducción española por Desclée, de Bilbao. Esp. pp. 33 ss Este librito, escrito por el autor bastante antes de la crisis que le llevó a dejar la Iglesia católica, es de gran valor para entrar en estos problemas.

libertad, a no temer ningún espíritu maléfico. Tiene razón Leslie Dewart, cuando dice que el cristianismo ha hecho al hombre occidental capaz de ser radicalmente ateo. Porque le ha vacunado contra la idolatría. El hombre moderno ya no puede creer en los dioses del antiguo paganismo. No le quedan más posibilidades que la fe en un Dios de gracia o el ateísmo (4).

Y si persisten los ídolos en nuestro mundo de hoy es en gran parte por una explotación malévolas de la ignorancia y la debilidad de los hombres. Es claro que la cultura conduce al hombre hacia la imposibilidad de creer en dioses hechos a su imagen y semejanza. Este proceso, vivido al margen de la fe cristiana, empuja inexorablemente hacia el ateísmo. Y no todo es negativo.

Para los cristianos es también innegable que el dinamismo natural de la historia humana se mueve ya dentro de las orientaciones de la gra-

---

(4) Cf. LESLIE DEWART: *The future of belief*, Herder, Nueva York, 1966 (trad. española en Nova Terra, 1969). Cf. *Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual*, números 19, 21.

Hablo en el texto de “forma de pensar antropocéntrica” en el sentido de J. B. Merz, en *Christliche anthropocentrik*. München, 1962, pp. 54 ss. La forma de pensamiento antropocéntrica, como la cosmocéntrica, no prejuzga nada acerca de las dimensiones religiosas de la vida, sino que antepone una concepción personal del ser a la concepción natural. En ambas formas de pensamiento pueden darse, y de hecho se dan, posturas ateas y deístas.

cia. Si el hombre está hecho para la salvación, y esto tiene alguna realidad en su misma existencia y consistencia humana, el desarrollo histórico del ser del hombre tiene que descubrir colectivamente la insuficiencia de la vida humana y su disposición para una salvación gratuita mediante la fe en el Dios vivo. No sólo los sacramentos, sino la simple Naturaleza humana es ya, aunque de distinto modo, un instrumento de salvación dentro de la providencia global de Dios. A través de los altibajos de su vida, el hombre, cada hombre, como los pueblos y el mundo en general, descubren y purgan sus errores, añoran y buscan el bien que otras veces han negado. Hay un sentido último que corresponde con la estructura más honda de nuestro ser personal, estamos hechos para ser plenamente en una realización verdadera y bondadosa que no tenga límites ni contradicciones (5).

Es indudable que esta lucha humana por la realización y la libertad en el mundo se lleva a cabo históricamente bajo la presión de situaciones deficientes y conflictivas que la han deformado y pervertido. No hay duda de que la suspicacia antirreligiosa ha perjudicado los mismos valores humanos que los protagonistas de la secularización querían conseguir. Pero tenemos que

(5) Cf. *Const. sobre la Iglesia en el mundo actual*, números 21, 22.

reconocer que por debajo de las innegables deformaciones hay intenciones de fondo que son hijas de la fe cristiana, y que si en una época han tenido que crecer en rebeldía contra la Iglesia, en otras ocasiones vuelven a ella para encontrar la fuerza y la dignidad de su origen en contra de los ataques del materialismo y del nihilismo. ¿No es curioso que la misma Iglesia acusada en Occidente de totalitaria y oscurantista sea en Oriente el fermento de la libertad y de la resistencia?, ¿que la Iglesia que recibió sobresaltada la declaración de los derechos humanos tenga que ser ahora su defensora?

Si el hombre secular quiere someter al mundo y está dispuesto a afrontar esta arriesgada responsabilidad, no es difícil relacionar esta actitud con el mandato bíblico del “llenad la tierra y sometedla” (Gen 1, 28). El Antiguo Testamento reconoce este destino del hombre, a quien Dios “le dio el poder de dominar el Universo” (Sab 10, 2), y en el Nuevo este dominio del mundo se presupone como pedestal del hombre redimido por Cristo: “todo es vuestro” (1 Cor 3, 22) (6).

Tampoco es contraria al cristianismo la resistencia del hombre moderno a reconocer misterios impenetrables en las cosas creadas. Nada ni na-

(6) Cf. G. T. MONTAIGNE: *Teología bíblica de lo secular*, Sal Terrae, 1969.

die en el mundo tiene un valor sagrado en el sentido de estar exento de las leyes de la Naturaleza y la racionalidad. El ateísmo actual tiene sin duda el aspecto positivo y valioso de acabar con los residuos de paganismo que han venido alargándose por debajo de nuestra cultura cristiana. Todo lo que hay en el mundo está abierto a la exploración del hombre y sometido a su dominio. No hay dioses. Estamos solos dentro de nuestro mundo. La presencia del Dios verdadero es la presencia de un Dios ausente, un Dios que nos deja cargar con el peso y la responsabilidad de nuestra vida en el mundo, un Dios que quiere que vivamos en el mundo sin El, y esto en acción de gracias y como gloria suya.

Esta huida de los dioses acaba rápidamente con todas las religiones ascendentes, las religiones que ha inventado el hombre, cargadas siempre de elementos antropocéntricos y mágicos. Pero a la vez nos lleva a los hombres a la turbadora experiencia de nuestra responsabilidad y soledad en el mundo. Quizá sea éste el camino por donde vuelva Dios al alma del hombre moderno, el camino de la fe y de la acción de gracias, de la responsabilidad y de la esperanza. Heidegger ha escrito: "hoy vivimos el *ya no* de los dioses alejados y el *todavía no* del Dios que viene" (7).

(7) *Identität und Differenz*, p. 71.

¿No es éste el drama que vive cualquier hombre moderno, creyente y no creyente, una vez ha sido alcanzado por el espíritu de la secularización? Educados en un cristianismo edificado sobre el esquema de la religiosidad primitiva, con un Dios demasiado mundano que actuaba como dispositivo de seguridad contra los posibles fallos de los mecanismos naturales del mundo, nos sentimos angustiados y perplejos sin saber cómo conjugar nuestra fe con la sensibilidad secularizada y antropocéntrica que es la de la cultura contemporánea.

Resulta imprescindible ahondar en la originalidad de la fe respecto de estas formas imperfectas de religión. Fe como respuesta a un Dios de gracia que nos invita a una existencia de comunión con El más allá y más adentro de lo que es nuestro mundo; fe que no se puede alcanzar por predisposición temperamental ni por herencia cultural, sino que es a la vez *don por excelencia*, más allá de cuanto pueda resultar posible en este mundo, y *decisión personal*, estrictamente libre por encima de todo determinismo natural y racional.

*¿Es evangelizable el hombre secular?*

Esta libre relación personal con el Dios de la salvación queda privada por la secularización de

otras experiencias que han sido sus apoyos durante mucho tiempo. El hombre secular ya no tiene miedo al mundo, ni siente la necesidad de apoyarse en Dios para organizar su vida terrestre. Puede vivir sin Dios en el mundo. Pero a la vez, la secularidad descubre otros caminos por los que el hombre moderno siente la *llamada permanente* de la gracia. El hombre moderno siente como nadie su soledad en el mundo, la responsabilidad abrumadora de su inmenso poder, la angustiada inseguridad de tener que ser agente total de la Historia sin saber hacia dónde caminar; si ya no tiene miedo del mundo totalmente desacralizado, se teme ahora a sí mismo más que nunca, y siente la necesidad de encontrar un interlocutor último y absoluto que dé sentido y consistencia a su libertad.

El inmenso poder de la técnica no permite mirar con tranquilidad hacia el futuro. Lo mismo puede ser utilizada para liberar y promover la vida del hombre que para manipularlo y reducirlo a marioneta dentro de un sistema de intereses impersonales y deshumanizados. Nunca había sido posible manejar hasta las facultades más íntimas del hombre como lo es hoy y lo será cada vez más. Pero esto mismo produce su contrapartida: nunca tampoco la Humanidad ha sido tan sensible para defender los espacios de libertad donde el hombre pueda pensar y ser verdade-

ramente persona. Quizá el mundo del futuro se caracterice por estar dividido en zonas donde el hombre tenga que someterse enteramente al determinismo de la Naturaleza (ciencias positivas, técnica, trabajo, comunicaciones, distribución de bienes, organización comercial y política), y otras donde el hombre pueda desarrollar su existencia personal y libre (familia, ocio, amistad, arte, oración, juegos, etc).

Nuestro juicio cristiano ante la secularización no puede ser entusiasta ni pesimista. Ha de ser semejante al que la teología moderna ha formulado acerca del paganismo: a pesar de sus lagunas y deformaciones, el paganismo es una verdadera expresión del ordenamiento del hombre a la salvación de Cristo y es, por tanto, una verdadera preparación para la evangelización y la fe cristiana (8).

Un juicio bien matizado tiene que distinguir claramente el paganismo secular moderno, del paganismo religioso primitivo. El hombre paga-

---

(8) *Repenser la mission*, Actas de la XXXV Semana de Misionología de Lovaina, DDB, 1965.

H. MAURIER: *Essai d'une théologie du paganisme*, Paris, 1965.

G. THILS: *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*, Paris-Tournai, 1966.

VATICANO II: *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, número 16; *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia*, números 3 y 9.

no secular ha perdido el presupuesto religioso, tan abundante en el paganismo primitivo y que ha servido ampliamente de punto de partida para la conversión al cristianismo. En este caso el cristianismo podía presentarse como purificación y sublimación de la religiosidad pagana. Con el peligro de arrastrar consigo esquemas y actitudes de la religiosidad primitiva no fácilmente compatible con un cristianismo auténtico (9).

En cambio, el hombre secular moderno es un pagano en quien la ciencia y la civilización han hecho imposible el desarrollo de la religiosidad en sus formas imperfectas del precristianismo. El hombre secular puro es un ateo mundanizado, que vive fluctuando entre la seguridad que le da su dominio sobre el mundo y la angustiada inseguridad de no poder contar con ningún apoyo ni sentido definitivos que den valor último a todo lo que él es y hace. El hombre secular está emplazado ante la disyuntiva del ateísmo o de la fe, la desesperación o la esperanza.

El P. Teilhard lo expresa en una página impresionante: "He sentido miedo; el vértigo se ha apoderado de mí cuando, observando los límites estrechos en que estaba encerrado el orbe radian-

(9) Cf. M. ELIADE: *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid, 1967, p. 158 ss.

te, he cobrado conciencia del aislamiento irremediable en que se encontraba perdida la gloria de la Humanidad...

Hasta ahora los hombres han vivido siempre a la sombra de las realidades mayores que ellos mismos. Por primera vez esa noche, al contemplar el bloque único en que nos encontramos todos... tuve la impresión de emerger de nuestra raza y de dominar un conjunto cerrado; y he sentido como si todos, agarrados los unos a los otros, flotásemos juntos en el vacío.

La Humanidad está sola. He visto los bordes de la Humanidad, he percibido la oscuridad y el vacío alrededor de la tierra" (10).

Esta soledad, junto con la creatividad, el amor a la vida, la responsabilidad, la búsqueda de un sentido que respalde el ser de los hombres, son las nuevas disposiciones del hombre moderno para la fe. Una fe difícil, dramáticamente libre, profundamente adorante y salvadora.

Para tener una idea objetiva de la situación actual, hay que tener en cuenta que este hombre

(10) Citado por H. DE LUBAC, en *La pensée religieuse du P. Teilhard de Chardin*, Aubier, 1962, p. 65.

secularizado, vacunado contra la adoración de los dioses, cuando no cree en el Dios verdadero, está inclinado por su misma naturaleza a absolutizar otros valores terrestres, a medida de su cultura, que le hacen las veces de unos criptodioses secularizados: la ciencia, el progreso, la razón, el sexo, el dinero, el confort, las "estrellas" del arte o del deporte, etc. Debajo de este comportamiento está la estructura religiosa del hombre que supone el reconocimiento de un conviviente absoluto, y que funciona falsamente dentro de la dimensión secular de la vida, según el nivel de cultura que cada uno tenga y su capacidad crítica.

El hombre secular vive la experiencia del desierto, el momento de la caída de los ídolos y de los dioses fáciles. Esta misma experiencia tienen que vivirla los creyentes junto a los demás hombres. La Iglesia entera necesita situarse en una tesitura profética, revivir las exigencias de los profetas en busca de una fe sincera, descarnada, segura, humillada y pobre, una fe desinteresada que no necesite el aliciente de las utilidades temporales, una fe verdaderamente monoteísta y escatológica, la única posible para un hombre libre en un mundo dominado por él. Una fe de acción de gracias, de adoración y de esperanza, más que de temor y de peticiones. Una fe, sin duda, más cristiana.

*En resumen. ¿Qué se puede pensar en cristiano sobre la secularización?*

¿Qué hemos de pensar los cristianos de la secularización? Es difícil responder. Intento resumirlo en varias proposiciones:

a) Es un proceso sociocultural, y por tanto, religiosamente ambiguo.

b) Corresponde al desarrollo del hombre a lo largo de la historia, concuerda con la intención humanizadora de la Biblia y depende de ella en gran parte, por lo que es prudente pensar que tiene que ser integrable dentro de la dinámica de salvación que Dios ha puesto por Cristo en la historia humana.

c) Lleva consigo la destrucción de las formas religiosas imperfectas que localicen lo sagrado dentro del marco temporal y profano, tanto si se dan fuera como dentro del cristianismo.

d) Empuja a los hombres a optar entre una verdadera existencia exclusivamente mundana y desesperanzada o una fe verdaderamente gratuita, libre y salvadora.

e) Obliga a la Iglesia a purificarse de las expresiones más o menos sacralizadoras de la fe y

ser testigo entre los hombres no religiosos de una fe gratuita y libre, humanizadora y salvífica.

La secularización no es sino un momento especialmente significativo de la conciencia y posesión de sí y de su mundo que el hombre va logrando a lo largo de la historia. Desde el punto de vista religioso, este momento lo podemos caracterizar por la experiencia de su potencia e impotencia, seguridad e inseguridad, suficiencia e insuficiencia. Un momento en el que el hombre tiene necesidad de clarificar de nuevo las relaciones entre lo profano y lo sagrado, entre la sociedad profana y la sociedad que expresa y promueve la dimensión sagrada de la vida, es decir, la Iglesia; un momento en el que aparece la posibilidad de vivir sin fe, la posibilidad de consumir en una fe gratuita y libre una existencia terrestre totalmente racionalizada.

La experiencia actual de la secularización puede compararse a la experiencia de la ley que hizo el creyente del Antiguo Testamento y que San Pablo ha analizado agudamente. La salvación mediante el cumplimiento de la ley se mueve en el campo de las posibilidades humanas y terrenas. El intento prometeico de autosalvación que comporta la secularización no evangelizada, es esta misma experiencia de la ley llevada a sus últimas consecuencias, es una salvación median-

te los recursos de la carne, llámese racionalización, automación, etc. Al final de todo, el hombre se encuentra encerrado en sí mismo, incapaz de dar sentido y cumplimiento a una existencia hecha para el encuentro de la fe con el Dios de la salvación. Pues la ley "no da sino el conocimiento del pecado" (Rom 3, 20), de la impotencia, del sinsentido y de la frustración. El amor se hace desesperación o concupiscencia. La Humanidad sigue viviendo su experiencia precristiana y veterotestamentaria movida por las aspas de su propia condición humana. Detrás de todo ello está la posibilidad de una fe que se convierta al Dios vivo y le dé "gracias por nuestro Señor Jesucristo" (Rom 7, 25).

· ATESTIGUAR EN FAVOR DE DIOS  
EN UN MUNDO SECULARIZADO

En estos momentos ~~la~~ ~~responsabilidad~~ misionera de la fe adquiere una importancia de primer orden. Vivimos en un mundo que ha perdido en gran parte su valor teofánico. Los hombres perciben en él la revelación de su propio poder más que la revelación de Dios. Somos los creyentes quienes hemos de poner en el mundo la huella del Dios ausente. Nuestra vida ha de ser el testimonio en favor de la presencia y la fidelidad del Dios vivo. La Iglesia debe responder más que nunca a esta misión de ser el sacramento donde *se visibilice para todos la salvación universal*. No es lícito abandonarse a la nostalgia de otros mundos más acogedores pero inexistentes. La respuesta de la fe nos exige creer en las difíciles condiciones en que viven los hombres de hoy. Y la fidelidad al Dios de la salvación reclama a los creyentes vivir en una situación misionera. Somos Iglesia que vive entre paganos.

El desafío del poderoso mundo secular que piensa poder prescindir de Dios nos exige a los cristianos una voluntad renovada de ser realmente continuadores de Cristo en su misión de

anunciar prácticamente entre los hombres la presencia salvadora del Dios de la gracia. ¿Qué tenemos que hacer para que nuestro testimonio corresponda con la situación de los que todavía no creen en El? Esta búsqueda es indispensable para que el reproche de San Pablo no caiga sobre nosotros: “por vuestra causa es blasfemado el nombre de Dios entre las gentes” (1).

### *Devolver al César lo que es del César*

Los conflictos con la cultura moderna han tenido por nuestra parte un verdadero motivo. La Iglesia, en nombre de su misión salvífica había hecho suyos muchos elementos temporales que quería conservar o imponer en nombre de Dios sustrayéndolos a sus normales condiciones históricas. La sacralización tiene este efecto: bloquea el libre juego de los procesos culturales e históricos en las realidades temporales sacralizadas y quiere sustituirlos por otras igualmente temporales impuestas en virtud de leyes y exigencias “sobrenaturales” (doctrinas sobre las leyes y acontecimientos del mundo, instituciones, modelos de autoridad y sociedad, bienes temporales, etcétera). En contrapartida, la Iglesia y la fe *quedan reducidas* a confundirse y ligar su suerte con estas realidades temporales y transitorias.

(1) Rom 2, 24; cf. Is 52, 5; Ez 36, 20-22; St 2, 7; 2P 2, 2.

El proceso de liberación tiene, pues, dos exigencias diversas: hay que *renunciar a la colonización* de las cosas temporales dejándolas que sigan el curso de su propio dinamismo; y hay que llegar a discernir por debajo de los recubrimientos temporales lo que verdaderamente es la Iglesia que ha de seguir anunciando a Dios en el mundo.

Las consignas de desmitologizar o deshelenizar la Iglesia se quedan cortas. En realidad hay que destemporalizarla. No en el sentido ingenuo de querer una Iglesia que no viva prendida en realidades temporales de todo género, sino en el más difícil de saber distinguir lo que es la sustancia absoluta y permanente de la Iglesia dentro de las realidades temporales (culturales, éticas, institucionales) en las que sin cesar se encarna a lo largo de la historia. Esto es indispensable para no conceder el valor definitivo a lo que no es sino la expresión temporal, y por tanto, transitoria, de la sustancia permanente. Como cambiamos los hombres que realizamos la Iglesia de Dios en el mundo, así cambian las formas humanas de expresión en las que esta realidad salvífica se realiza y se manifiesta en el mundo. No hay razón para sentirse ligados a realizaciones históricas y transitorias del ser y la misión de la Iglesia y de la vida cristiana.

Es interesante contrastar las diferentes soluciones que la tradición cristiana ha dado a este problema en relación con realidades temporales. El protestantismo, con su afán purificador, busca en la pura fe y en el recurso exclusivo a la Escritura, la manera de liberar la vivencia cristiana de todas las mediciones temporales. Destemporalizada la Iglesia de este modo, queda en disposición para dar paso a un rápido desarrollo del humanismo sin ninguna clase de interferencias de tipo religioso, y puede también ligarse sólidamente a situaciones o sistemas terrenos de orden económico o político. La Iglesia católica, en cambio, mantiene el principio de la vinculación de lo cristiano y lo temporal dentro de la única existencia humana (validez del conocimiento para reflexionar dentro de la fe, necesidad de visibilidad y coherencia sociológica de la Iglesia, obligaciones morales específicas del cristiano, etcétera). Esta actitud lleva consigo el peligro de la sacralización, con todas sus consecuencias, pero es indispensable para salvar la verificabilidad del acontecimiento cristiano dentro de la vida y de la historia. Los protestantes que han vivido con más preocupación las consecuencias y los compromisos de la fe dentro de las realidades temporales, se han acercado sensiblemente a las posturas católicas (Tillich, Bonhoeffer).

### *En el orden del pensamiento.*

Resulta especialmente urgente aclarar las relaciones entre la fe y la cultura, la fe y sus expresiones racionales, incluso dogmáticas. ¿Es la fe una manera *maravillosa* de saber lo que los hombres no han podido investigar acerca de los problemas fundamentales del origen y del fin del mundo, de la composición del hombre y de las reglas de conducta para el éxito de nuestra vida? Si esto es así, nos exponemos a que con la misma razón con que unos la miran como superciencia, otros la desprecien como seudociencia de los que no saben.

El racionalismo decimonónico atacaba la fe como una falsa ciencia, y nosotros la defendimos como manera legítima de saber lo que está por encima de la razón. Así plantea sus exposiciones el mismo Vaticano I: hay dos órdenes distintos de realidad, para cada uno contamos con un principio distinto de conocimiento, la razón para el natural y la fe para el sobrenatural (2).

La doctrina conciliar puede ser mal interpretada si no se tiene en cuenta, primero, que estos dos órdenes no son simétricos, como si el orden sobrenatural fuese un doble del natural; segundo,

---

(2) Cf. DB. 1795.

que el modo de conocer por una y otra vía son profundamente diversos; y tercero, que el conocimiento racional sirve de medio de expresión para el conocimiento religioso y sobrenatural.

No siempre hemos superado el peligro de creer que la fe fundaba un sistema de conocimientos plenamente sobrenaturales, del todo independientes de los movimientos culturales, por encima de las variaciones y desarrollos de la cultura. También esto se refleja en las expresiones del Vaticano I: "la doctrina de la fe revelada por Dios, no tiene que ser perfeccionada por el genio humano como el patrimonio filosófico, sino que entregada como un depósito divino a la Esposa de Cristo, ha de ser custodiada fielmente y declarada infaliblemente" (3).

Aun observando todo su valor respecto a lo que ha sido verdaderamente revelado por Dios, estas palabras tienen que ser completadas. Pues hoy tenemos una conciencia más clara del material humano que tiene que utilizar la fe para expresar sus convicciones y sus experiencias. En tiempos anteriores eran los místicos los que descubrían y vivían esta suprema desnudez de la fe, dejando atrás las expresiones conceptuales y humanas. Hoy, el desarrollo cultural, nos está ha-

ciendo vivir colectivamente algo parecido a las famosas noches de espíritu de San Juan de la Cruz.

Más profundamente que aceptación de unas doctrinas, la fe es la aceptación libre de la presencia de Dios en mi vida, un Dios misterioso que se hace presente por Jesucristo y me invita a vivir mi vida personal en unidad de Espíritu con El. Esta relación de fe con el Dios salvador sitúa al creyente en una *dimensión nueva de la realidad*, la dimensión última y definitiva, la que da directamente a la vida misma, desde esta nueva situación de existencia, *todo* cobra para el creyente un sentido nuevo.

Es lógico que la situación de fe tenga que ser expresada racionalmente. El creyente, a la hora de describir lo que está viviendo, tiene que utilizar los conocimientos culturales que configuran su mente y la de sus interlocutores, sólo esos conceptos son expresivos para el mismo creyente y para los que viven con él. El mismo Cristo no puede describir su experiencia interior de Hijo del Padre sino utilizando los conceptos bíblicos, elaborados por la tradición profética, por medio de los cuales llega a la expresión humana de su conciencia mesiánica y puede establecer un diálogo con sus contemporáneos. Desde entonces, la historia de la teología y de la Iglesia, es un in-

---

(3) DB. 1800.

tento permanente de reexpresar el misterio fundamental de la gracia de Dios hacia nosotros, utilizando los esquemas y conceptos que en cada momento cultural configuran la mente del hombre y pueden ser un vehículo válido del anuncio de la salvación (4).

Cualquier creación cultural puede ser suficiente para expresar el misterio fundamental del cristianismo, y ninguna de ellas es perfecta ni necesaria. La fe no lleva consigo necesariamente ninguna cultura determinada, ni obliga a estancarse en un momento cultural ni en un sistema racional. En lo que tienen de auténticamente humano, todos los sistemas y todas las culturas ofrecen *la posibilidad* de expresar la experiencia cristiana. La fe las perfecciona indirectamente, situando las creaciones humanas en la necesidad de adaptarse a las instancias últimas y globales de la existencia. Pero la fe no da directamente ningún nuevo conocimiento sobre las cosas de este mundo, ni permite preferir unas teorías a otras, sino que todo lo que es instrumento cultural y racional de expresión sigue sometido a las leyes normales de la evolución del pensamiento y de la cultura. La fe no sirve para conocer me-

---

(4) Sobre este tema puede verse el artículo de E. RIDEAU: *Essai sur le langage de la foi*, en *NuRvTh*, 1969, páginas 1045-1072.

Es sencillo, pero basta para hacerse una idea de la cuestión.

nor ni peor la *contextura interior de nuestro mundo*, sino para vivir en él en comunión personal con el amor primordial y último, origen y consumación de todo lo que existe, plenitud y perfección de cada una de nuestras actuaciones personales.

La fe asume la existencia completa del creyente, también la vida intelectual. Pero la asume dejando el hueco suficiente para que la investigación y la creación racional se desarrollen ilimitadamente. Una de sus funciones será proporcionar el material racional para expresar la vivencia fundamental del creyente, sin alterar el funcionamiento normal de la interpretación racional del Universo a la que el hombre está llamado por su propia naturaleza humana.

Para el creyente moderno, que tiene que vivir en un mundo científico y racionalista, es indispensable superar las tensiones entre fe y cultura. Si confunde la fe con las expresiones racionales a que ha dado lugar en un determinado momento cultural, tiene el peligro inminente de enemistarse con su mundo a causa de una fe anclada en el pasado, o de abandonar la fe como perteneciente a un mundo ya fenecido. Si no siente la necesidad de unificar fe y cultura corre el riesgo de escindirse cultivando una fe irreal que no incida en la verdad de su vida y una existencia en-

teramente secularizada sin ninguna relación auténtica con su fe (5).

### *En el plano de la conducta y de la vida*

Habría que hacer reflexiones semejantes. La norma ética del cristiano y de la Iglesia es la fidelidad permanente al amor universal y desinteresado vivido por Cristo hasta la muerte. Así nos reveló a la vez el misterio de Dios y del hombre; por su medio libera la Humanidad de los determinismos del pecado y lo salva en la comunión con la vida inmortal y divina. Pero este amor, por lo mismo que es gratuito y superior a todas las normas mundanas y humanas de conducta, no suple ni descubre de golpe las exigencias naturales de la vida y del mundo. Desde la caridad, el cristiano tiene que asumirlas y realizarlas lo más perfectamente posible a medida que progresa en su conocimiento.

En este plano del cumplimiento de las exigencias objetivas de la Naturaleza y de la vida, el cristiano se encuentra con todos los hombres de buena voluntad y aporta al esfuerzo común el dinamismo humanizante y nunca satisfecho del amor absoluto y universal.

(5) J. MOURoux: *A travers le monde de la foi*, Cerf, 1968, página 185 ss.

Una visión clara de la diferencia y articulación de estos dos órdenes que componen la conducta del cristiano en el mundo, lleva consigo la posibilidad de reconocer y asumir el orden ético racional y humano como medio de expresión y actuación eficaz de la caridad divina, desde la cual tiene que vivir el cristiano su relación con los demás hombres y con el Universo entero. Este orden ético, en cuanto es un producto de la razón y de la cultura, tiene que seguir su proceso natural de evolución y desarrollo. La instancia suprema de la caridad no altera las leyes internas de este desarrollo, sino que lo dirige hacia el bien integral de todos los hombres, denuncia las posibles desviaciones y soluciones falsas, activa la búsqueda de tratamientos más justos para todos, improvisa soluciones de emergencia donde las necesidades no son suficientemente atendidas, marcha siempre por delante de lo que cualquier coyuntura cultural y social admiten y cumplen. La caridad promueve y supera la justicia.

Como sería impío pensar que la Humanidad puede llegar a un orden ético que satisfaga definitivamente las exigencias del amor de Dios en favor de cada hombre, así también sería iluso, impío en el fondo, pensar que la sola norma cristiana de la caridad puede construir un orden ético sin la intervención de la cultura y la razón. No siempre los cristianos hemos tenido esta mo-

destia, que es por otra parte la única históricamente realista y objetiva. He aquí un ejemplo: “ninguna razón puramente humana puede establecer la distinción del bien y del mal, y si Dios no hubiera querido hacernos saber su intención el hijo podría matar a su padre sin ser culpable” (6). Posturas como ésta olvidan que ya la razón humana es un don de Dios y sirve para percibir las intenciones divinas, por lo menos en aquello que pertenece al orden interior de la Naturaleza y de nuestra vida en el mundo, aunque sea trabajosamente y con posibilidad de error.

Vuelven a aparecer aquí las consecuencias de esa división de la realidad en dos mundos completos, el de la Naturaleza y el de la gracia, que lleva sin remedio al menosprecio y condenación de la Naturaleza como totalmente inadaptada y contraria a las orientaciones de la gracia. Ante semejante concepción es explicable que los más altos defensores del hombre y de la razón se rebelen contra la exaltación de una caridad que no da nada resuelto y desprecia cuanto el hombre puede conseguir trabajosamente con su razón y los débiles recursos de su voluntad. Para no deformar la verdadera actitud cristiana tenemos que mantener los dos extremos: el orden ético se desarrolla históricamente como un *elemento de*

(6) BERGIER, citado por HENRI DE LUBAC, en *Proudhon y el Cristianismo*, p. 273.

*la cultura* que hay que asumir sin interferir extrarracionalmente en su desarrollo, y a la vez la caridad sobrenatural impone unas exigencias de purificación y desarrollo que nunca podrán ser satisfechas del todo. La caridad supone la justicia, la asume y la promueve; pero a la vez la declara insuficiente y le obliga a perfeccionarse continuamente para poder seguir siendo justicia.

### *En lo que toca a las instituciones y formas sociales*

En este campo es más fácil de comprender el doble nivel de las realidades de la Iglesia. La Iglesia está compuesta de hombres y ha de contar con las estructuras e instituciones adecuadas. Vivir en ella supone someterse a unas exigencias de unidad y coherencia bajo la dirección de una autoridad, ordenamientos y agrupaciones jurídicas, posesión y manejo de bienes materiales, relaciones con los grupos humanos más diversos, etcétera. Estas estructuras y ordenamientos nacen del ser mismo de la Iglesia, sin ingerencia de nadie. Son de “derecho divino”. Pero su configuración concreta depende por fuerza de la manera humana de entender la autoridad, la sociedad, las relaciones de lo espiritual con lo temporal, y mil otras cuestiones culturales.

Llegados aquí, no hay más remedio que preguntarse si no es ya hora de reconocer que la Iglesia no tiene por qué poseer un derecho propio acerca de las realidades temporales, ni usos sociales exclusivos en lo que pertenezca al plano común de lo socio-cultural. Lo justo sería vivir en lo civil sujetos a las mismas leyes civiles que regulan las relaciones de los demás ciudadanos, sin imponer ningún estatuto privilegiado ni eximirse de la condición común de los demás hombres. Estas situaciones de exencionismo en lo civil repiten el proceso de sacralización: imponen unas instituciones humanas en virtud de pretendidas determinaciones divinas, sustraen estas realidades temporales a la condición normal de su secularidad y crean dentro de la Iglesia unos recubrimientos temporales que absorben y deforman su auténtica visibilidad.

Una reforma de este tipo podrá ser muy difícil y dolorosa. Sobre todo en países como el nuestro en donde las estructuras sacralizadas de la Edad Media no han sido todavía seriamente afectadas por ninguna de las modernas revoluciones secularizadoras. Pero resulta inevitable si queremos responder en cristiano al desafío de la secularización. Vivir atrincherados en unas instituciones temporales propias hace caer sobre nosotros la acusación de aprovechados y egoístas, nos obliga a desarrollar las atenciones administrativas y

burocráticas con perjuicio y hasta deformación de la autoridad y los ministerios propios de la Iglesia, oscurece y debilita el esfuerzo personal y el testimonio de la fe.

Una vez liquidados estos vestigios de sacralización, desaparecería el principal obstáculo para que los cristianos y la Iglesia pudieran admitir el movimiento propio de las instituciones humanas sin sentirse ligados a ningún tipo de ellas como elemento indispensable de su patrimonio moral o cultural. De otro modo no se podrá evitar el que la Iglesia mire con recelo la aparición de los nuevos movimientos sociales y llegue con demasiado retraso a descubrir las injusticias de los sistemas establecidos y los valores de los nacientes.

Todo esto y otras aplicaciones posibles es necesario reconocer para aceptar de verdad la legítima autonomía de los hombres dentro del orden temporal, reconocida oficialmente por el Concilio Vaticano II (7). Y es también necesario para que la realidad sagrada y salvífica que los cristianos tenemos que visibilizar en el mundo pueda ser percibida como tal por los hombres de este mundo. Hoy lo sagrado ya no se percibe como propiedad de algunas personas, lugares, cosas,

---

(7) Cf. *Gaudium et Spes*, núm. 36.

instituciones, sino como una dimensión de todo lo creado que, si es debidamente atendida, purifica, consolida y transfigura la realidad cotidiana y profana, respetando la consistencia de su profanidad, pero haciendo que el hombre la viva con un espíritu nuevo que se manifiesta en un nuevo sentido profundamente humano y benéfico (8).

Es preciso que la Iglesia, al configurarse en el mundo como manifestación y realización de lo sagrado, cumpla cuidadosamente estas instancias de la cultura moderna: hay que encontrar el difícil equilibrio de respetar y valorar lo temporal sin alterar sus propias leyes ni sustraerse a ellas, a la vez que se manifiesta *por la especial manera de vivirlo* la presencia de una dimensión sagrada y gratuita de la vida que la regenera y conduce a su plenitud y salvación. Hay que dejar que el mundo sea mundo fuera y dentro de la Iglesia, y hay que demostrar palpablemente *en el terreno mismo de la vida secular* la verdad y la fuerza del Espíritu Santo que destruye el poder del pecado en la vida real y da unas razones nuevas para vivirla; que, respetando su textura y autonomía secular, la ordena fielmente al bien del hombre y le ayuda así a reconocer la justicia y la gracia de Dios.

---

(8) Cf. GRAND'MAISON: *Le Monde et le Sacré*, II, Ed. Ouvrières, Paris, 1968, pp. 8-10.

De esta manera los cristianos y la Iglesia entera viven oscuramente sumergidos en el mundo, sin privilegios ni ostentaciones, procurando *dar eficacia* con la vida y la acción misionera a la presencia redentora de Cristo, soportando con El el peso del pecado, continuando en la arena de la vida real su lucha contra el mal, compartiendo la poderosa impotencia del Dios de gracia, que salva al mundo respetando sus ritmos internos y los complicados procesos hacia el bien de las frágiles libertades humanas.

Indudablemente esto llevará consigo una pérdida importante en el poder y la influencia puramente temporal de la Iglesia. Pero la vida de los fieles y de los pastores podrá concentrarse en el mantenimiento de una fe auténticamente personal y eficaz que atraerá más fácilmente la atención y el respeto de los hombres hacia lo que es realmente la razón de su existencia en el mundo y el objeto de su testimonio: la vida nueva en el Espíritu Santo que Dios ha concedido a los hombres por su Hijo Jesucristo como inicio de la salvación definitiva. Pienso que no perderemos nada de lo que verdaderamente nos interesa. Me parece profundamente verdadera la palabra de Bonhoeffer: "Cuanto más central es su mensaje, más eficaz es la Iglesia" (9).

---

(9) *Ethique*, Genève, 1965, p. 83.

*Descubrir lo verdaderamente original de la vida cristiana*

El intento de *reformular culturalmente* la expresión y realizaciones humanas de la vida de la Iglesia es algo tan complejo y tan arriesgado que no se puede intentar sin una serie de cautelas. Y la primera es poseer una conciencia clara de lo que realmente es y tiene que seguir siendo la Iglesia en el mundo. La cuestión arraiga en la difícil problemática de las relaciones entre la naturaleza y la gracia. La inserción de la *sociedad de gracia y de la gracia*, que es la Iglesia, en la sociedad natural de los hombres, no es sino la realización global y existencial de la cuestión que en términos abstractos e individualistas se plantea como relación entre naturaleza y gracia.

Pero no se puede perder de vista que es imposible llegar a una visión clara del problema si no es por un procedimiento realista que tiene que ser necesariamente histórico. Y esto de dos maneras. Importa saber en primer lugar, cómo se ha realizado en la Historia esta integración de la Iglesia en el mundo, cuál ha sido su mutua aportación y dependencia, qué tipo de síntesis humana e histórica se ha realizado. Y luego es absolutamente necesario empeñarse en realizarla, aceptando el riesgo imprescindible que llevan consigo todas las empresas de futuro. Hay que

comenzar a actuar del mejor modo posible, aun cuando no se tenga claro el porvenir, con el coraje y la humildad que hacen falta para iniciar un camino y para rectificarlo cuando se vea más claro. Lo importante es darnos cuenta de que únicamente en el plano real de las acciones es posible un auténtico progreso del pensamiento personal y colectivo.

Algunos lamentan los cambios disciplinares y litúrgicos de los últimos años como una causa de desorientación para los fieles. Es posible. Pero también es verdad que tienen una función insustituible en la maduración y desarrollo de la fe. Bajo la presión de estos cambios, los creyentes se ven obligados a preguntarse por la identidad de su fe y de su Iglesia y por este camino pueden llegar a descubrir el elemento de continuidad, auténticamente original, que corre por debajo de las transformaciones socio-culturales. Sólo entonces podían dar el sentido verdaderamente cristiano a las formulaciones humanas que la vida cristiana ha adoptado en los diferentes momentos de la Historia.

A los cristianos modernos se nos pide una difícil claridad de conciencia. Tenemos que vivir en un mundo en el que se ha hecho intolerable la confusión de lo sagrado y lo profano, el allanamiento de las áreas profanas en nombre de seres

o autoridades sobrenaturales. Sigue siendo imprescindible demostrar la presencia y la eficacia (insistencia) de lo sagrado en el campo realísimo de lo profano. Y, para colmo, esta verificación de lo sagrado tiene que hacerse en un mundo donde convergen culturas y situaciones muy diferentes sometidas a un ritmo vertiginoso de comunicación, intercambios y variaciones.

Todo ello hace pensar que, en pocos años, los cristianos tenemos que adquirir una conciencia clara de lo que es realmente el fondo de nuestra *identidad vital y vocacional*, y hemos de ver con claridad cuáles son las leyes que rigen las *relaciones entre la realidad salvífica* (fe, caridad, sacramentos, magisterio, etc), *y las realidades culturales de la sociedad humana*; y acostumbrarnos, además, a encajar con naturalidad los cambios que lleve consigo mantener al día la expresión de nuestra fe y vida cristianas en este mundo tan variado y cambiante sin aturdimiento ni desorientación.

La vuelta a las fuentes y a las intenciones de los fundadores, que el Concilio recomendó a las instituciones religiosas como criterio no único pero sí fundamental de su renovación, es perfectamente válido para la Iglesia en general. Ningún cristiano podrá desempeñar adecuadamente su función en este momento tan grave de la

Iglesia sin hacer un esfuerzo real para redescubrir la entraña más auténticamente original de su fe, de su responsabilidad en el mundo como cristiano, y como miembro de la Iglesia a la que pertenece.

Este es el precio que hay que pagar para hacernos capaces de afrontar responsablemente la tarea de redimensionar culturalmente toda la extensión de nuestro patrimonio cristiano. Sin buscar la continuidad en unas realidades culturales ya superadas (instituciones sociales, concepciones filosóficas o míticas, etc.), como si fueran verdadera sustancia de nuestro ser cristiano. La Iglesia ha utilizado los mejores productos de la civilización occidental; en correspondencia de este servicio ha contribuido abundantemente a su desarrollo y los ha tomado bajo su protección supletoria en más de una ocasión. Pero no podemos perder de vista que estos elementos culturales (lenguas antiguas, derecho romano, arte, usos y costumbres sociales, etc.), las ha poseído la Iglesia como un préstamo de la civilización humana, por lo cual no tendría sentido insistir en un derecho de propiedad que nos llevara a imponer estas "obras de la carne" a los que quisieran entrar en la Iglesia o a rechazar los nuevos bienes que el mundo pudiera presentarnos.

Vivimos en este mundo la misma problemática que tuvo que afrontar San Pablo en su intento

de abrir para Cristo los caminos del mundo griego y romano: si lo que realmente salva es la fe de Jesucristo no podemos imponer a nadie como exigencia para su salvación ninguna otra cosa que no sea esta misma fe; lo demás es hacer depender la salvación de las obras humanas; no se puede forzar a nadie a judaizar ni romanizar, ni a medievalizar, ni a nada que sea obra transitoria y deficiente de los hombres (Cfr. Gal 2, 11-21).

### *Resituarse en el mundo real y presente.*

En este apartado lo normal sería hablar de la *secularización de la Iglesia*. Sin embargo, la expresión es ambigua y discutible. Porque podría entenderse como *reducción* de la Iglesia a los límites de la cultura secular. Eso sería tanto como suprimirla precisamente en aquello que tiene de más radicalmente original y suyo. Si la Iglesia es sociedad salvífica, instrumento y realización de la gracia de Dios en el mundo y para el mundo, nunca podrá ser absorbida por ninguna cultura. Tendrá que estar presente en ellas pero distinguiéndose y oponiéndose a la vez como la creatura y su destino sobrenatural, el ser y el tener que ser que nos ha sido hecho posible por el gracioso ofrecimiento del Dios creador y salvador.

Entender de otra manera el Evangelio de Jesucristo y el ser de la Iglesia es reducirla a una pobre sociedad benéfica sin raíces de ninguna clase, una sociedad que dejaría muy pronto de existir suplantada por otros grupos mejor organizados y más eficaces.

Si se habla de secularizar la Iglesia, tendrá que ser *manteniendo su ser* de Iglesia de Jesucristo, comunidad de creyentes que testimonia ante los hombres con su vida y su palabra la presencia de un Dios de gracia en el mundo. Y si se dice que esto *no es verificable* en un mundo secular (Van Buren), podemos responder que lo es precisamente en la transformación de la vida y la muerte de los creyentes.

Conservar esta identidad de la Iglesia como comunidad de salvación universal iniciada por Jesucristo y sus Apóstoles, quiere decir que la posible secularización de la Iglesia se entiende limitada al plano de la *realización* y expresión humanas de aquellos dones definitivos que constituyen el ser permanente de la Iglesia; quiere decir sencillamente que los cristianos y la Iglesia entera, a la hora de utilizar los bienes culturales de la Humanidad para expresar su fe, realizar su unidad, ejercer su servicio de caridad entre los hombres y anunciar la gracia de Dios, tienen que hacerlo adoptando y utilizando el *patrimonio*

*cultural* que tiene verdadera validez en el mundo en que vive y moviéndose en las *condiciones comunes* en que se mueven todos los demás miembros de la sociedad secular, en la cual ella también está y cuya suerte tiene que compartir.

Vale la pena releer el número 40 de la Constitución Conciliar *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual: la Iglesia está formada por miembros de la ciudad terrena que tienen la vocación de formar en la propia historia del género humano la familia de Dios, vive unida y enriquecida por los bienes eternos que le proporcionan una realidad visible y social, avanza juntamente con la Humanidad, experimenta la suerte del mundo, y actúa como fermento y alma de la sociedad, la compenetración entre Iglesia y mundo en una sola Historia de la Salvación es una realidad oculta que se percibe sólo por la fe, está perturbada por el pecado de los hombres hasta que se descubra plenamente el destino final de los hijos de Dios.

Secularizarse, significa, pues, para la Iglesia, sentirse servidora del mundo. Teniendo en cuenta que no puede realizar su servicio específico sino buscando continuamente el difícil equilibrio entre el *mantenimiento de su propia identidad*—constante novedad y aportación radicalmente gratuita para él—y en continuo esfuerzo de *re-*

*modelamiento cultural e institucional* dentro del mundo real y según las exigencias que la novedad creadora del mundo le imponga. Porque es claro que el ritmo de este proceso no proviene sólo de las exigencias de continuidad que la Iglesia tiene dentro de sí, sino también del ritmo creador de la Historia que se convierte en instancia de fidelidad para la propia Iglesia en virtud de su constructiva misión a los hombres de los diversos lugares y tiempos. Los principios de adaptación cultural que el Concilio describió detenidamente en el *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia* no tienen valor únicamente para el desplazamiento y la extensión de la Iglesia en el espacio, sino también—y quizá con mayores dificultades—en el proceso de su incesante transmigración de unas generaciones a otras (10).

Secularizarse, significa para el cristiano vivir su fe como el origen de un nuevo coraje para asumir la responsabilidad humana en la realización del mundo como morada justa y fraterna del hombre. Significa no escamotear las obligaciones terrenas con el recurso a un dios de evasión, ni secuestrarlas poniendo en ellas la presencia y el poder de un Dios que está en los hombres y el mundo entero tratando de hacernos depositarios de su gracia. Significa aceptar el mundo que no

---

(10) Nn. 11-13. 15f. 16d. 21.

es más que mundo, limpio de realidades sagradas y acciones maravillosas, como la materia que tiene que informar, el cuerpo que tiene que vivificar, la realidad humana que tiene que humanizar y salvar conforme a los designios misericordiosos de Dios. Significa, en fin, considerar estas actividades y relaciones seculares como la materia en la cual tienen que vivir y plasmar su fe en Dios y su contribución a la salvación de los hombres. Sin negar que esta fe tenga que tener otras actuaciones más expresamente receptivas (oración, sacramentos) y otras actividades centradas en lo gratuito y sagrado (evangelización, cura de almas, etc).

Este ministerio global de servicio impone a la Iglesia la difícil y abnegada tarea de autoempobrecerse renunciando a las configuraciones temporales ya adquiridas, para seguir viviendo en el mundo real del pensamiento, de las instituciones y de las relaciones humanas que alcancen vigencia en cada lugar y en cada momento dentro del mundo profano. La esperanza escatológica que atraviesa la Iglesia desde la Resurrección de Cristo hasta la salvación universal, nos libera de este mundo en el sentido de hacernos posible una vida más amplia y profunda que ha roto los múltiples determinismos, naturales y pecaminosos, que imperan en él; no nos libera de estar en el mundo, ni de ser responsables de él. sino que nos

devuelve a él renovados con el Espíritu y la fuerza del Dios vivo, creador y salvador de todas las cosas. A la acusación que se nos hace de haber olvidado el mundo por dedicarnos a Dios, quizá se puede contestar que si hemos dejado el mundo es por no haber buscado sinceramente a Dios ni haber vivido desde su Espíritu.

No se puede simplificar el proceso de interacción cultural entre el mundo y la Iglesia. Ambos son, en diverso sentido, activos y pasivos. Es propio de la sociedad humana el *innovar y desarrollar sus propias creaciones culturales* según las normas técnicas y éticas que provienen de la naturaleza de las cosas y del hombre mismo. Aquí la Iglesia tiene principalmente un papel pasivo; tiene en cuenta simplemente el mundo real, humano, en el que tiene que vivir y actuar su fe y su misión. Pero este asumir las realidades mundanas es, a su vez, por parte de la Iglesia, *profundamente activo y creador*. Ella crea, en primer lugar, desde la identidad de su naturaleza histórica y el influjo de los dones de Dios, las expresiones culturales de su vida y misión que le parecen más aptas para ejercer su vida, desempeñar sus servicios y presentar su testimonio. Esta reculturación de sí misma no puede ser un pasivo mimetismo, sino el resultado de un proceso creador y laborioso que toma las instituciones culturales que el mundo le ofrece y las rehace a su

vez para que sean *ejercicio y expresión* de la vida, *estrictamente nueva y gratuita*, que tiene que realzar y ofrecer a los hombres en unas formas culturales y sociales que sean y no sean del mundo; sean del mundo porque son las formas normales en las que se desarrolla la vida real de los hombres, y no lo sean en cuanto son ejercicio y expresión de un espíritu nuevo desde el cual son vividas con una eficacia purificadora, humanizadora y esperanzadora.

De este modo, la Iglesia se hace presente en el mundo y le sirve. Hay que tener en cuenta que esta reformación cultural e institucional de la Iglesia no afecta sólo a lo que podríamos llamar la irradiación exterior de la Iglesia, realizada primordialmente por medio de los seculares, en la promoción humanizada de los valores e instituciones terrestres, sino que afecta también a los elementos e instituciones *estrictamente internos*—si es posible hablar así—de su propia vida: formulación de la doctrina y la ética cristiana, estructuras sociales y ministerios, como son, por ejemplo, la liturgia, organización y ejercicio de la autoridad, agrupaciones estrictamente religiosas de los fieles, etc.

Con frecuencia hemos pensado las relaciones entre la Iglesia y el mundo como si fueran dos grandes realidades yuxtapuestas, externas la una

a la otra, entre las cuales hay que tender los lazos de una pacífica colaboración. La cosa es más complicada porque el mundo penetra la Iglesia en los hombres concretos que la forman y que son ellos mismos miembros activos y pasivos de la sociedad cultural y mundana; lo mismo que la Iglesia entra en el mundo por los hombres que, siendo miembros de la sociedad secular, son a la vez miembros activos y pasivos de la Iglesia. La frontera entre el mundo y la Iglesia no pasa entre dos sociedades independientes, sino *por la mente y el corazón de cada hombre*, de una manera más clara y refleja en los creyentes, de un modo más confuso en los no creyentes que de algún modo están incorporados a la Iglesia o tienen al menos una relación personal con su ministerio. Y es ahí, en esa frontera impalpable, donde se tiene que realizar día a día el intercambio entre mundo e Iglesia. Por eso los creyentes son los primeros que necesitan una Iglesia que hable y viva en el contexto real de su vida mundana, de manera que su vida mundana sea interpelada y redimida por la eficaz incidencia de su vivir eclesial.

Es esta inmediata inserción de la Iglesia en el mundo que viven sus propios miembros, la que hace posible su adaptación e inserción en el ancho mundo de los hombres todos. Cuando esto no se hace, la Iglesia no solamente deja de estar en el mundo de los no creyentes, sino también en el

de los mismos creyentes y queda reducida a una presencia en un mundo artificialmente mantenido para uso casi exclusivo de clérigos y religiosos.

La inserción de la vida sobrenatural de la Iglesia en las realidades e instituciones del mundo real de los hombres es el único modo de que la Iglesia pueda llevar a cabo su vocación de fermento y alma del mundo y el mundo sea proporcionalmente el cuerpo de la Iglesia continuamente vivificado por ella en orden a su salvación.

### *Una colaboración amenazada*

Esta colaboración salvífica entre mundo e Iglesia supone un universal sentido de conversión y penitencia que tiene sus exigencias peculiares para cada uno de los dos. El mundo tiene que aceptar el juicio de caducidad e imperfección que le llega constantemente de la presencia del Espíritu dentro de El; no hay nada ni nadie que pueda pretender un valor definitivo ni una completa perfección; la caridad juzga todo y a ella nadie la puede juzgar (cf. I Cor 2, 15). La Iglesia, para mantenerse fiel y conservar la validez de su testimonio, tiene que reconocer ante el mundo sus deficiencias—que son muchas veces las consecuencias del pecado general de los hombres y del mundo—para evitar que le sean atribuidas al

mismo Espíritu Santo. Confesar las propias faltas no es degradación, sino el único camino que tenemos los pecadores para dejar indemne el nombre de Dios y obligarnos a seguir luchando contra el poder del pecado. Una actitud defensiva que excluya la confesión de las propias culpas no es buena apologética, porque pone en el mismo plano el testimonio en favor de Dios y de su gracia y nuestras respuestas humanas siempre deficientes.

Cuando no se vive esta universal penitencia, y nunca se vive suficientemente, surgen los conflictos. Así como la fidelidad a la común vocación acerca el mundo y la Iglesia en cada uno de los hombres que los componen, la infidelidad—venga de donde venga—los aleja y enfrenta. El mundo se cierra en su propia independencia por no someterse al juicio y a la llamada del Espíritu, rechaza la Iglesia o por lo menos la reduce al ámbito de lo privado, sin dejarle salir a la calle en la revisión y remodelamiento de las realidades temporales; llama a los clérigos para que bendigan por encima sus instalaciones, mientras rechaza a los creyentes que las critican y pretenden modificarlas desde dentro y por los métodos eficaces de la secularidad. La Iglesia, a su vez, si no es fiel a su condición peregrina, pobre y penitente, se afirma y parapeta en su propio mundo, el que adaptó y adoptó en otro tiempo, lo sacraliza, re-

chaza las nuevas creaciones culturales y quiere imponer o mantener las propias por las vías del poder y la coacción. Si esta actitud encuentra eco en los intereses de algunos grupos influyentes se puede formar un arco de colaboración Iglesia-sociedad—no sólo Iglesia-Estado—por debajo del cual pueden correr río abajo muchos caudales de humanidad y de vida. La historia de Occidente, España incluida, proporciona abundantes ejemplos de esta falsa fórmula de relaciones entre Iglesia y mundo, en el fondo de la cual hay, hablando sólo en términos objetivos, una verdadera infidelidad a la misión de la Iglesia y a la vocación, a la vez secular y trascendente, del mundo (11).

### *Evangelizar la vida profana.*

En la concepción cristiana del hombre nada puede ser exclusivamente profano. Hay un espesor de la vida humana, lo cual pertenece al hombre como parte principal de la Naturaleza, que tiene sus propias leyes y requiere un tratamiento especial y técnico. Pero cuando el hombre asume y realiza este sector natural y racional de su propia vida tiene que hacerlo en el marco de la realidad total, con una referencia de ida y vuelta

(11) Cf. FERNANDO SEBASTIÁN: *Iglesia y Sociedad*. Las líneas teológicas de la Constitución sobre la Iglesia y el mundo actual, en *Iglesia Viva*, 1966, pp. 7-28.

respecto de su propio misterio sagrado y de Dios mismo, cuya presencia de creación y de gracia provoca su propia dimensión misteriosa y sagrada en el presente y para el futuro.

Los hombres tenemos una dimensión sagrada porque Dios ha querido ser prójimo nuestro haciéndonos hijos suyos y partícipes de su vida eterna. Por eso, cuanto el hombre vive o hace, sin alterar su propia consistencia interior y secular, tiene que insertarlo dentro de este contexto de la realidad humana total. Esto es vivir con Dios y ante Dios el mundo creado que no es Dios ni puede contar con El como resorte interior de seguridad y eficacia. La presencia y la providencia de Dios respecto de los objetivos estrictamente mundanos pasa por la sapiente ordenación de la naturaleza y la providente razón humana. Esto no puede eludirse recurriendo a una intervención divina de cortocircuito que dejara a un lado los dinamismos naturales de las cosas y las personas, sino que tiene que ser realizado por sus propios procedimientos seculares para ser integrado personalmente, en el orden individual y en el social, según las exigencias de la providencia espiritual y salvífica en la cual entramos personalmente por la fe y la caridad.

Según esta manera de pensar, no podemos aceptar los augurios de una era no religiosa, en el

sentido en que los hombres no sentirán inquietud alguna por la posible presencia de algún otro junto a ellos, por el posible sentido y valor transmundano de su propia vida. "El hombre atraído sin cesar por el Espíritu de Dios, nunca jamás será indiferente totalmente ante el problema de Dios" (12).

Sin embargo, como la actitud definitiva del hombre es sólo la que resulta de la fe dada desde su mundo a un Dios que invita a vivir en el mundo compartiendo su vida inmortal no mundana, es preciso que alguien descubra el posible sentido religioso y salvífico que tienen todos los aspectos de la vida del hombre en el mundo cuando son vividos desde la fe y en el espíritu de la caridad de Dios. Las realidades más profanas, como pueden ser el trabajo, la investigación, el amor y el sufrimiento, las relaciones económicas y la actividad política, al ser vividas por el hombre, adquieren un sentido y unas resonancias religiosas que tienen que ser descubiertas por la fe y realizadas por la caridad. Esta es la misión de la Iglesia. No anunciar un Dios de salvación encerrado en sus propios espacios y a quien se recurre de cuando en cuando mediante unos ritos, sino anunciar la presencia del Dios vivo que

(12) *Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual*, número 41.

Cf. CHARLES MOELLER: *El hombre moderno ante la salvación*, Herder, 1969.

interpela continuamente al hombre, lo saca de sí, le infunde una vida nueva y le hace revivir su vida en el mundo desde un nuevo espíritu en favor de los demás y para la salvación de todos. Esto lo hicieron los cristianos en los siglos pasados: el matrimonio, la familia, el pequeño comercio..., las realidades temporales del hombre medieval fueron minuciosamente ilustradas desde el punto de vista de la fe y la caridad. Sin imitar las actitudes sacralizadoras, hoy es urgente una iluminación cristiana de los elementos temporales que hacen y deshacen la vida de los hombres: trabajo, ordenamientos económicos y sociales, propaganda, diversiones, libertad y opresión, responsabilidad e inconsciencia, etc. Los cristianos tienen que saber cómo vivir todo eso en conformidad con su fe; y los no cristianos tienen que poder conocer la gracia de Dios y la vida redimida a partir de estas dimensiones familiares de su vida rehechas por la gracia de Dios en aquellos que le creen.

Evangelizar las realidades seculares de la vida y del hombre quiere decir, en primer lugar, *descubrir su carácter secular*, provisorio, insuficiente y seductor. Esta es la versión actual del ministerio exorcista de la Iglesia tan vivamente descrita por Cox en su *Ciudad Secular*. El hombre racionalizado de la sociedad técnica, que ya no se siente capaz de creer en genios malignos que le

resuelvan o le estropeen sus empresas mundanas, sigue siendo capaz de actuar demoníacamente entregándose en cuerpo y alma a la fuerza seductora de sus creaciones y objetivos mundanos (sexo, dinero, poder, venganza, éxito, fama, etc.). La fe da a los cristianos la facultad y la obligación de reducir esas pretensiones secularizando lo que es secular, integrándolo en un orden total de la vida en el que el hombre sea verdaderamente el centro y la realidad suprema de este mundo, libre de potestades y dominaciones, sin más ley definitiva que la del amor universal, adorador únicamente del Dios vivo y salvador. Evangelizar el mundo significa inicialmente *reducirlo a su propia esfera de profanidad y contingencia*.

Esta profanización de lo profano lleva consigo el descubrimiento y la *promoción de un sentido del misterio como parte real de la vida humana* y la creación de unos espacios de libertad en los que el hombre pueda escuchar su llamada y responderle en fe, personal y comunitaria, con la consiguiente capacidad de traducir esta fe en pensamiento y decisiones renovadas y renovadoras dentro del contexto de su mundo secular (13).

---

(13) Cf. ALFONSO ALVAREZ BOLADO: *Hacia un discernimiento teológico de la secularización*, en *Iglesia Viva*, 1969, página 210 ss.

Estos dos momentos de la evangelización de lo secular sitúan a los cristianos ante una tercera instancia, la de *responsabilizarse de aquellas creaciones y aspiraciones más serias* de la sociedad secular, siempre en peligro de ser traicionadas por la ignorancia o la mala voluntad, y tratar de realizarlas en la arena de la vida secular, por procedimientos estrictamente seculares, en las perspectivas, y con el vigor infundido por el espíritu de Cristo resucitado mediante la fe y la caridad. La justicia, la paz, el desarrollo, el descubrimiento y dominio del mundo en favor del hombre, a grande o pequeña escala, son el terreno real donde los cristianos tenemos que mostrar a los hombres la presencia y la fuerza del Dios salvador que está con nosotros. Nunca se ha podido hablar con sentido de Dios si no es a partir de la experiencia de una vida transformada por su presencia aceptada y correspondida. La presencia aceptada de Dios transforma la vida del hombre incluso en sus dimensiones seculares, y esta transformación que salta a los ojos es la palabra inicial que indica lo que es Dios para el hombre. Si la vida secular de los creyentes es inerte e irresponsable, Dios aparece como un ser que paraliza las energías del hombre; si es indiferenciada y condescendiente, Dios resulta un ser vano y sin fuerza; si es creadora y humanizante, Dios aparece como el verdadero y poderoso amigo de los hombres. Para un creyente resultan sobrecoge-

doras las palabras de Proudhon: "Al ver a los deístas de mi tiempo, la blasfemia me ha venido a los labios" (14).

El anuncio de Cristo *comienza*, según esto, por la presentación de una vida humana liberada y potente donde resplandezca el poder y la bondad del Dios creador para todos los hombres, cuya presencia de gracia en Cristo ha descubierto y hecho posible esa nobleza de vida. Esta es "la gloria de su gracia". Para eso estamos los cristianos en el mundo.

Para que este anuncio de Cristo conmueva e ilumine a los hombres es preciso que vaya dirigido a aquellas zonas de su vida en las que ellos perciben la presencia o, al menos, la posible presencia de lo sagrado. Estas vivencias donde el hombre percibía lo sagrado y se hacía inmediatamente evangelizable han sido profundamente alteradas por la secularización. Antes eran las vivencias fuertes de la finitud y la contingencia frente a la grandeza y solidez de la Naturaleza: miedo ante lo desconocido, impotencia frente a la enfermedad o los cataclismos, deseo de huidizos bienes terrenos ("si quieres aprender a rezar, entra en la mar"). Hoy el contraste finitud-infinitud, contingencia-inmortalidad no lo siente el hombre en sus relaciones con la Naturaleza (pues

trata de resolverlas mediante el dominio racional y técnico de la misma), sino en *las relaciones estrictamente humanas consigo mismo y con los demás*: necesidad y sentido de la libertad, justicia, amor y fidelidad, responsabilidad y sentido de sus crecientes poderes sobre la naturaleza y sobre sí mismo, fragilidad moral en contraste con el inmenso poder técnico, incertidumbre de un futuro del mundo totalmente en sus manos, hastío, validez última de sus complejas tareas en el mundo, respeto y amor hacia los demás concretado en el terreno de las relaciones humanas corrientes, etc.

En el reciente libro de Gironella hay un dato curioso: de los cien españoles encuestados, todos tienen algo que decir sobre Dios, y, sin embargo, muy pocos creen haber tenido alguna experiencia religiosa. Parece evidente una conclusión: la experiencia religiosa se entiende como un acontecimiento extranatural o por lo menos insólito, extraño; en cambio, no se la percibe en la vivencia exhaustiva de estos primordiales valores humanos: admiración, amor, hastío, justicia, esperanza o desesperación, fidelidad. La pregunta misma planteada por el autor omite este aspecto de la cuestión y lleva a los encuestados al terreno de lo extraordinario. Nace una pregunta: ¿es que los españoles no hemos entrado en la sensibilidad antropocéntrica del hombre moderno, o es

(14) *Misère*, t. I, prólogo, p. 33.

que nuestra mentalidad religiosa sigue siendo demasiado naturalista y primitiva, prendida todavía de la exterioridad y el maravillosismo?

A todo esto hay que añadir algo importante. Para el hombre moderno ha cambiado el contenido y la expresión humana de la religión. La genuflexión, el incienso no le parecen maneras muy adecuadas de expresar su adoración. Puede valorar, en cambio, como actos verdaderamente religiosos, el trabajo, la investigación, las relaciones familiares o profesionales, la veracidad, etcétera.

Aparece aquí la grave tarea de readaptar el edificio del culto y la vida cristiana a esta nueva mentalidad. Siempre una nueva forma cultural, reclamando la adaptación de la permanente sustancia cristiana.

Cualquier actitud extrema se escapa de la realidad crucificada y gloriosa de la humanidad de Cristo, que es la humanidad verdadera de todos los hombres. Los partidarios del secularismo horizontal y cerrado evitan el conflicto rechazando lo último que les juzga y les perturba; los integristas rechazan la ambigüedad de las cosas penúltimas donde el Hijo de Dios ha sido crucificado y viven crucificados sus verdaderos discípulos. En cualquiera de las dos actitudes se mutila la realidad unitaria y compleja de Cristo, hombre

verdadero y Verbo del Padre. Una Iglesia totalmente secularizada o una Iglesia sacralizada, las dos son bastante más cómodas que una Iglesia *fiel a sí misma* que quiera estar *de verdad presente* en el campo de las realidades seculares. Esta es la única Iglesia peregrina, realmente pobre, sacrificada en servicio del mundo, creíble y redentora.

Los hombres que viven el sentido profundo de los acontecimientos desde una postura de fe, barruntan ya una Iglesia humilde, sin ostentaciones ni poderes temporales, que evangeliza sin prisas y sin coacciones, que quiere servir al mundo sin controlarlo ni suplantarlo, que respeta la responsabilidad de los hombres como protagonistas de la Historia, que no quita ni pone rey para saber morir cada día en el mundo por la salvación de los hombres que viven en él. Porque una Iglesia que quiera anunciar y ejercer de verdad el misterio de la nueva vida en la trama de la vida real tiene que estar dispuesta a ser rechazada y perseguida por las ambiciones idolátricas—egolátricas—de los que quieren vivir a expensas de los demás en un mundo sin religión o al amparo de una religión sin mundo. Una Iglesia así no será nunca una Iglesia adulada, ni pudiente, ni clerical, ni masiva, pero será una Iglesia respetada y redentora, una Iglesia de creyentes y de mártires.

Por si no queda claro, digamos al terminar este capítulo que esta adaptación de la Iglesia al mundo secular no requiere de ningún modo la disolución de las estructuras sociales y visibles por las que se organiza y consolida como Iglesia de Cristo en el Espíritu Santo: ministerios, unidad y ordenamiento jerárquico, anuncio y aceptación de la Palabra de Dios en la fe común, acciones sacramentales, oración, conducta cristiana, etc. Lo que la adaptación al mundo secularizado reclama es que estas estructuras de la Iglesia sostengan y promuevan una vida cristiana con vinculaciones de ida y vuelta a la realidad secular y cotidiana.

En vez de ser los ministerios clericales los que retengan a los fieles en un mundo de ficción donde la fe no causa demasiadas molestias, lo que hace falta es que sean los fieles los que hagan entrar a sus ministros en el terreno duro de los hechos y de las situaciones reales en que viven para que expliquen y apliquen la Palabra de Dios en ese contexto, para que desde ahí presenten a todos las exigencias reales de un amor cristiano vivido en esas endiabladas situaciones donde ellos tienen que vivir y hacer la Iglesia fraterna, testigo de Dios salvador en el mundo. Desde la vida real nace el recurso verdadero a la Palabra de Dios y desde la Palabra de Dios hay que iluminar cristianamente los hechos reales de la vida; desde el mundo profano se acude a los signos sacramen-

tales de la salvación y desde ellos se descubre y se consigue el último misterioso sentido de lo profano.

No podemos olvidar que nuestros signos sacramentales no evocan ni quieren dominar unas divinidades extrañas, sino que nos acercan a un Dios de gracia que se ha vinculado a nosotros en Cristo y vive misteriosamente identificado con la vida y con la muerte de los hombres. ¿Por qué en nuestra liturgia no iban a estar presentes las aspiraciones y las desgracias del hombre secular, sus logros más altos y sus más hondos fracasos, como han estado—y, por desgracia, siguen estando—los del hombre antiguo y medieval?

Si avanza por este camino de adaptación misionera al mundo secular, la Iglesia se descubrirá como una Iglesia mayoritariamente laical, donde los ministerios clericales tienen la autoridad que provenga de su misión de promover las exigencias de la fe y la caridad libremente aceptadas por el voluntario reconocimiento de Cristo resucitado como verdadero y único salvador. Y el laicado tendrá que cargar con la noble y exigente responsabilidad de presentar constantemente el mundo real que hay que iluminar y vivir según el evangelio de Jesucristo, y de llevar a cabo esta cristianización del mundo, en su propia vida y en la sociedad, bajo su propia respon-

sabilidad, dentro de las exigencias de la Palabra anunciada por sus ministros en nombre de Cristo.

Lo que se pide hoy a la Iglesia es, en síntesis, pasar de una forma de pensar naturalista, en la que el hombre vive encajado en un orden cósmico inalterable, a un mundo cultural antropocéntrico en el que el mundo entero se vive desde la realidad central del hombre libre en movimiento perpetuo. Los esquemas mentales esencialistas y descendentes (los esquemas del neoplatonismo y de las representaciones míticas del pasado perfecto y feliz) se cambian por los esquemas históricos siempre abiertos y provisionales, las estructuras sociales monárquicas e inalterables dejan el paso a otras más colectivas y dinámicas. En unos como en otros la Iglesia tendrá que cuidar de conservar su identidad original (15).

---

(15) Aunque de difícil lectura, es importante el libro de J. B. MERTZ: *Christliche Anthropozentrik*, München, 1962. El autor descubre ya en Tomás de Aquino el inicio de esta forma de pensar antropocéntrica en la cultura cristiana; la antropología de Santo Tomás no considera al hombre como parte de la naturaleza, sino como el ser que se posee a sí mismo; en el hombre el ser "más real" es el ser personal, el ser que tiene conciencia de sí y del mundo en sí. No se piensa el ser del hombre desde una visión naturista del ser, sino que se piensa el mundo desde un ser que es propiamente personal y subjetivo, consciente y libre. Cf. especialmente pp. 55-59. (Hay versión francesa de la Ed. Mame, 1968.)

Esta forma de pensar la recibe Santo Tomás de la Biblia, y es mucho más bíblica y más cristiana que la forma naturista y cosmocéntrica, en la que el hombre es reducido a

las coordenadas de la naturaleza (Cf. o. c., pp. 97 ss. Cf. igualmente K. RAHNER: *LThK*, I, 2.<sup>a</sup> ed., 1969).

La abundante literatura sobre estos temas se mueve todavía en la fase de los tanteos, con frecuencia sin el suficiente rigor ni originalidad.

Un buen conjunto de artículos publicados en diversas partes es el volumen *La secularisation fin ou chance du christianisme?*, publicado por IDOC.

# 4

## ADAPTACION DE LA VIDA RELIGIOSA A UN MUNDO SECULARIZADO

Este último capítulo es la razón de ser del resto del trabajo emprendido. Y confieso que al entrar en él siento auténtico temor. La cuestión es compleja y peligrosa. Temo no ser capaz de percibirla tal como es en realidad, proyectar en mis palabras experiencias propias o impresiones recibidas en contactos personales que por muy numerosos que sean tienen siempre el riesgo de la parcialidad. Y me asusta más todavía soltar a los cuatro vientos unas ideas que no se sabe a punto fijo qué efectos van a causar.

He revuelto muchas veces estos pensamientos y me he sentido obligado a escribir sinceramente lo que pienso por la convicción de que la reflexión decidida y seria sobre los problemas que están surgiendo por todas partes es el único camino para preparar el futuro, que algunos ven tan incierto, de la vida religiosa.

Que el momento sea especialmente grave no es preciso demostrarlo. En estos años, quien más quien menos, todos hemos hecho un esfuerzo de renovación y adaptación, conforme a las orientaciones del Vaticano II. Y, sin embargo, los síntomas del malestar no disminuyen. Los religiosos

de alguna edad se sienten a disgusto en unos estilos de vida que no han sido los de su pasado, sino que más bien son contrarios a muchos criterios recibidos de sus maestros de espíritu y profundamente asimilados a lo largo de la vida. Los jóvenes siguen inquietos y se revuelven cada vez más conscientemente contra unos sistemas de vida que no les parecen cristianamente aceptables. Las vocaciones siguen disminuyendo y, en cambio, aumenta, o por lo menos no desciende, el índice de los que se marchan.

La parte más viva del problema sigue en pie. Y es decisivo el que lo reconozcamos a tiempo. Quiero incluir aquí unos párrafos de la carta que dirige un joven seminarista religioso a su superior pocos días después de haberse decidido a dejar el instituto en que había profesado:

“Usted sabe muy bien que mi actual postura no es improvisada, ni es un planteamiento de circunstancias. Obedece fundamentalmente a un avanzar crítico en mi reflexión religiosa. Me he preguntado repetidamente y con rectitud si mis ideas encajaban en algo con la situación actual y sus posibles modificaciones. Hasta ahora creía que sí; casi llegué a soñar con cambiar la estructura; hoy, honradamente, creo que no. Creo que toda mi vida se encuentra fuera del actual esquema sacerdotal y religioso, y me doy cuenta de

que si intentara acomodarme, aunque sólo fuera en lo fundamental, acabaría psicológicamente destrozado...

Más de una vez hemos hablado de mi postura de servicio como situación existencial. Sí, esa es mi postura: el servicio a los hombres como tarea vital fundamental. Esta es y era, aquí y ahí. No he cambiado. No he dicho “no” a nada. Hoy por hoy mi postura sigue siendo la misma: situación social, porvenir, matrimonio, dinero... deberán alinearse—y se alinean—detrás de esta postura fundamental de mi vida.

Esta postura estaba enfocada desde una perspectiva religiosa, desde una consideración del cristianismo como vida según el amor. Creí que el sacerdocio, la vida religiosa, el instituto, serían el medio sociológico de cristalización de mi “vocación de servicio”. Sí, creí que sería posible. Ahora veo que no. Las situaciones, los hechos, las personas, mi modo de ser y de pensar me han conducido fuera... Tal como soy y siento no se me acepta; y sé que por mi parte no puedo convertirme en el representante oficial—aceptando un sacerdocio o una profesión religiosa—de una serie de cosas que ni comparto ni puedo compartir.

Entiéndame bien. No he cambiado de vocación. De cara a Dios acepto oscuramente mi fe e inten-

to seguir mi postura primordial de servicio, sin idealismos, descubriendo la existencia real que pueda llevarme a participar en una comunidad cristiana de base o a formar parte de un grupo de acción clandestino.

Usted puede pensar que no, yo, sin embargo, creo que, como tantas veces le dije, el mundo clerical, el mundo religioso, están al margen de la vida, se desenvuelven en una atmósfera irreal y enrarecida, utópica. No le voy a hacer una demostración de mis afirmaciones. Para mí basta con ver la indiferencia, la oposición de la mayoría, la nulidad social y cristiana de los defensores tradicionales y el rechazo dolido de los cristianos comprometidos...

Más de una vez le dije que nuestra generación no podía entenderse con la suya, hoy se lo repito. Creo que estamos en dos mundos diferentes, y ustedes no pueden ni siquiera hacerse idea—ya que no lo viven—de lo que queremos. No se lo tome a mal. Es simplemente responder con honradez a su honradez.

No piense que “muerto el perro se acabó la rabia”. El problema sigue ahí. Yo ya no creo, poniendo mi persona por medio, en la transformación del instituto y del sacerdocio, sólo que me duele en el alma la posibilidad de que alguien

pierda la esperanza ante una nueva, y una vez más forzada, “deserción”.

Se puede discutir muchas frases de esta carta. Hay en ella resonancias profundamente personales. No es claro que esta admirable “vocación de servicio” fuera exactamente una vocación sacerdotal o religiosa. Ni es exacto que la profesión o el sacerdocio nos hagan representantes oficiales precisamente de las cosas defectuosas que no podemos compartir, etc.

No importa. Porque lo que no se puede discutir es que esta carta expresa lo que, cada uno a su manera y con sus propios matices personales, están viviendo muchos de nuestros jóvenes religiosos y seminaristas. Unos llegan a superar los rechazos y se quedan, a pesar de todo; otros se marchan. Pero la mayoría, incluso de los que decididamente se quedan en los seminarios y en los institutos religiosos, están en contra de muchas cosas y no se identifican con las instituciones ni con sus estilos de vida. Esta situación es sumamente peligrosa y deja muchos interrogantes para el futuro. Esto es lo que a mi juicio hay que evitar a todo precio. Si estos jóvenes tienen verdadera vocación y responden sinceramente a ella, hay que entrar hasta el fondo en el análisis de sus objeciones y repulsas. Si no la tienen, o quieren realizarla de manera deficiente, sin

salvar lo que verdaderamente tiene que ser una vida sacerdotal o religiosa en la Iglesia de hoy, hay que decírselo a tiempo y enderezarlos por otros caminos. Pero antes hay que intentar ver claro lo que se puede y lo que no se puede, lo que son aspiraciones legítimas poco clarificadas y lo que son reflejos y proyecciones de personalidades inmaduras, rechazo de experiencias pasadas, o encubrimientos y compensaciones por falta de decisiones personales auténticas.

### *La complejidad de una inadaptación global.*

No hay que precipitarse al hacer un balance. Los fenómenos colectivos, igual que necesitan un tiempo para dejarse ver y tener un peso, lo necesitan también para desaparecer y perder su influjo, aun después de haber sido puesto el remedio. Sin embargo, pienso que, en nuestro caso, las medidas de renovación y adaptación que se han tomado, salvo poquísimas excepciones, *no han tenido en cuenta el gran tema de la secularización*. No estaba todavía en las conciencias en los primeros años del posconcilio. No está todavía hoy en la conciencia de muchos, por lo menos con una formulación suficientemente clara. Y sin embargo, es el denominador común de todos los problemas de disciplina, identificación, desánimo o rebeldía que nos plantean a diario

nuestros jóvenes. Añadiré incluso que el problema cala hondamente en la gente de edad media, los que han vivido suficientemente en contacto con el mundo y viven con cierta intensidad la evolución posconciliar de la Iglesia.

Los datos fundamentales del problema siguen en pie: dentro de los institutos aumentan los distanciamientos y las tensiones, baja el índice de perseverancia y disminuyen los ingresos. Ante este panorama hay ya bastantes personas responsables y clarividentes que se preguntan si los actuales institutos serán capaces de superar esta crisis con verdadera vitalidad, o bien asistiremos durante los próximos veinte años a la decadencia y desaparición de buena parte de ellos. Una cosa es afirmar el valor permanente de la vida religiosa en la Iglesia y otra muy distinta preguntarse por la validez de la concepción y organización que de ella tenemos en los actuales institutos (1).

---

(1) J. M. VÁZQUEZ, O. P.: *Líneas básicas sobre la problemática sociológica de las vocaciones*, en *Sociología de las vocaciones*. Segunda semana nacional de vocaciones, Ed. Confer, Madrid, 1969, p. 19; en este volumen hay datos suficientes para hacerse una idea de las dimensiones y los caracteres fundamentales del problema; en especial los tres trabajos de JULIÁN LÓPEZ GARCÍA: *Análisis socio-religioso de las vocaciones en España* (pp. 25-55), *La vida religiosa femenina en Europa desde un ángulo socio-religioso* (páginas 147-161), *Causas de la crisis de vocaciones en España y en Europa desde un ángulo socio-religioso* (pp. 163-185). Importantes también los trabajos de SANTOS GONZÁLEZ, O. P.:

Por mi parte, creo firmemente en el valor, en la necesidad y en el porvenir de la vida religiosa. Pero estoy totalmente convencido de que las formas culturales e institucionales de realización con que existe actualmente no son fácilmente compatibles con la evolución socio-cultural de nuestras sociedades. La cuestión está en ver si nuestras instituciones, es decir, los hombres que las componemos y sostenemos de un modo u otro, tendremos la suficiente vitalidad y clarividencia para adaptar nuestra vida, personal y colectivamente, al contexto cultural de la nueva civilización secularizada. No es fácil asegurarlo, y la verdad es que dada la lentitud con que reaccionamos a una situación que evoluciona rápidamente, y que ya estaba planteada bastantes años antes de que nos diésemos cuenta, no hay demasiadas razones para el optimismo. La vida religiosa continuará porque surgirán sin duda otros grupos y otras instituciones, pero, ¿podremos salvar los inmensos valores acumulados por nuestras familias religiosas actualmente existentes? Esto es lo que todavía no se puede asegurar.

---

*Los cambios de la valoración del hecho vocacional* (pp. 57-69), y de VICENTE J. SASTRE: *Vocaciones y cambios sociales* (pp. 71-102). Las perspectivas sociológicas de estos autores hay todavía que completarlas con el estudio de las repercusiones espirituales y religiosas que estas mutaciones sociales y culturales tienen en el ánimo de las personas.

Pienso que los próximos años decidirán el porvenir de nuestros institutos. Desde ahora se pueden señalar algunos factores decisivos: hombres que sepan transmitir, de palabra y de obra, el conocimiento y el amor por esta forma de vida; en segundo lugar, superiores que sean capaces de prescindir de las minuciosas trabas consuetudinarias y atender a los problemas y soluciones reales, caigan dentro o fuera de las costumbres y las disposiciones pasadas; y en tercer lugar, una opinión común que permita y apoye estas gestiones. Los institutos que estén en condiciones de responder vitalmente a la situación actual, encontrarán su camino; los que no tengan estos hombres ni estos recursos entrarán en un período de languidez y empobrecimiento hasta su extinción.

Tenemos que comenzar por descubrir las verdaderas dimensiones de la crisis, sus complicados pliegues, sus multiplicadas conexiones y ramificaciones. No es un enfrentamiento cronológico (jóvenes y viejos), ni es una crisis limitada al mundo específico de un instituto determinado, ni siquiera a los elementos propios de la vida religiosa; desborda incluso el ámbito de lo propiamente religioso y eclesial. La crisis actual se juega en el complejo y profundo nivel de las creencias que *constituyen e individualizan una cultura*. Los jóvenes tienen una contextura cultural

diferente y desde ella han desarrollado una sensibilidad religiosa y unas concepciones de la vida cristiana, sacerdotal o religiosa, que no coinciden con las concepciones y prácticas de todo tipo que encuentran en nuestros institutos.

El joven religioso que se siente a disgusto dentro de su comunidad, aparte de otras posibles razones personales que quizá tienen poco que ver con el fenómeno colectivo que ahora analizamos, no es que tenga razones contra cosas particulares de su instituto o de la vida religiosa, sino que tiene una concepción global de lo que ha de ser una vida cristiana consagrada dentro de la Iglesia actual y en relación con los hombres de hoy, que le desliga sin remedio de los estilos tradicionales de espiritualidad y de organización de la vida que ha recibido de sus formadores y encuentra en torno suyo. Se sienten extraños, no aceptan ni pueden ser aceptados. Por eso el curioso fenómeno de que se marchen aun queriendo ser sacerdotes o religiosos. Otra cuestión es si estas decisiones son objetivamente justas o no; ahora interesa simplemente interpretar la exigencia de este fenómeno innegable.

No se puede equiparar la decisión del que abandona la vida religiosa después de haberla profesado, con la de quien siente una cierta llamada pero no se decide a adoptarla porque no encuen-

tra dónde realizarla de manera satisfactoria. En el primer caso interviene la fidelidad a unos compromisos reales con Dios, con la Iglesia y con muchas personas concretas, que no existen de la misma manera en el segundo. Pero en lo que sí coinciden es en la naturaleza del proceso. Las causas y la profundidad del desajuste, de la no aceptación, son las mismas dentro que fuera. En ambos casos se trata de una crisis global contra la estructuración cultural, espiritual y social de la vida religiosa, que abarca la vida cristiana en general, y en muchos casos hasta la misma fe cristiana. No se trata, pues, de una sola crisis, fácilmente localizable, sino de toda una serie de crisis en cadena, o, si se quiere, embutidas progresivamente una en otra.

Además de ser difícil en estas condiciones levantar el plano completo de tal situación, es todavía más arduo y complicado buscar solución. Porque la dificultad no está en modificar alguna o muchas cosas de las que constituyen la vida específica de un instituto, sino que hay que atender a los diferentes niveles de la crisis. En cuanto comienza el análisis y la revisión de los primeros, aparecen cuestionados los elementos fundamentales de la consagración religiosa (vida común, obediencia, abandono de la seglaridad, etc.), detrás de ellos la crisis afecta a valores y realidades que ya son simplemente cristianas (oración, sacra-

mentos y vida cultural, Jerarquía, función salvífica en el mundo, etc.). Es lógico que la persona que ha entrado en este vértigo se sienta insegura y desamparada.

La superación de la crisis tiene unos aspectos personales que son difíciles de conseguir pero que pueden ser alcanzados, aunque sea en una medida irremediamente restringida. Se trata de ayudar a descubrir personalmente el valor permanente de todas esas cosas cuestionadas a pesar de sus deficientes realizaciones históricas y sociales, consolidar los compromisos personales poniendo en primer plano sus valores profundos y permanentes, aclarando un poco el horizonte del mañana. La dificultad principal de esta fase primera y fundamental es la de las pocas personas que son capaces de ayudar a los jóvenes a conseguir esta urgente maduración doctrinal, a contrapelo, muchas veces, de lo que han recibido anteriormente, de lo que están viviendo, y de lo que les espera en un futuro inmediato. Mientras una ambientación colectiva no favorezca esta evolución, la labor será siempre muy minoritaria. Es como querer hacerse con un banco de sardinas pescándolas a caña; la mayor parte pasan de largo y se nos escapan.

Pero aun cuando este proceso de reeducación personal pueda hacerse, queda la difícil labor de hacer aceptar las instituciones, con sus imperso-

nalismos y lentitudes; no es fácil desarrollar en un joven la suficiente perspectiva histórica y social para que acepte sin inhibiciones y traumatismos, de manera paciente y activa al mismo tiempo, su vinculación a una institución que no le satisface, pero dentro de la cual encuentra realidades y valores que le interesan profundamente y no quiere abandonar. Inculcar esta actitud no sería honesto si a la vez no procuráramos que estas instituciones se adapten verdaderamente y ofrezcan la posibilidad de vivir fielmente la propia vocación, de acuerdo con las condiciones culturales y sociales que llevan dentro los mismos religiosos y que imperan en el mundo donde ellos tienen que actuar. Pero el proceso de renovación institucional está retardado, además de por el lastre interno de cada instituto, por el ritmo necesariamente lento de la evolución general de la Iglesia en cosas que escapan a la competencia del instituto mismo y que pertenecen al patrimonio universal de la Iglesia y de sus relaciones con el mundo. ¿Cómo podremos resolver por nuestra cuenta las dificultades que plantean unas tradiciones culturales, espirituales o litúrgicas ya anticuadas? Uno descubre así la profunda interdependencia que crea en nosotros el hecho de vivir en la Iglesia. Si esta interdependencia pesa a la hora de agravar las dificultades, esperemos que pesará también a la hora de sumar los esfuerzos.

## *Un mundo interno donde reina la sacralización.*

La implicación de los niveles religioso, eclesial y cultural hace nuestra crisis especialmente enmarañada y difícil. Pero no es esto todo. Ocurre también que la vida religiosa, por su misma naturaleza, es el sector de la Iglesia donde el fenómeno de la sacralización se ha realizado con mayor profundidad y extensión y donde se ha conservado inalterablemente a través de los tiempos, defendido de los cambios culturales por la fuerte tendencia centripeta y conservadora que han desarrollado estas sociedades.

El ideal de *sociedad sacralizada y sacralizadora* que ha actuado en la Iglesia durante siglos ha logrado una eficacia y consistencia en los institutos religiosos como no la hubiera podido conseguir en ningún otro lugar. Las comunidades religiosas estaban formadas por cristianos que se entregaban enteramente a la Iglesia, que sacrificaban la vida secular para ponerse a disposición de la Iglesia, con el objeto de servir más íntegramente a Dios y a las necesidades del prójimo. La realidad temporal de las personas y los grupos se plegaba ante el poder de una autoridad ilimitada encargada de organizar y disponerlo todo sin conocer límite alguno. Por supuesto que la autoridad, consciente de su carácter cristiano, en la mayoría de los casos, actuaba con humani-

dad y prudencia, pero siempre en el supuesto de que su competencia era ilimitada, sobre lo espiritual y lo material, lo profano y lo sagrado; prácticamente en la vida religiosa no se reconoce ninguna realidad verdaderamente profana, todo es sagrado y todo es dirigido por la potestad sagrada de los superiores y de la Iglesia. La devaluación de lo temporal, la absorción de las realidades temporales por las sagradas y la inevitable decadencia de lo verdaderamente sagrado hasta identificarse con pequeñas cosas profanas y triviales, ha adquirido proporciones inigualables.

La formación profesional se quería suplir con el poder milagroso de la obediencia, la buena voluntad y los carismas de gobierno; con la oración y las consideraciones espirituales se han querido solucionar problemas de organización, economía, psicología, justicia social, etc. No sólo los del convento sino los del grupo de amigos que rodeaban la comunidad. La monja o el frailecico conocido eran para algunos cristianos el encargado de rezar para la buena marcha de sus negocios, el éxito de los exámenes de los chicos y la salud de toda la familia. Esta figura resulta hoy deplorable.

Detrás de estas simplificaciones espirituales, la gente huele una serie de fenómenos extraños. Si las realidades temporales no son reconocidas en

su consistencia propia y con el rigor conveniente, el recurso a lo sobrenatural se convierte fácilmente en la caricatura de lo que tiene que ser una vida responsable y bien hecha: podemos salir por la facilonería o el parasitismo, la improvisación o la holgazanería. A todas estas soluciones aluden las historias de la picaresca clerical y frailuna.

Pero es más grave todavía la deformación de la verdadera religiosidad que ya la gente no percibe tanto. A la vez que se minusvaloran las exigencias esenciales y pertinentes de lo temporal, hay otras cosas, usos o actitudes también temporales, que son supervalorados como *encarnación definitiva de la vivencia religiosa*. A esto se debe esa extraña pervivencia de los usos arcaicos, en todos los planos de la vida monacal y religiosa, que *sustituyen y bloquean* al mismo tiempo el dinamismo renovador de una verdadera religiosidad. Hábitos, tratamientos, clausuras y timideces de todo género, horarios y distribuciones del día, oraciones y lecturas, etc., toda una constelación de pequeñas cosas, conservadas íntegramente por la fuerza de una autoridad omnipotente y sacralizadora, crean un ambiente extraño y distante que retrae profundamente al hombre moderno. No sabe decir claramente qué es lo que pasa allí, pero está seguro de que algo importante no marcha bien.

Y es en realidad así. Lo sagrado se ha aglutinado de tal manera con unos determinados usos, actitudes y procedimientos, que prácticamente se ha identificado con ellos, y hace que estas pequeñas cosas subsistan artificialmente en virtud de unas razones espirituales que las hacen insustituibles. La perfección cristiana es razón definitiva para justificar cualquier pequeño detalle del trabajo de las monjas, de su horario o de la decoración del convento. Esta fusión y confusión, entre *lo profano de otro tiempo* y lo sagrado, cierra el paso a la verdadera religiosidad y a un desarrollo adecuado de las realidades profanas y naturales. La vuelta a la inspiración evangélica original, la prosecución verdadera de la perfección cristiana, lleva sin remedio a otras formas culturales y sociales que respondan a la realidad de la vida y sirvan de vehículo espontáneo y eficaz para el espíritu de caridad universal que se quiere vivir. Por eso, para mantener los usos recibidos, hay que retener ese espíritu innovador, imponer en nombre de Dios las costumbres de siempre, desconfiar del desarrollo racional y humano que dificulta la docilidad absoluta al orden establecido.

Tenemos que reconocer que el mundo interior de nuestras instituciones (cultura, sistemas de valores, instituciones, leyes, sistemas de vida y de gobierno, etc.), es un mundo profundamente sa-

cralizado, con una excesiva identificación de lo sagrado a unos usos determinados que llevan dentro los sistemas de vida y de pensamiento de los siglos pasados, y que por estar indebidamente identificados con los valores religiosos, impiden el desarrollo homogéneo de la estructuración de nuestra vida, a la vez que evoluciona la cultura ambiental y de los mismos que componemos la comunidad religiosa. Esto es precisamente lo que hoy no se acepta. No se acepta que en nombre de la perfección cristiana se quieran imponer formas de pensar y de vivir, estilos de vida y de gobierno, que no responden al Evangelio sino a la mentalidad cultural y al ambiente social con que este Evangelio se interpretó y vivió hace dos, cuatro o seis siglos.

Puede ser que estas frases parezcan injustas o despectivas. No es menosprecio sino amor lo que las inspira. Es el deseo de llegar a descubrir el origen secreto y último del empobrecimiento de la vida religiosa, deseo de que se nos abran los ojos y podamos recuperar lo antes posible el puesto que nos corresponde en las tareas más importantes de la Iglesia y en el aprecio de los cristianos más generosos y mejor formados.

Para ser objetivos, hay que reconocer que estos problemas planteados radicalmente por la secularización no entraron suficientemente en la mentalidad renovadora del Concilio. Tímidamen-

te apuntan en el párrafo 46 de la *Constitución sobre la Iglesia*, y en varios pasajes del *Perfectae Caritatis* (núm. 2, 3 y 18), pero es evidente que no pudo obtener entonces un tratamiento suficientemente reflejo y amplio. Esta problemática se barajó ampliamente en la *Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual*. Pero no hay en ella una preocupación expresa por las resonancias que esta cuestión podía tener sobre la vida religiosa, y en consecuencia lo que allí se dice no puede ser trasladado a este campo sin una seria consideración de las exigencias específicas de la vida religiosa y de su situación histórica.

Esto explica que las instancias actuales de la renovación desborden sin remedio las previsiones explícitas que en aquellos documentos se hicieron, aunque es evidente que no desbordan su intención. Pero, aun así, es muy difícil evitar el conflicto entre las personas que sienten directamente la presión de estos movimientos renovadores y quienes tienen que mantener la validez de las disposiciones todavía en vigor. Esta tensión se percibió claramente en el Congreso de MM. Generales celebrado en Roma en noviembre de 1969 y estas palabras del discurso de clausura, pronunciado por el cardenal Antoniutti, manifiestan la consiguiente preocupación:

“malgré les innovations introduites, parfois en marge de l'ordre, les Instituts religieux

féminins sont restés un des bastions les plus solides de l'Eglise et constituent encore une force vigoureuse... Il faut conserver cette force dans son intégrité”.

Tiene que alegrarnos este reconocimiento de las religiosas como una de las fuerzas más vigorosas de la Iglesia. Pero hay que pensar que tenemos que seguir siéndolo en el futuro y que esto no podremos conseguirlo si no entramos resueltamente en el proceso de renovación que ella misma está atravesando, unas veces de manera pacífica y otras tumultuosamente. Los institutos religiosos tendríamos que dar el ejemplo de ser los más decididos en acometer esta difícil tarea y ser también los más exigentes en la legitimidad de los procedimientos y en la consecución de los objetivos. No es agradable hacer de fiscal contra lo que uno ama y considera como suyo, pero es preciso sacudir y aclarar las conciencias para buscar unas soluciones cuando ya no nos queda mucho tiempo que perder.

#### *Adaptación sin perder la propia identidad*

Como para la Iglesia en general, la adaptación a una sociedad y cultura secularizadas no puede significar para la vida religiosa la disolución de su identidad, ni la admisión indiscriminada de

lo que bulle en la sociedad civil que no siempre es compatible ni con una vida consagrada ni con la vida cristiana responsable. La verdadera adaptación tiene que provenir de una voluntad decidida de *seguir siendo lo que tenemos que ser*. Y para ello la primera exigencia es no perder el contacto con los orígenes evangélicos y fundacionales, sino más bien tratar de *recuperarlos* en su puridad, revisar desde ellos lo que ahora estamos siendo y tratar de *expresarlo y vivirlo en el contexto real* de la vida social secular. Sigue siendo válido todo lo dicho a propósito de las leyes fundamentales de una sana renovación, pero hay que aplicarlo decididamente al contexto verdadero en que se nos plantean ahora los problemas (2).

Al iniciar la marcha, es necesario descartar las falsas soluciones: la tendencia a liberarse de las exigencias fundamentales de la propia identidad, disolviéndose en nombre de la secularización, en una vida trivial y confortable, sin las exigencias de una vida consagrada responsable, y sin las duras cargas tampoco de una verdadera secularidad. Este es otro modo sutil de sacralización, en el que seguimos considerándonos religiosos por una serie de convenciones sociales que se respetan, no precisamente por desinterés, mientras se

---

(2) Cf F. SEBASTIÁN: *Renovación conciliar de la vida religiosa*, 3.ª ed., Bilbao, 1969, esp. cc. VI al XI.

disfruta de lo que buenamente se puede sin asumir tampoco las duras leyes de una honesta existencia secular, como sería vivir del propio trabajo, mantener una familia, pagar la vivienda y los impuestos, someterse a las exigencias de la competencia profesional.

Para ser justos, habrá que reconocer que esta sutil secularización, mejor diríamos disolución, se había iniciado ya subrepticamente antes de ahora, dentro de los antiguos esquemas sacralizados, y precisamente al socaire de esta sacralización que permitía conservar las conciencias tranquilas en las rutinas de siempre sin meterse en las duras exigencias de una consagración vivida en el terreno real de la sociedad de los hombres. ¿No abundan las comunidades perfectamente observantes, en el sentido estrecho de la palabra, en las que se trabaja relativamente poco y no faltan las ventajas confortables que ofrece el mercado a los consumidores de economía desahogada?

Hay que partir de una conciencia clara de lo que tiene que ser la vida religiosa en el conjunto de la comunidad cristiana y del mundo. Los religiosos nos definimos en la Iglesia por la voluntad definitiva y públicamente comprometida de realizar enteramente nuestra vida en el mundo desde las exigencias *más radicales y últimas de*

*la vocación cristiana.* El religioso es un cristiano que quiere configurar su existencia terrestre desde la caridad de Cristo vivida públicamente en la Iglesia como norma definitiva y total, incluso en los aspectos temporales, llevando ya desde ahora hasta la plenitud de su eficacia transformadora de la vida las exigencias que encuentra en el interior de su vida bautismal apuntando hacia la muerte con Cristo y la resurrección a una vida nueva y a una nueva forma de vivir.

En consecuencia elige la fraternidad visible y concreta, en vez de la conyugalidad, para realizar su vida interpersonal; el celibato como medio de vivir para los demás y darse a ellos; la pobreza y la comunión de bienes como modo de poseer y utilizar los bienes de la tierra; la obediencia al Evangelio mediante la sujeción a los demás, en vez de la propia autonomía, como medio de adquirir, purificar y ejercer su libertad; el servicio generoso y sacrificado, en vez de una profesión civilmente institucionalizada, como medio de integrarse en la sociedad y ayudar a los demás.

De esta manera, las personas que viven integradas en una de estas fraternidades, por su misma manera de vivir temporalmente entre los hombres, se hacen *signo visible del misterio interior de la Iglesia*, cristalización palpable de la inspiración interior que anima y transforma la

vida de los cristianos, anticipo estimulante de la salvación integral añorada y buscada por todos los hombres de buena voluntad como término verdadero de sus aspiraciones y afanes en el mundo, en los momentos mejores de su vida de cada día. La comunidad religiosa tiene que ser como una radiografía viviente de lo que en su interior y en sus últimas aspiraciones es la Iglesia entera en marcha hacia el mundo renovado de la resurrección (3).

Pero esto precisamente es lo que no se puede significar ni ser si no se hace en las condiciones normales de la vida, *aceptándolas y modificándolas* al mismo tiempo para hacerles ser la encarnación y la demostración de una vida invisible que configura desde dentro la vida terrestre de unos creyentes según el Espíritu de Dios y las últimas aspiraciones de nuestra vida redimida. Sólo así, en homogeneidad y contraste con las demás realidades temporales vigentes, podrá ser manifestación del poder y la fuerza del Señor Resucitado, realización visible y corpórea en la Iglesia terrestre del Reino que esperamos.

Si nos refugiamos en las formas culturales del pasado, rehusando vivir la consagración evangélica al aire libre de la vida real, lo que empieza

---

(3) Cf. TILLARD: *Le fondement évangélique de la vie religieuse*, NoRvTh, 1969.

por un incuestionable deseo de fidelidad, lleva sin remedio a la falsificación y al adocenamiento. Cuando falta la dura lucha necesaria para vivir la vida evangélica en el contexto real de la vida común de los hombres, el espíritu se pierde en sutilezas y alambicamientos que no llenan las exigencias profundas de una verdadera vocación.

*¿Cuál es la verdadera realidad de nuestra consagración?*

Lo que en el fondo se debate en este confrontamiento con la secularización es el sentido genuino de nuestra consagración evangélica. ¿Qué significa renunciar al mundo y vivir solamente para Dios? Es perfectamente explicable que cunda la alarma entre muchos religiosos cuando oyen hablar de que hay que convertirse al mundo. Desde luego, la expresión no es afortunada.

Hay que pararse a *pensar críticamente* que significa en realidad nuestro ser-solamente-para-Dios. Si lo pensamos en el esquema cósmico y espacial de la cultura pretécnica, ser para Dios tiene que significar salir del espacio profano, abstenerse de las cosas profanas y refugiarse en el espacio sagrado donde mora la divinidad, para dedicarse a acciones sagradas. Si lo pensamos en la actitud antropocéntrica de la cultura secular,

ser-totalmente-para-Dios significa vivir la vida cristiana y real a partir de una sumisión completa al Espíritu de Dios, tratando de configurar nuestra vida terrestre y las relaciones con los demás hombres según las exigencias totales y definitivas de este Espíritu que nos ha sido dado como primicias de la vida eterna y resucitada.

Los demás aspectos, espacio y tiempo, usos sociales o distribución concreta de la vida, que en la mentalidad anterior tenían una importancia primaria, porque eran la primaria expresión de la dedicación a lo sagrado, tienen ahora una importancia secundaria, interesan solamente en cuanto sean convenientes para mantener en vigor lo que es la primaria expresión de una vida consagrada enteramente a Dios: la voluntad de vivir entre los hombres practicando las obras del espíritu y dejándose llevar por sus mociones en cuanto afecta a la configuración estable de la propia vida y los tipos de relación mantenidos con los demás. ¿No es ésta la manera de vivir Cristo su propia consagración?

Por muy directamente que queramos pertenecer a Dios, esto no es posible sino pasando por la mediación del espesor terrestre de nuestra vida, con su expresión cultural, su articulación social y relacional, sus actividades concretas. Es ahí donde se tiene que verificar nuestro ser-para-Dios

adoptando aquellas formas de vivir y de actuar que corresponden directamente a la voluntad de vivir en todo según las aspiraciones salvíficas del Espíritu de Dios y la acción en nosotros de Jesucristo resucitado.

En las realidades humanas y temporales que nosotros asumimos para ejercer y expresar en ellas nuestra voluntad de vivir conforme al Espíritu de Dios, dependemos sin remedio del medio cultural en que vivimos. De él las tenemos que tomar y a él las tenemos que devolver remodeladas por la nueva perspectiva en que nosotros queremos vivirlas. Los usos domésticos y sociales no tienen por sí mismos el valor de algo sagrado y automáticamente santificante, sino que en tanto valen en cuanto son realidades humanas vigentes en las que un creyente ejerce su voluntad de vivir enteramente sometido al Espíritu de Dios y expresa a los demás las características, el profundo valor humano y salvífico de una vida enteramente poseída por el espíritu de Dios Salvador. Esto se puede decir de la organización interior de la vida dentro de la comunidad, autoridad y obediencia, distribución del tiempo y de los trabajos, modos de vestir y de relacionarse con los demás, ocupaciones personales y colectivas, etcétera.

Ciertamente que una restauración así de la vida religiosa, no puede intentarse sino contando

con un grupo de personas que tengan una voluntad auténtica de vivir su vida terrestre conforme a la forma evangélica de vida, profundamente conocida y querida. En los trastornos actuales hay mucho de falta de madurez temporal y cristiana. Muchos religiosos se sienten desconcertados al descubrir el panorama de una vida temporal que ellos dejaron falsamente antes de haber conocido. Otras veces se quiere entrar a toda vela en los usos y costumbres seculares sin tener una idea clara de lo que verdaderamente exige la vida evangélica so pena de disolución.

Hay que comenzar por contar con personas que conociendo suficientemente el mundo temporal y secular, ganadas por el valor de una vida evangélica seriamente conocida, deciden desenvolverse en el mundo conforme a las exigencias de esta última. Y luego hay que tener una idea suficientemente clara de cuál es el entronque correcto entre las realidades de gracia y las realidades humanas en las que hay inexorablemente que vivirla. Se ve claro que no basta el tradicional "la gracia no destruye la naturaleza"; hay que añadir que la naturaleza es condición para que la gracia cumpla su cometido; que la naturaleza, aun bajo la acción renovadora de la gracia, conserva su propia consistencia y autonomía, que no se pueden alterar impunemente

ni siquiera en nombre de las más altas intenciones. Para el que quiere ser todo de Dios, la perfección natural, siempre que se la considere dentro de las exigencias configurativas de esta consagración, es un derecho y una obligación, porque es también un don del mismo Dios Salvador como presupuesto para la eficacia y la irradiación de su gracia. Hace falta valorar la persona humana como el destinatario de la gracia de Dios, la razón única de todos los modos y medios de perfección; reconocer y respetar el funcionamiento de la naturaleza en todos los planos de la vida, incorporarlos así a la constitución de una vida enteramente regida por la voluntad de secundar en todo las impulsiones del Espíritu Santo hacia la vida renovada y fraterna del Reino, evitando cualquier confusión entre lo secular y lo sagrado sin introducir en un sector los procedimientos propios del otro, sin sacrificar ninguno de ellos a la ingerencia del otro.

#### *Exigencias fundamentales en el campo de la pobreza*

Ya el Concilio insinuó que la pobreza de los religiosos tenía que ser una pobreza real. Ahora bien, para serlo es evidente que tiene que ajustarse a lo que es sociológicamente la pobreza, no para copiarla, sino para asumirla, en la forma ne-

cesaria como expresión de una vida realmente desprendida puesta al servicio de la fraternidad generosa y universal del Espíritu de Cristo.

Para que esto fuera verdad habría que acabar con las situaciones de exención y de privilegio. Someter nuestros bienes a las mismas leyes y contribuciones que regulan la propiedad de los demás ciudadanos, organizar la vida de todos los religiosos a partir del trabajo como medio primordial de sustentación, incluso para los que están en formación, en la medida en que sea compatible con las exigencias de la seria preparación que necesitan adquirir.

Habría que estudiar la posibilidad de compaginar la pobreza religiosa con el desarrollo de una madura responsabilidad en el campo de lo económico. La organización actual a base de una caja común de la que todo el mundo vive sin saber cómo entra ni sale el dinero, no favorece el desarrollo de la persona y da demasiadas facilidades para vivir en una confortable ociosidad. Habría que estudiar la posibilidad de otras fórmulas en las que los religiosos se comprometieran a aportar una parte del presupuesto general, después de haber cubierto las propias necesidades. Por supuesto, esta necesaria contribución tendría que ser proporcional a las posibilidades de cada religioso, y en el caso extremo de los imposibilitados

o de aquellos que trabajan en ocupaciones no retribuidas, estos religiosos tendrían que recibir su propia asignación por medio de un sistema de seguros o por contribución de aquellos en cuyo nombre desempeñan una actividad interna o externa no retribuida. Lo importante es que el religioso pobre sea de verdad un hombre que se gane su vida y que comunique con los demás y con los pobres el rendimiento de su trabajo, en vez de vivir a la sombra de las propiedades de la comunidad o del trabajo de los demás.

Las legislaciones especiales de las comunidades religiosas habría que hacerlas exclusivamente para uso interno, sin que desfiguraran la plena personalidad civil del religioso. El que cada uno conserve la plenitud de sus derechos y obligaciones civiles no impide que luego estos derechos se ejerciten conforme la propia decisión y los compromisos adquiridos.

Si se vive de verdad la pobreza como ejercicio y signo de fraternidad evangélica, hay que sentirse parte del mundo de los pobres y luchar contra el mal de la pobreza como luchan los pobres. La pobreza religiosa tiene que tener hoy el carácter activo de lucha contra la injusticia. Dentro de la pobreza religiosa tiene que entrar todo aquello que actúe la voluntad de anteponer la caridad de Cristo a los bienes de este mundo y manifieste

ante los hombres la primacía y la eficacia bienhechora de este amor universal. Tenemos que reaccionar contra unos modos tradicionales de vivir la pobreza que no son la misma pobreza, sino la manera de vivirla y expresarla en un determinado contexto cultural que ya no es el nuestro. Por eso esta pobreza anacrónica en sus configuraciones reales y concretas es a veces compatible con una riqueza real.

Esta ambigüedad es lo que hay que evitar, trayendo la realidad evangélica de la pobreza a las condiciones económicas en que realmente vivimos y evitando la supresión de la consistencia temporal de aquellas realidades temporales en las cuales cada uno y la comunidad entera ejercite y exprese su pobreza sin salirse de las condiciones comunes de los hombres y del mundo. Un grupo de gente pobre es sencillamente un grupo de gente que vive de su trabajo, que ponen en común sus bienes sin apropiaciones ni discriminaciones de ninguna clase, que ayuda en lo que puede a quienes padecen necesidad, que trata de enseñar el desprendimiento como un camino para la paz y la fraternidad humana, que con su vida y sus obras combate el egoísmo y la avaricia en favor de los oprimidos. Todo esto como expresión y ejercicio de una voluntad determinada de vivir enteramente y de manera eficaz el programa cristiano de las bienaventuranzas. Sin que haya ningún

intento de sustraerse de las condiciones reales de los hombres, ni disminución alguna de la responsabilidad humana de las personas que componen el grupo.

*La castidad como una manera  
consagrada de ser para los demás*

A propósito de la castidad, el entusiasmo secularizador ha podido conducir a maravillosas simplificaciones. Adaptarse al mundo secularizado nunca significa para el cristiano adoptar como norma de vida los criterios que en él encuentra. La Iglesia tiene que vivir en el mundo precisamente para ser testigo y signo de lo que el mundo no es ni tiene. Y con la vida evangélica la tensión mundo-reino, presente-futuro, tiene que quedar más crudamente planteada. Estamos en el mundo para recordar a los hombres el sentido último y la dirección definitiva de su vida humana y real.

Quienes opinan que el celibato o la virginidad son un uso mítico que debe desaparecer, reaccionan más contra unas caricaturas de la virginidad cristiana que contra su verdadera realidad. Es indiscutible que la virginidad y la castidad, por influjo de mentalidades primitivas y sacrales, ha sido valorada y vivida durante ciertas épocas co-

mo incontaminación de unas realidades sexuales que se consideran oscuramente inhumanas, pecaminosas y hasta demoníacas. Sabemos que la obligatoriedad del celibato para los sacerdotes de Occidente no llega a producirse sin un cierto influjo de la legislación levítica que consideraba impuro durante cierto tiempo al hombre que se había acercado a su mujer, con un sentido de impureza semejante al que se atribuía al hombre que tocaba un cadáver o comía carne de un animal impuro. Esta "impureza" mítica y sacral ha subsistido indudablemente en el campo de lo sexual hasta nuestros días.

Pero esto no quiere decir que estas formas defectuosas de sentir y vivir la realidad cristiana de la virginidad anulen su valor y sentido dentro de la existencia cristiana. Tenemos el ejemplo de Cristo, su expresa invitación a vivir virginalmente, el ejemplo y las enseñanzas de San Pablo que nos hacen pensar que entre la virginidad y la nueva vida del reino tiene que haber alguna relación más honda que las consideraciones míticas de una mentalidad primitiva.

La vida célibe y virginal es una manera humana de vivir que se escoge por algunos cristianos por su especial aptitud para ejercer y expresar en el mundo la primacía absoluta de los dones salvíficos y la voluntad definitiva de someter enteramente la propia vida al ejercicio y anuncio de

la vida última, No es que exista ningún juicio negativo sobre el matrimonio ni la sexualidad, ningún temor mítico a entrar en el mundo conyugal; se trata simplemente de que una persona normal y afectivamente madura tiene en cuenta esas dos posibilidades de configurar su vida en el mundo y elige la virginal y fraterna porque le parece la más apta para hacer de su vida una realización lo más completa posible de la vida en el Espíritu Santo, y una manifestación sensible de la presencia y del poder de Cristo resucitado como consumación de todas las aspiraciones y realidades humanas.

Si esto es así, no hay por qué proteger la profesión virginal con un excesivo temor a las realidades sexuales de la vida humana. Es indispensable que los religiosos tengan antes de su profesión una suficiente madurez sexual y afectiva, un conocimiento claro de estos aspectos de la vida humana; sin ello es difícil admitir el valor de una elección entre dos caminos que no son suficientemente conocidos. Y a la vez es indispensable que la elección en favor de la virginidad se funde en un conocimiento exacto de sus valores cristianos, no en relación con una vida matrimonial caricaturizada y minusvalorada, sino con relación a la plena dedicación de la vida al ejercicio y la manifestación del Reino como realidad última y definitiva de la Humanidad y de cada una

de las acciones y relaciones de los hombres en este mundo.

La desacralización exige que la virginidad no se valore en sí misma como una realidad sagrada (lo cual lleva necesariamente implícita la condenación de la vida matrimonial como algo impuro), sino como vehículo privilegiado de unos determinados aspectos de la vocación y la vida nueva del hombre dentro del plan salvífico de Dios. Y es preciso que este modo virginal de vivir asuma dentro de sí y realice con sus propias características la *apertura afectiva de la persona consagrada hacia los demás hombres*. La virginal fraternidad es una manera de presentarse y ofrecerse a los demás; así como la relación sexual es el vehículo por el que la persona llega al descubrimiento de los otros y a una apertura afectiva hacia los demás hombres, la virginidad vivida en fraternidad tiene que ser también la manera de llegar a una relación afectiva y efectiva con los otros, una relación que lleve dentro la autenticidad y la fuerza del amor verdadero, sin esfumarse en vagas espiritualizaciones en las que el adjetivo niega lo que el sustantivo significa, pero con las cualidades del *amor cristiano* que la virginidad permite ejercitar y manifestar íntegramente: desprendimiento, universalidad, disponibilidad universal, sacrificio real de las conveniencias personales en favor de los demás.

Para que esto sea así es preciso que la dimensión social y afectiva de la persona humana subsista dentro de la vida virginal, sin que se desarrolle un sistema de prevenciones y cautelas que encierra a la persona consagrada en un aislamiento social y personal en el que ya no es posible el desarrollo ni la manifestación de una madura afectividad virginal. En este caso, como no existe la realidad humana remodelada por la consagración, ya no hay tampoco significación humana y viviente de un amor misterioso y verdaderamente divino que renueva la vida del hombre y crea unas relaciones de fraternidad universal que son el sentido profundo y la verdadera consumación de todas las realidades afectivas que practicamos en el mundo. Se ha sustituido la salvación de lo natural por la supresión de su normal desarrollo. En el fondo sigue imperando la idea de que la gracia es otro mundo distinto que permite el lujo de renunciar al actual y prescindir de él. Así no resultan personas que sean signos de la consumación final, sino infantilizadas o deformadas.

Esta madurez afectiva y el ejercicio de la afectividad, aun remodelada dentro de la virginidad, tiene unas leyes y unas características que hay que conocer científicamente y que no se pueden alterar sin perjudicar a la persona en su desarrollo humano y sobrenatural. Una persona inhibida,

infantilizada, frustrada, no podrá vivir plenamente, ni mucho menos ejemplarmente, la virginidad cristiana.

Por último quiero decir que es preciso que el ejercicio y la protección de la virginidad, que será siempre necesario tener en cuenta, evolucione al mismo paso que evoluciona la madurez personal, la formación cristiana y la responsabilidad de la persona consagrada, especialmente de la mujer. Es irritante que una religiosa adulta no pueda vivir con la seguridad en sí misma con que se mueve en el ambiente corriente una muchacha honesta de veinte años. ¿Es que realmente esta religiosa es una persona irresponsable, o es que la estamos considerando como una mujer culturalmente infantil e irresponsable en sus propias determinaciones?

El reconocimiento de las realidades seculares exige urgentemente que la vida religiosa femenina tenga en cuenta la promoción cultural y social de la mujer en nuestras sociedades. Conservar los usos y disposiciones de épocas en las que la mujer era un menor de edad perpetuo es condenar a nuestras religiosas a ser o parecer pobres personas infantilizadas o irresponsables. Esto es exactamente lo contrario de lo que ha sucedido durante siglos, los siglos de prestigio eclesial y so-

cial de la vida religiosa. En épocas pasadas, la monja era en muchos sentidos una mujer más promovida y más emancipada socialmente que las demás mujeres del pueblo o de la ciudad. Hoy, en cambio, por haber seguido conservando invariablemente los esquemas de aquellos tiempos, la religiosa es casi siempre bastante menos adulta y emancipada que las demás mujeres, por lo menos se le hace vivir como si lo fuera. No se le permite asumir personalmente la responsabilidad de ninguno de sus actos, tiene que vivir rodeada de precauciones, defensas y vigilancias, no puede desempeñar en la sociedad los trabajos y actividades que desempeñan otras muchas mujeres.

En el fondo encontramos siempre el fenómeno de la sacralización. Unas formas históricas de vivir y actuar han sido identificadas con el vivir consagrados a Dios; las demás formas posibles son profanas, seculares, incompatibles con el ser-totalmente-de-Dios. ¿Es verdad que ser una persona tímida y asocial acerca más a Dios que vivir una relación veraz de fraternidad virginal con un amplio círculo de personas? ¿Es verdad que vivir siempre pendiente de una "madre" y rodeada de un complejo sistema de defensas acerca más a Dios que ser capaz de moverse responsablemente conforme a las exigencias de una consagración evangélica verdaderamente libre?

## *Aumentan las dificultades al entrar en la obediencia*

Más complicado y difícil es el problema de la desacralización en el campo de la *obediencia religiosa*. Por una parte, nos encontramos con personas que han querido expresamente acomodar la configuración y el desarrollo entero de su vida a las exigencias últimas de una vida gratuita y misteriosa que no nos es accesible sino por la mediación de Cristo y de la Iglesia. Por otra, con una autoridad universal que en nombre de Dios y de Cristo ha dirigido de manera ilimitada, con un poder directivo y autoritario, la vida de estos consagrados, desde sus aspectos más estrictamente sagrados hasta las prácticas más triviales y cotidianas. La teoría, relativamente moderna, que fundaba la autoridad religiosa en un contrato particular entre el candidato y el instituto que lo recibía, ha favorecido el desarrollo de una mentalidad autoritaria que llevaba dentro la ambigüedad de la sacralización (4).

Hay que preguntarse de dónde viene la autoridad y el poder dentro de la comunidad religiosa, cuáles son sus objetivos, sus límites y sus normas

---

(4) Recomendando el librito de A. HAYEN: *L'obéissance dans l'Eglise d'aujourd'hui*, DDB, 1969. Es una búsqueda sincera, llena de sabiduría auténticamente cristiana y de simpatía hacia la mentalidad contemporánea.

fundamentales de funcionamiento. Si la consagración absorbe *indistintamente* todos los planos de la vida del religioso, es lógico que la autoridad religiosa pretenda definir la vida del consagrado en todos sus órdenes sin atender a los límites impuestos por la naturaleza misma de las cosas y los derechos de cada persona. Pero si la consagración tiene que *respetar la consistencia inmanente* de las realidades temporales y ha de desembocar en una realización salvífica de la persona dentro de cada comunidad, es lógico también que esta autoridad, aun abarcando todo el ámbito de la vida del religioso, tenga que adaptarse a unos procedimientos que respeten el modo peculiar con el que cada uno de los sectores de la vida queda integrado en el proyecto total de consagración.

La autoridad surge en la comunidad libre de los consagrados como una manifestación concreta y personal de las *exigencias objetivas de la consagración* y de la forma de vida libremente adoptada en la Iglesia, en la medida en que tienen que ser realizadas por cada persona concreta en las diversas etapas y situaciones de su vida. Puesto que esta forma de vida pertenece a la constitución misma de la Iglesia en cuanto Pueblo de Dios y signo de la salvación en el mundo, esta autoridad interior de la comunidad tiene que articularse con la autoridad general de la Iglesia en la que se personifican las exigencias objetivas de

su fidelidad a Cristo. Esta articulación, históricamente, ha ido evolucionando desde una subordinación referencial en la que las dos autoridades quedaban claramente distinguidas, hasta una superposición de ambas por la transmisión de la autoridad jerárquica a la autoridad interior de las comunidades y por la consiguiente jerarquización de esta autoridad estrictamente religiosa. El caso límite es el fenómeno de la exención en sus diferentes grados y figuras.

No hace falta ningún contrato privado para explicar este juego de obediencia y autoridad; basta la naturaleza estrictamente religiosa y cristiana de la consagración para explicar que la comunidad y la Iglesia tengan el *derecho de exigirnos la fidelidad* y la *obligación de dirigirnos y ayudarnos en su cumplimiento*.

Si esto es así, puesto que la consagración abarca todos los aspectos y elementos de la vida, incluidos los temporales y seculares que tienen que ser vividos como ejercicio y expresión de la total dedicación de la vida a los bienes definitivos de la salvación, todos ellos pueden y tienen que ser regulados y dirigidos por la autoridad correspondiente. Pero no de cualquier modo, sino precisamente en la medida en que entran en el proyecto de realización de una vida consagrada y por los

procedimientos que correspondan a su peculiar integración dentro de ella.

Quiere esto decir que la autoridad estrictamente religiosa tiene que proceder de una manera respecto de las exigencias auténticamente religiosas de la vida consagrada (el mantenimiento de los valores últimos cristianos como norma de la vida personal y comunitaria), y de otro modo respecto de aquellas realidades temporales que entran necesariamente en la composición y desarrollo de una vida consagrada dentro de este mundo. En este plano de las realizaciones temporales, la autoridad religiosa debe cumplir dos cometidos distintos: primero, el dirigir la búsqueda de las exigencias de la consagración evangélica en la *selección y moderación de las dimensiones seculares* que asumen y realizan la comunidad y las personas que la integran en su propia vida dentro del mundo real de los hombres; segundo, *asegurar la autenticidad y la legítima consistencia secular* de estas realidades temporales asumidas por el religioso una vez que esté ya claro el sentido y las características con que debe vivirlas para hacerlas ejercicio y expresión de su propia consagración.

Esto significa que la autoridad no puede prescindir de *contar con las realidades temporales tal como ellas son en el mundo*, que tiene que ac-

tuar en una permanente obediencia a las exigencias personales de cada consagración, por un lado, y por otro, con un auténtico *respeto al dinamismo interior* de las realidades seculares dentro de su propio campo, lo cual es también un aspecto de la universal obediencia a la voluntad de Dios manifestada a través de la naturaleza y mecanismos propios de las cosas creadas por El. Y quiere decir también que respecto a la actuación en este campo de las realidades temporales, el recto ejercicio de la autoridad puede consistir en aceptar las exigencias mismas de las cosas y obligar al religioso a asumir el trabajo y el riesgo de moverse en este campo temporal con la libertad y la responsabilidad propia de quien entiende en aquel sector de la realidad donde él tiene que llevar a cabo el ejercicio y manifestación secular de su consagración (5).

Un par de observaciones nos ayudarán a ver esto más claro: la primera es que la autoridad religiosa tiene que *respetar las exigencias internas* de las realidades terrenas en las que el religioso se mueve: trabajo, obras de asistencia, re-

---

(5) Hacer "lo que las cosas mismas piden" es un modo legítimo de conocer, representar y cumplir la voluntad de Dios, que ya desde la Creación prepara la salvación, a la que quiere conducirnos con su presencia misericordiosa y gratuita.

Cf. E. SCHILLEBEECKX: *La vida religiosa en conflicto con el nuevo concepto del hombre y de Dios, versión española en Todos Uno*, mayo-agosto, 1969 (pp. 151-184).

laciones sociales dentro y fuera de la comunidad, desarrollo personal, etc. Todos estos componentes temporales de la vida, a la vez que tienen que estar sometidos a las exigencias de una consagración que las asume y configura, tienen una consistencia interior y unas leyes propias de funcionamiento que no pueden ser modificadas por criterios sobrenaturales. Volvemos al punto central: las relaciones entre la gracia y la naturaleza, entre el Dios creador y el Dios de la salvación. Si Dios mismo en su providencia salvadora se ajusta a los ritmos y procesos de la naturaleza creada por El para la salvación final, ¿cómo se los van a saltar en nombre suyo los que representan su voluntad y las exigencias de su gracia en medio de nosotros?

La segunda observación importante es que, dentro de la realización concreta de la vida consagrada, no todos los elementos temporales tienen la misma importancia. Hay modificaciones de lo temporal que vienen directamente exigidas por las instancias fundamentales de la consagración (virginidad o celibato en vez del matrimonio, pobreza en vez de riqueza, comunidad fraterna en vez de familia carnal, etc.). Y dentro ya de unas realidades temporales configuradas así por la fuerza de la consagración evangélica, hay muchas formas posibles de proceder que difícilmente se pueden decidir por criterios sobrenaturales

trascendentes, sino que hay que seleccionarlos o por las exigencias del contexto cultural y social en que se vive o por el conocimiento y la aceptación de sus dinamismos internos y naturales. Para decidir sobre ellos no hay más remedio que asomarse al mundo temporal y aceptar las exigencias presentadas por quien conoce objetivamente su funcionamiento (tipo de las relaciones humanas, tratamientos dentro y fuera de la comunidad, distribución higiénica y eficaz de la vida personal y comunitaria, formas de presentarse en público, medios de información, comunicación y desplazamientos, distribución y métodos de la acción apostólica, etc.).

Y puede señalarse todavía otra categoría de pequeñas cosas temporales en las que apenas puede haber criterio sobrenatural alguno para determinarse en concreto en favor de una posibilidad o de otra (procedimientos personales de trabajo, modos de descansar y aprovechar los tiempos libres, distribución de las cosas y áreas estrictamente personales, etc.). Sobre todo esto la autoridad tiene que limitarse a mantener las exigencias generales de la consagración evangélica vivida en fraternidad, dejando a cada uno la posibilidad de proceder libremente dentro del margen permitido por estas exigencias generales. Desde el momento que esta libre decisión está prevista y aceptada por la autoridad, ya no es un sector

de la vida del religioso que queda marginado de la obediencia y de la consagración, sino una manera de vivir en obediencia a las exigencias del Evangelio y de la consagración bajo la dirección de una autoridad que discierne los diversos niveles de la vida y da a cada uno el tratamiento y la importancia que merece.

Por debajo de otras maneras mucho más comunes de entender la autoridad religiosa corre la misma deficiente antropología de siempre: la gracia es un mundo entero, una especie de réplica mejorada del mundo natural, en el que tenemos que vivir instalados, dejando a un lado las realidades y las leyes propias del mundo natural, que queda por debajo como algo impropio de unas personas consagradas a Dios. Así, sin tener en cuenta la consistencia y la entidad de las dimensiones naturales de la vida, se quiere reconstruir la persona entera desde la gracia sola por procedimientos primitivos y mágicos no racionalizados. Así lo manifiestan múltiples indicios: facilidad en decidir por consideraciones ascéticas las cuestiones propiamente naturales que sólo se pueden resolver teniendo en cuenta los procedimientos racionales y científicos (relaciones personales, maduración afectiva y moral, distribución de la vida y procedimientos de trabajo, rotura cultural, relacional e histórica con el "mundo de fuera", incluida la propia familia, incomuni-

cación cultural, cambios de nombre. prohibición de hablar del propio pasado, etc.). Hurgando en los esquemas mentales que condicionan secretamente estas maneras tradicionales de actuar y de vivir, quizá encontraríamos detrás del dualismo naturaleza-gracia el dualismo platónico de espíritu-materia, como una caricatura del verdadero esquema cristiano de persona humana en vida carnal y persona humana en la vida redimida y completa por el don del Espíritu de Dios.

El dato fundamental ha de ser la preocupación de la autoridad religiosa para reconocer el valor de las realidades temporales en la perfección y salvación de las personas, tal como Dios las quiere. Esto lleva consigo el respeto y la valoración de esas realidades humanas tanto en cada persona como en el contexto comunitario y aun social en que todas ellas tienen que seguir viviendo; la preocupación por su desarrollo como parte interior de la perfección cristiana de la persona y de la comunidad, la aceptación de los procedimientos impuestos por la naturaleza misma de estos bienes temporales que tienen que purificarse y perfeccionarse dentro de la perfección cristiana. ¿Cómo, si no, podrá ser la obediencia religiosa una verdadera escuela de libertad y de madurez humana? (6).

---

(6) Cf. *Constitución sobre la Iglesia*, nn. 43 y 46.

Para llegar aquí hay que modificar no pocas ideas. La obediencia, por ejemplo, no puede contraponerse a la libertad, ni a la responsabilidad que cada uno tiene respecto de su propia vida. El religioso no traspasa al superior el cuidado de su vida, dejándole a él la responsabilidad de hacerla rendir o malbaratarla. La obediencia a una autoridad espiritual y cristiana que nos dirige en nombre de Dios no puede privarnos de la obligación de ser fieles a sus designios sobre nosotros, sino que es más bien un medio excepcional para purificar nuestra libertad y ayudarnos a realizar la propia vida según el espíritu de Cristo, de acuerdo con el valor primordial de la caridad y del servicio a los demás, dentro de la vida y la misión de la Iglesia.

Pienso, por supuesto, en una autoridad que no se disuelve en un diálogo interminable, sino que conserva el poder y la obligación de decidir de manera obligante. Con un poder obligante que *engrana directamente con el derecho y la obligación* de responder personalmente a una vocación personal que, por ser misteriosa, no se me descubre sino por la mediación de la Iglesia y en el rendimiento al servicio indiscutido de los demás.

Precisamente por esto, la representación de Dios que el superior desempeña no puede consistir en decidir absolutamente de mi vida, suplan-

tando mi propia responsabilidad personal y vocacional. Ya que no es así como Dios se conduce con los hombres. Representar a Dios significa comprometerse a buscar conmigo y para mí lo que Dios me pide en cada momento de mi vida, de acuerdo con las exigencias objetivas de la forma de vida profesada, teniendo en cuenta la trama de compromisos y obligaciones en que me muevo y los condicionamientos internos de las realidades humanas que manejo o dentro de las cuales tengo que desenvolverme. El superior es un hombre que pone su fidelidad a Dios en ayudar a los demás a buscar el contenido de la suya. La audacia de representar a Dios junto a los demás hombres sería despotismo, si no estuviera fundada en la más sumisa búsqueda de los designios de Dios para cada uno.

Este esfuerzo de identificación constante con la situación personal dentro del contorno social que es para cada uno de nosotros fuente de obligaciones morales, junto con el difícil discernimiento de lo que Dios quiere de cada uno en cada momento de nuestra vida, es lo que coloca al Superior en el ejercicio legítimo y saludable de su gestión. La autoridad no es sólo una institución jurídica asegurada por un nombramiento legítimo, sino que incluye también la obligación de interpretar la voluntad de Dios a través de todos los signos concretos y vivos por los que se

manifiesta. El Superior no representa a Dios porque lo que él decida sea sin más la voluntad divina, sino porque él tiene que decidir aquello que aparezca como voluntad divina después de una respetuosa y sumisa investigación. Esta radical obediencia a los signos de la voluntad de Dios es lo que justifica constantemente la autoridad y fortalece su ejercicio.

En el Evangelio no hay otra obediencia que la obediencia a Dios. Ella es la que hace a los hombres libres frente a cualquier despotismo, y la que nos somete a aquella autoridad que esté, ella misma, previamente sometida a las exigencias de la vocación divina para cada comunidad y para cada persona concreta en las variadas circunstancias de la vida. Si la autoridad manda en nombre de Dios, tanto más legítima será cuanto más directamente nazca de una total obediencia a la voluntad divina. Una voluntad divina que no conoce por revelación directa, sino que tiene que buscar humildemente mediante la exploración de las aptitudes personales, y el respeto a la naturaleza de las cosas.

Esto no quiere decir, que el acierto en el ejercicio de la autoridad sea condición para la validez obligatoria del mandato. En las peores circunstancias y aun admitiendo la licitud de una réplica activa y responsable, la obediencia está

exigida por la primacía de la solidaridad eclesial y la caridad asegurada en el plano concreto de la mediación de unos hombres concretos. Sólo quiero insistir en la urgencia de un ejercicio de la autoridad lo más adecuado posible a la naturaleza salvífica y perfeccionante de la obediencia cristiana.

### *Personalización del gobierno y subsidiariedad*

Como punto de partida de cualquier organización comunitaria, hay que contar con la presencia de un grupo de personas que estén *libremente decididas* a realizar su existencia conforme a las exigencias objetivas y personales de una consagración evangélica vivida en común, en orden a realizar en la Iglesia la misión específica que este tipo de vocación tiene en ella, con los rasgos más individuales que afecten a cada familia religiosa, comunidad o personas concretas. Sólo después se puede pensar en clarificar los objetivos y determinar los procedimientos de una autoridad que surge en la comunidad, como consecuencia de su naturaleza humana y cristiana, con el fin de facilitar a las personas y grupos la consecución de sus objetivos en un esfuerzo permanente de fidelidad.

Condición fundamental para el buen funcionamiento del binomio obediencia-autoridad, es

que sus respectivos agentes coincidan en los objetivos propuestos. Si los miembros de la fraternidad han de tener muy clara la naturaleza de estos objetivos y tienen que mantenerse en una sumisión permanente a sus exigencias, la autoridad, por su parte, tiene que tener también conciencia de que su misión queda determinada por las exigencias objetivas de la vocación evangélica, los rasgos específicos de cada familia religiosa o comunidad, los aspectos personales de cada vocación y las exigencias internas de cada contexto sociocultural en las que estas vocaciones personales y comunitarias tienen que realizarse. Esto supone que la autoridad tiene que moverse dentro de la comunidad misma que rige, sumisa a las exigencias comunes y personales de la vocación de sus miembros, y no a sus caprichos; así como a los condicionamientos socioculturales en que se mueven, en un continuo respeto a los mecanismos internos de las realidades temporales que todos ellos realizan y manejan.

Aparece así la imperfección de una imagen de la autoridad que convierte al Superior, o a la Superiora, en una máquina de resolver en solitario todos los asuntos de la comunidad y aun de la vida privada de sus miembros, una autoridad que decide e impone conforme a unos esquemas prestablecidos o personales sin entrar en el juego de una búsqueda real en la que participen todas

las personas afectadas. Proporcionalmente, se perfila lo que tiene que ser la autoridad dentro de cada comunidad y en el conjunto de cada familia religiosa: un verdadero servicio de esclarecimiento y fortaleza en el cumplimiento diario de la propia vocación, autoridad compartida en un diálogo continuo de búsqueda y ejecución, fraternalmente comprometida en la fidelidad cotidiana a la misión común, sometida a la obligación de iluminar los difíciles caminos de la fidelidad personal y colectiva, y enfrentada con la arriesgada responsabilidad de poner ante la conciencia de cada uno las exigencias concretas de su propia consagración.

Para que este tipo de autoridad pueda desarrollarse es indispensable que no esté coartada por unas previas determinaciones, bien concretas y de validez universal, que excluirían radicalmente la posibilidad de una búsqueda cuyas conclusiones no pueden ser puestas en práctica sin tensiones ni conflictos. Surge de nueva la necesidad de una concepción y funcionamiento de la autoridad que respete las exigencias internas de las situaciones y datos temporales de cada comunidad y de cada persona, distintos y mudables por necesidad. El ideal de una vida religiosa uniforme y minuciosamente reglamentada puede existir sólo en un contexto sacralizado, en el que los usos más contingentes y triviales se determinan

por vía “sobrenatural” y se mantienen inexorablemente como si en ellos estuviera contenida la santidad, en vez de considerarlos siempre en función de una norma verdaderamente santificante y un contexto sociocultural contingente y mutable en el que hay que buscar continuamente la expresión más adecuada de la realidad espiritual que se quiere vivir y manifestar entre los hombres.

El respeto a estas implicaciones temporales y personales de la vida requiere el reconocimiento en gran escala del *principio de subsidiariedad*. Una autoridad superior no debe intervenir en lo que se puede resolver en un nivel anterior más cercano a las personas interesadas; cada nivel de autoridad tiene que limitarse a aquellos asuntos que verdaderamente comprometan el bien común de la comunidad o grupo completo que esté bajo su responsabilidad inmediata. Contra esto atentan esos esquemas y procedimientos de gobierno en los que todo está previsto y reglamentado, y cualquier excepción o el más pequeño cambio tiene que venir expresamente admitido por la autoridad suprema. En muchas partes, los gobiernos provinciales, y aun los generales, funcionan como un gobierno local universal. Sistemas de este tipo tienen que ser por fuerza autoritarios, sacralizadores y despersonalizantes. Cualquier despliegue de potencia exterior, política o

religiosa, condena a la irresponsabilidad y al subdesarrollo personal a quienes tienen que vivir bajo su mandato. El exceso de poder de unos necesita la atrofia de los demás. Una autoridad así, difícilmente es compatible con un perfeccionamiento integral de las personas gobernadas por ellas.

En todo esto, tiene mucho que ver el miedo a que la participación de todos en la búsqueda de los caminos mejores y la libertad de adoptar las soluciones más convenientes concedida a los superiores inmediatos, disuelva la consistencia de las instituciones, y les haga entrar en procesos descaminados. Sin embargo, pienso que en pocas partes se puede contar con unos motivos tan fuertes de responsabilidad, e incluso en unos oportunos mecanismos de supervisión y rectificación como en la vida religiosa. Lo que ocurre es que no acabamos de desprendernos de esa imagen hierática e inmutable de nuestras instituciones, que las ha fijado durante siglos en su propia grandeza, al margen de la evolución de la vida y la cultura. Esto ha sido precisamente lo que nos ha traído a la situación en que estamos. En cambio, una visión más personalizada y dinámica de la vida colectiva pierde ciertamente en grandiosidad y potencia, pero gana en realismo y eficacia en favor de las personas que la componen y de sus diversas actividades en las cambiantes condicio-

nes socioculturales en que viven. Y esto es lo que verdaderamente interesa.

En la situación actual, la institución media de los *organismos mayores* es quizá la que necesita una revisión más profunda. En los modernos institutos apostólicos son el vestigio de la autoridad central del gran monasterio, dividido ahora en pequeñas comunidades. Este esquema disminuye sin remedio la responsabilidad de cada fraternidad en el ordenamiento y marcha de su propia vida y da a la autoridad provincial unos poderes que suponen un imposible contacto real y concreto con las personas y grupos interesados.

El principio de subsidiariedad tiene que ir aplicándose a los diversos niveles de organización. La autoridad interna de cada comunidad debe funcionar subsidiariamente respecto de las personas que la componen, sin intervenir directamente en lo que cada uno pueda resolver dentro de las exigencias del bien común, mantenidas en vigor por ella con la colaboración de todos. Y la autoridad provincial tiene que respetar el ámbito particular de cada comunidad en aquello que no altere el bien común de la provincia, reservándose las medidas y poderes que sean convenientes para ligar la fraternidad real de las diversas comunidades y favorecer su desarrollo conjunto en los bienes comunes; del mismo modo, la autoridad general ha de respetar en este ámbito propio

de la responsabilidad de las provincias y entender en aquello que afecte a la integración de los diversos organismos en el bien común y la fidelidad a los elementos comunes de la vocación que configuran y unifican el instituto por encima de las diferencias legítimas de las provincias entre sí y de las diferentes comunidades.

### *Las adaptaciones en la realización de la vida común*

En lo referente a *la vida común y fraterna* el criterio fundamental tiene que responder al mismo intento de conjugar las dimensiones verdaderamente espirituales y los elementos temporales de la vida personal y colectiva de manera que se respete la primacía de lo espiritual pero sin desfigurar ni desvirtuar los contenidos de orden temporal y psicológico que están en juego. Los rasgos de esta vida en común han de ser en gran parte resultado y síntesis de lo que queda apuntado en los párrafos anteriores. La comunidad religiosa es un grupo de personas libremente comprometidas a realizar su propia vida conforme a las exigencias del Evangelio por medio de una fraternidad espiritual práctica y efectiva en todos los ámbitos de la vida.

Una doble polaridad está aquí en juego: persona-comunidad y espiritual-temporal. La comuni-

dad tiene que edificarse desde el doble movimiento de las personas que intentan sinceramente la fraternidad efectiva como *una realidad de salvación* redentora, santificante y profética; y el movimiento de la comunidad (que son en realidad las personas que la componen actuando conjuntamente) que tiende a promover y respaldar al máximo *la perfección vocacional* de cada uno de sus miembros.

Sólo el equilibrio de estos dos movimientos complementarios puede dar lugar a una comunidad verdadera que evite a la vez la dispersión individualista de quienes viven unidos solamente en el acuerdo de "no intervención", y la unidad absorbente que sostiene la vida común y las empresas de la comunidad a expensas de las vocaciones personales de quienes la componen. Hemos pecado mucho en esta segunda dirección, ahora, como reacción, cunde la idea de que cada uno debe buscar su vida sin respetar el compromiso del servicio y la solidaridad con los demás; hay que desarrollar urgentemente y con profundidad el descubrimiento de *la fraternidad evangélica como meta de la propia redención*, iniciación de la sociedad santa y gloriosa del futuro, único instrumento eficaz de nuestro acercamiento real a Dios y sede de su presencia verdadera en el mundo.

La otra polaridad entre espiritual y temporal

tiene que contar siempre con el reconocimiento de las implicaciones temporales en la vida de cada persona y del grupo, para atenerse a las leyes internas de su funcionamiento, tanto en lo que se refiere a la integración del grupo completo en el orden social y cultural circundante, como en lo que afecta a las relaciones de cada persona dentro y fuera del grupo.

Estas complicaciones no tienen otro objeto que el de realizar en la Iglesia y en el mundo la hermosa realidad de unas fraternidades que, sin perder la integración humana y real con el ambiente y la sociedad que les rodea, viven voluntariamente unificadas en una comunión espiritual llevada hasta las últimas consecuencias en la ordenación y planteamiento de la vida, sin menoscabo de su responsabilidad personal ni mengua de su madurez humana, enriquecido todo ello por el bien divino de la paz y la unidad como prueba efectiva del poder humanizante y santificador de la muerte con Cristo a las realidades de este mundo como medio de entrada en la vida nueva del Espíritu.

#### *Las comunidades pequeñas: ventajas e exigencias*

La preocupación por el realismo y adaptación a las exigencias de un mundo secular, empujan

hacia las comunidades reducidas. No hay duda de que los pequeños grupos presentan sus ventajas a la hora de componer comunidades en las que cada uno de sus miembros pueda ejercitar ampliamente sus responsabilidades personales y estén todos ligados por relaciones verdaderas y efectivas de fraternidad. También es cierto, que, por sí misma, la fórmula de los pequeños grupos no resuelve nada y puede degenerar fácilmente en atomización, lo mismo que en las grandes comunidades se puede de alguna forma conseguir los bienes fundamentales que interesan.

Respecto de estas comunidades reducidas se presentan varios problemas importantes. Por lo pronto tienen que estar compuestas por personas realmente decididas a vivir su congregación, con una dosis de responsabilidad personal que nuestros estilos de vida tradicionales no siempre han favorecido. Estas personas tienen que tener una gran capacidad de diálogo, flexibilidad e integración, un desarrollo notable de las virtudes de la convivencia: franqueza, sencillez, confianza, solidaridad, responsabilidad, iniciativa, condescendencia, desprendimiento, servicialidad, etcétera. Tampoco ha ido por ahí la parte fuerte de nuestra formación y criterios ascéticos.

Algunos pretenden que estas comunidades sean formadas espontáneamente por las personas que

lo deseen, sin intervención de ninguna autoridad que lo decida. Esto me parece simplemente incompatible con las exigencias fundamentales de la vida religiosa. Es evidente que al componer nuevas comunidades o alterar su composición, hay que tener muy en cuenta las implicaciones psicológicas y espirituales que afectan tan profundamente al bien espiritual y apostólico de las comunidades mismas y de las personas en cuestión. Si la comunidad ha de ser *una verdadera fraternidad en el Espíritu Santo*, esta unidad no se logra sin un gran esfuerzo por parte de sus miembros y con la integración de una serie de factores humanos (mentalidad, formación, tipos de trabajo, etc.), que es preciso tener en cuenta y valorar a la hora de alterar la composición de una comunidad.

Muchas veces hemos procedido por motivos puramente funcionales y administrativos, sin tener suficientemente en cuenta las exigencias objetivas de una verdadera vida en común y del respeto que merece cuando de verdad existe. Pero estas exigencias, que lo son para la autoridad, lo son también para cada religioso y por eso la decisión de cambiar de una comunidad a otra, que por supuesto tiene que ser libremente aceptada y llevada a cabo, no puede decidirse individualmente, sino en el contexto de las exigencias objetivas y comunes de la consagración y de

la misión, en completa sumisión a las exigencias de la caridad evangélica y con una aceptación racional de los condicionamientos psicológicos y temporales que entran en juego. Todo lo cual quiere decir que hay que hacerla dentro del juego libertad-autoridad, con el diálogo y la cooperación que se quiera, pero con la decisión clara de someterse a las exigencias supremas y comunes que la autoridad tiene que buscar y decidir con cada uno de los interesados.

Actuar de otro modo convertiría nuestras fraternidades en grupos de camaradas, unidos no en virtud del Espíritu universal de Cristo, sino de otras afinidades más limitadas y transitorias, cerradas a la comunión con los demás grupos, aisladas en unos objetivos e intereses que no dejan de ser privados y mundanos por el hecho de estar buscados en compañía de otros. La comunidad religiosa tiene que ser una demostración palpable del poder pacificador y humanizante de la caridad de Dios derramada en nosotros, por eso quienes la componen tienen que estar reunidos en nombre de esta caridad. Lo cual no quiere decir que se pueda desconocer la importancia y la vigencia de los demás factores personales y psicológicos, sino que todos ellos tienen que estar integrados dentro de la instancia suprema de la caridad.

Otra cuestión importante es la posibilidad de que estas comunidades reducidas funcionen sin ningún superior ni responsable distinto del grupo mismo. Parece que la estructura misma de la vida cristiana, que distingue *lo que somos de lo que tenemos que ser*, pide una alteridad entre nosotros y la persona o las personas que nos representan y expresan las exigencias de nuestro *deber ser*. La polaridad dirigente-dirigidos expresa sensiblemente la otra más profunda entre el ser y el debe ser, la Iglesia peregrina e imperfecta y el Señor resucitado y perfecto, creatura pecadora y Dios santo que nos llama hasta El.

Sin embargo, es cierto que esta dualidad se puede realizar de muy diversas maneras. Puede haber una autoridad central que coordine y dirija la vida de diversos grupos, a la vez que hace de mediador y coordinador de cada uno de ellos entre sí y con el conjunto de las fraternidades; esto sería un esquema de gran comunidad monástica dividida en pequeños grupos, o bien el esquema de una provincia religiosa con pequeñas fraternidades acéfalas. La autoridad coordinadora podría ser también un representante de cada uno de los grupos articulados entre sí.

Sin embargo, parece difícil poder prescindir de un responsable o rector dentro de cada uno de los grupos, que ejerza desde dentro la función

de coordinador, representante de los intereses comunes verdaderamente obligantes, tanto hacia dentro como hacia fuera. Este intento de querer suprimir la autoridad personal me parece una reacción excesiva contra un pasado en el que fue sin duda demasiado personalista y externa a la comunidad.

Es importante que estas comunidades, manteniendo su comunión con las demás fraternidades de la misma familia religiosa, no vivan de tal manera centradas y como absortas en su propia organización, que pierdan el contacto con los ambientes en que viven. La organización y las autoridades internas tienen que servir más bien para ayudar a cada grupo y aun a cada persona a que realicen plenamente su misión y su testimonio evangélico, en los ambientes reales donde viven, en una efectiva y humana comunicación con los demás miembros de la Iglesia local y su comunidad humana. El movimiento de arraigo de la Iglesia en los ambientes de los hombres tiene que realizarse en gran parte mediante el arraigamiento de estas fraternidades que están llamadas a ser focos especialmente vivos y firmes de la comunidad cristiana, donde más intensamente se viva su acercamiento a Dios y su acercamiento a los hombres, su ser Iglesia de Dios siendo Iglesia de los hombres, su servir a Dios buscando el bien integral de los hombres, su continuo vivir

entregado con Cristo a la muerte para que la vida de Dios abunde y florezca en el mundo (Cfr. IIC 4, 7-12).

Si esto se hiciera así vivirían nuestras comunidades en un movimiento continuo de búsqueda y renovación y quedaría apartado el permanente fantasma del aislamiento y la desadaptación. Este dinamismo, se entiende en continuidad viva con la propia tradición y en comunión especial de vida con los que viven, dentro de la misma familia religiosa, una vocación semejante. Pero no podemos olvidar que esta identidad vocacional, para ser legítima, tiene que moverse dentro de una relación viviente con la Iglesia local y las circunstancias socioculturales en que cada uno se mueve.

Para estas comunidades no sería difícil entrar en las características de nuestra secularizada sociedad (personalismo, socialización, dinamismo, efectividad, movilidad, especialización, desacralización de lo temporal, intercomunicación, etcétera), sin perder los elementos que las constituyen en verdadera comunidad evangélica, fraternidad en el espíritu, unidad de vida en la oración y el servicio abnegado en favor del Evangelio y de los hombres (7).

(7) Cf. F. HOUTART: *L'Eglise et le Monde*, Cerf, 1964; E. PIN: *Les instituts religieux apostoliques et le changement socio-cultural*, *NoRoTh*, 1965, 395-411.

*¿Hacia formas de vida religiosa sin votos?*

La crítica de la desacralización ha planteado también dificultades contra los votos religiosos. Se considera que no están de acuerdo con las leyes internas del desarrollo y la temporalidad de la libertad humana. Por eso, quienes piensan así preferirían que la persona conservará siempre la posibilidad de dejar sus compromisos si llegaba a cambiar de parecer.

En cuanto al fondo de la cuestión planteada por este modo de pensar, pienso que no tiene en cuenta la realidad de la vida de consagración evangélica, ni su valor profundamente teológico y humano. Hay en la vida del hombre una necesidad de optar, y decidir, en un momento dado el *sentido global de su existencia*. A esta totalidad tiende por sí misma la libertad de una persona madura que tiene necesidad de realizar cada uno de sus actos en relación con un proyecto global de la propia vida. La fidelidad a esta opción profunda es la que desarrolla la unidad y la libertad de una persona. Ser persona es casi sinónimo de mantener esta continua fidelidad a una decisión global y permanente que dé sentido a la propia existencia. Este es un elemento imprescindible en la maduración y la personalización de un sujeto humano. Según esto, es perfectamente explicable que la vida evangélica no

pueda realizarse plenamente en la Iglesia sin esa intención y ese compromiso de totalidad y perennidad. Lejos de tener un sentido puramente cronológico y de maduración, lleva dentro el valor fundamental humano de una decisión global y permanente que da profundidad y unifica los diversos momentos de una misma vida. En cada acción empeñamos todo lo que somos.

Otra cosa es que este compromiso definitivo y permanente conserve la forma de los tres votos o se exprese por medio de otras figuras teológicas, jurídicas y aun humanas. Sabemos que, en los primeros siglos de su organización, los monjes no hacían estos tres votos; sabemos igualmente que el programa de vida evangélica profesado es bastante más amplio que lo que expresan directamente los votos de castidad, pobreza y obediencia, aunque sean tres ángulos desde los que se abarca con facilidad el conjunto de la vida; y sabemos también que esta opción fundamental y definitiva podría expresarse de otros modos, con tal que se manifestara claramente el contenido integral de la consagración evangélica y su aspecto público y definitivo en la Iglesia. Podría hablarse, por ejemplo, de una *profesión de vida evangélica o apostólica*, con tal de que los estatutos o la misma fórmula expresaran bien el carácter y el contenido de esta consagración. Desde el punto de vista espiritual y teológico tendrá

el mismo valor religioso que los votos y sería teológicamente hablando un verdadero voto: promesa hecha a Dios de vivir en la Iglesia de una manera determinada.

Sin embargo, no se puede desconocer ciertos aspectos de la cuestión que han sido tratados de un modo defectuoso. Un compromiso de esta trascendencia lo hemos estado haciendo a una edad prematura, con un conocimiento necesariamente insuficiente tanto de la vida secular como de la evangélica que profesábamos. Hemos seguido las tradiciones inconscientes de los matrimonios prematuros. Para agravar más la cuestión, hasta hace poco tiempo los procedimientos administrativos y las coacciones sociales hacían muy difícil la dispensa de los compromisos adquiridos, cuando el consagrado llegaba a la conclusión de que debía cambiar su forma de vida.

La legislación y la mentalidad de todos tendría que tener en cuenta que entra dentro de las limitaciones humanas la posibilidad y aun la obligación de rectificar las decisiones tomadas anteriormente como consecuencia del desarrollo interior de la persona o del cambio de las situaciones externas. Sin embargo, este reconocimiento práctico de la facultad de revisar las propias decisiones no tendría que ensombrecer la intención totalizadora y definitiva de la consagración,

ni las exigencias de la fidelidad que han de conservar la primacía mientras no se descubran como perjudiciales para el bien integral de la persona o de la comunidad.

Además hay que tener en cuenta que la consagración no es un asunto personal, sino eclesial. La vida evangélica no es algo que el propio sujeto invente para su uso particular, sino que es una forma de vida que pertenece a la vida y santidad de la Iglesia (8). Por esto, quien la adopta, queda constituido como propiedad de la Iglesia y ésta tiene el derecho a encontrar en aquel creyente consagrado el estímulo y la ayuda que la vida evangélica está llamada a proporcionar a los demás miembros de la comunidad cristiana. Piénsese esto en términos concretos de personas y grupos afectados por nuestra vida, dentro y fuera de nuestras propias comunidades, y se verá la trama de responsabilidades a las que tenemos que responder en fidelidad y de las que no podemos dispensarnos mientras no exista otra obligación más grave que nos mueva a hacerlo y nos permita rescindir legítimamente nuestras obligaciones. La dispensa de los vínculos adquiridos por la autoridad competente tiene el sentido de reconocer la legitimidad de este cambio ante aquellos que podrían considerarse con el derecho

---

(8) Cf. *Constitución sobre la Iglesia*, n. 44 d.

de seguir exigiéndonos otra cosa. Tendríamos que volver al sentido antiguo, y mucho más humano de la dispensa. La dispensa no es algo contrario a la ley, sino el sentido positivo del gobierno como administración y aplicación de la ley a los casos concretos.

### *La difícil adaptación de la vida de oración*

Otro punto que afecta a las comunidades frente a la mentalidad secularizada es *el problema de la oración*. No es éste un problema específico de la vida religiosa y por eso no voy a tratarlo ampliamente. Sin embargo, hay que afirmar claramente que las comunidades de vida evangélica tienen que incluir una comunidad de oración, preferentemente litúrgica; y que la vida de consagración llevada adelante con autenticidad y realismo en un contraste continuo de *acercamiento y diferenciación* con la vida profana y secular es totalmente imposible sin un ejercicio intenso de la oración.

Esto asegurado, se podrá pensar en buscar otra manera de organizar la oración colectiva, reducirla a lo que sea compatible con el ritmo de trabajo y responda a las necesidades espirituales de la comunidad, así como a las leyes psicológicas que intervienen en este tipo de celebraciones. Es

preciso pensar también en unos estilos de oración que respondan a una mentalidad científica y positiva como es la del hombre secular. Evidente, que hay que purificarla de las adherencias de formas religiosas imperfectas que ya no satisfacen, y tienen que evolucionar hacia formas de oración en las que predomine la alabanza y la acción de gracias, la adoración y el ofrecimiento de sí, el ejercicio explícito y reflejo de las virtudes teologales.

La oración de petición, especialmente, debe adoptar formas y fórmulas que la integren adecuadamente en los objetivos de la esperanza cristiana y de la providencia, una providencia que nos purifica y nos salva—no lo podemos olvidar—mediante la aceptación de la muerte, una providencia que quiere que vivamos en este mundo confiando en la bondad de Dios, pero sin traspasarle la responsabilidad de nuestra vida y sin contar con los éxitos temporales como garantía de su presencia y de su gracia (9).

Otras cuestiones más accidentales son la distribución de los tiempos y los estilos de oración,

---

(9) Para ampliar estas cuestiones puede usarse el excelente libro *Faut-il encore une liturgie?*, publicado por ediciones Du Centurion, bajo la dirección de THIERRY MAERTENS, Paris, 1968. Especialmente el trabajo de R. J. A. VAN EYDEN y la conclusión de G. DANNAELS.

en los que tienen que intervenir los criterios expuestos al hablar de la vida común.

### *Los amplios problemas del apostolado*

En el campo de *los apostolados* plantea la secularización serios problemas. Muchas de las obras que las comunidades tienen a su cargo han sido concebidas y desarrolladas en un régimen económico y social de sacralización y privilegio. No es fácil traspasarlas a una situación civilmente normal, en la que los religiosos trabajen en igualdad de exigencias y condiciones con los demás que se ocupan en el mismo género de actividades. Y puestos en esta perspectiva hay que preguntarse si no habrá que llegar a que estas obras no sean propiedad de los religiosos, sino de asociaciones de creyentes y aun no creyentes, públicas o privadas, que piden y retribuyen adecuadamente su trabajo.

El caso es diverso cuando se trata de obras que no han entrado en la fase de competencia con las instituciones de una sociedad desarrollada, sino que siguen siendo verdadero servicio de caridad en suplencia de unos servicios sociales no debidamente desarrollados. Aun entonces es deseable que pasen cuanto antes a la propiedad de los mismos a quienes van destinadas. Si tuviéran-

mos una conciencia seria de lo que esto representa para la Iglesia y para los hombres, cuya fe tenemos que confirmar con nuestros ejemplos, no faltarían fórmulas razonables perfectamente compatibles con las necesidades normales de la vida.

Otros problemas se presentan a las congregaciones dedicadas a los servicios de caridad. A medida que la sociedad ha ido organizando sus propios servicios, lo que hace unos siglos era realmente un ejemplo magnífico de asistencia y caridad cristiana, hoy es una profesión como las demás, en la que no brilla tan fácilmente un testimonio especial de caridad cristiana. Con el agravante de que ya no se acepta sin reparo aquel amable intercambio entre el enfermo y la monja enfermera: "Yo te hago estos servicios por amor de Dios y tú te dejas catequizar y conducir al buen camino..." Una actitud semejante ha existido siempre más o menos explícita como complemento de las actividades asistenciales. Y no hay duda de que ha sido muy provechosa. Hoy se rechaza como utilización de las necesidades del indigente. Los servicios de caridad pueden seguir siendo una dedicación legítima de las comunidades religiosas, pero hace falta que sean primero verdaderos servicios de caridad, libres del poder devorador de la comercialización y del profesionalismo; y además es preciso que se ha-

gan de un modo desinteresado, dejando claro que es amor efectivo a los hombres sin otra intención que hacerles el bien y ofrecerles una imagen de la bondad universal de Dios. Las explicaciones de esta conducta y las iniciativas propiamente evangelizadoras hay que dejarlas para cuando el ejemplo percibido despierte el interés por conocer el misterio escondido detrás de aquella inusitada benevolencia.

El apostolado en una sociedad secularizada plantea además los problemas propios de la especialización y el contacto real con una población fuertemente sectorizada y sometida a un ritmo de verdadera trashumancia dentro de la ciudad. Nuestras comunidades tan estáticas y tan poco comunicadas no facilitan este contacto con los diversos sectores y grupos, sin lo cual es difícil estar en condiciones de actuar fructuosamente y poder hacerlo de hecho en los tiempos y lugares precisos.

Es indispensable una revisión de nuestras obras y servicios para ver si son efectivamente testimoniantes y apostólicos, si los llevamos de un modo adecuado a la sensibilidad propia de una sociedad secularizada, si no podríamos hacerlo de otro modo que dejara más clara nuestra inspiración cristiana y evangélica, si no hay actualmente otras obras y servicios más urgentes que la so-

ciudad moderna necesita, si lo que hacemos en un lugar y con unas personas no está haciendo mucha más falta en otro sitio y para otras personas. La verdad es que, tras el cosquilleo del Concilio, estamos siendo muy lentos en darnos cuenta de las cosas y en tomar decisiones verdaderamente definidas y eficaces. No nos atrevemos a enfrentarnos con el tremendo problema de nuestros edificios, nuestros haberes y deberes, con el montaje capitalista que nos tiene maniatados sin dejarnos la libertad suficiente para ser nosotros mismos.

El problema de las obras asistenciales es uno de los más difíciles a la hora de enfrentar los problemas planteados por la secularización. No se puede descartar la posibilidad de que los religiosos trabajen en las obras del Estado o de empresas particulares que permitan el ejercicio de un verdadero testimonio evangélico y proporcionen la posibilidad de actividades ulteriores directamente benéficas o evangelizadoras. Una cátedra, un puesto de trabajo en un taller o en una oficina, pueden ser un buen punto de partida para otras muchas actividades cristianas y evangelizadoras. ¿Qué dificultad hay en imaginarse la vida de unos religiosos que trabajan las horas reglamentarias en un puesto cualquiera y dedican luego su tiempo y sus recursos a promover toda clase de obras benéficas y a propagar el

evangelio entre sus compañeros? El trabajo parece imponerse cada vez más como un medio casi insustituible de insertarse en la sociedad real de los hombres, evitando las falsas soluciones del clericalismo y la sacralización.

Además de estas posibilidades, siguen abiertas otras muchas: asistencia testimonial en el tercer mundo, obras asistenciales de emergencia en lugares ocasionalmente necesitados (guerras, terremotos, cautivos, emigraciones, etc.). ¿Ha habido alguna actividad de religiosos en los campos de refugiados palestinos, o en los desastres de Biafra?

Y queda ante nosotros la amplia gama de servicios y diaconías propias de la comunidad cristiana, ministerio de la Palabra en todos sus niveles y formas, cuidados pastorales y misioneros, animación de los movimientos laicos de apostolado, catequesis de adultos, participación en obras y movimientos de humanización y promoción humana o social.

¿Cómo podemos pensar que nos va a faltar un sitio y un trabajo en una Iglesia cargada de necesidades y en un mundo donde hay tantos necesitados de ayuda material y espiritual, de compañía y solidaridad? Lo que nos falta es una inserción real en la sociedad que nos haga sentir sus

verdaderas necesidades, un espíritu suficientemente vivo para ponernos en marcha, y una flexibilidad institucional que haga posibles las innovaciones necesarias con tal de seguir siendo la auténtica fuerza de la Iglesia testimoniante, misionera y servidora de los necesitados. La vida religiosa, y más todavía en la organización centralizada que por ahora conserva, presenta especiales facilidades para trabajos de tipo universal, que requieran una especialización exigente y una grande movilidad. En cambio, la tradición de las obras propias nos tiene atados para siempre a unos mismos lugares y unas mismas tareas, cuando ya ni unos ni otras requerirían nuestra dedicación.

Otro problema importante nos aparece cuando pensamos en el contenido y los objetivos del apostolado. Esto tiene mucho que ver con la percepción moderna de la dimensión religiosa de la vida. Para que nuestro apostolado responda a las verdaderas necesidades de los hombres tiene que ir a descubrir y promover aquellos valores de la vida en donde de hecho el hombre moderno afirma o niega su fe y su respeto a Dios, engranar con las realidades serias de la vida de los hombres, mostrar y promover la manera cristiana de vivir el trabajo, la profesión, la familia, las responsabilidades civiles y políticas de acuerdo con el amor de Dios y de los hermanos. El tiempo y las ener-

gías que hemos gastado en hacer propaganda de devociones irreales y evasionistas nos ha traído el descrédito ante seculares y eclesiásticos.

Comprendo la congoja de quienes están al frente de los organismos y ven la imposibilidad de romper con un sistema tan complicado de organización y administración como suelen ser nuestras provincias. Dificultad aumentada por la escasez de personal y el limitado margen de evolución que se puede pedir a unas personas que han vivido una buena serie de años en un estilo de vida tan organizado y estable. Sin embargo, también es claro que la gente joven no espera. Se irán si no ven pronto en los institutos la voluntad decidida de iniciar un camino nuevo. Y tampoco esperan las necesidades de la Iglesia y de las gentes. Hay que comenzar inmediatamente aunque sea de una manera parcial. Poner en marcha comunidades nuevas, en las que los jóvenes, ayudados por alguna persona capaz de vivir con ellos y aportarles el valor de una vida experimentada y comprensiva, comiencen a vivir los nuevos estilos y dedicarse a las nuevas tareas en lugares y ambientes también nuevos. Si nos empeñamos en conservar a todo trance las obras antiguas, robustecer las antiguas comunidades con los pocos jóvenes que van saliendo y mantener un poco renovadas las antiguas posiciones, existe el peligro de que perdamos el pasado y el futuro.

Nuestros institutos son como viejos troncos cargados de ramas muertas, pero con fuerza suficiente para hacer brotar alguna rama joven. Si la savia del tronco acude a vivificar esta rama joven, dentro de poco ella será soporte de otras muchas. Pero si nos dedicamos a arrancarle sus yemas para injertarlas en las viejas ramas secas, queriéndolas conservar a costa del brote joven, mataremos esta rama nueva y no salvaremos las viejas. Podemos transmitir nuestra vida a las generaciones jóvenes, pero hay que dejarlas que busquen su camino, ayudarles a encontrarlo, aun saliendo de los caminos habituales de nuestra costumbre.

### *Consecuencias también para la formación*

Una función especialmente difícil dentro de la vida religiosa es actualmente *la formación de los nuevos candidatos*. Cuesta un trabajo inmenso llegar a empalmar con su verdadera sensibilidad cultural, entender el sentido y el valor de sus puntos de vista, encontrar la manera de transmitirles la propia experiencia y las propias convicciones de manera que puedan ser captadas e integradas por ellos dentro de su mundo cultural profundamente distinto del nuestro. Hay que dedicarse a descubrirles los valores fundamentales de la vida religiosa y de la propia vocación hasta

que ellos mismos los asimilen libremente y se impongan, por convicción más que por reglamentaciones y presiones externas, las exigencias reales de la forma de vida que han escogido. Hay que formarlos en la valoración de lo humano, en el arte difícil de integrarlo dentro de las exigencias de la consagración, en el sabio equilibrio de conservar su propia identidad a través de una rica vida de relaciones.

El problema que hoy se plantea en el campo de la formación de los jóvenes religiosos es bastante más complicado que la simple continuidad de las familias religiosas. Lo que hoy está en juego entraña mayores consecuencias. Se trata de transmitir a estas generaciones que nos siguen la experiencia viviente de una vida consagrada como forma concreta de vivir la fe y las responsabilidades humanas. Haría falta contar con personas que por la autenticidad de la vida y la riqueza del pensamiento fueran capaces de presentar válidamente esta experiencia y hacérsela descubrir y amar a los jóvenes en sus valores más serios y fundamentales. Únicamente sobre esta base podrá hacerse la transmisión del espíritu y las tradiciones propias de cada instituto; siempre, por supuesto, con una estrecha referencia a los valores fundamentales y comunes, de los que tiene que recibir su valor cualquier otra tradición particular.

Y junto a esto tendremos que ayudarles a encontrar su propio estilo de vivir la vida querida y profesada. Amplitud de normas y de sistemas, *gobierno de ayuda y asistencia* más que de imposición o restricciones a partir de unos esquemas o instituciones preestablecidas. Todo ello en una intensa relación personal, por medio de la cual los particulares accedan al máximo de responsabilidad comunitaria posible, y los superiores a la inserción más directa posible en las intenciones y circunstancias de quienes buscan su camino.

Junto a esto, para que la búsqueda no se convierta en una disgregación, como hay que ser libre en admitir las modificaciones que se vean convenientes en el campo de las realizaciones concretas, es preciso que todos, y especialmente los responsables de la formación y del gobierno, sean *resueltamente intransigentes* en lo que sea incapacidad personal, indecisión vocacional o simplemente ausencia de interés y dedicación personal. A medida que se va instaurando la responsabilidad compartida por todos los miembros de la comunidad y los estilos más o menos dialogantes de autoridad, tenemos que cobrar conciencia de que cada vez que se admite definitivamente a un nuevo candidato se compromete sin remedio el destino de nuestras futuras comunidades. El momento de la admisión definitiva va a ser en el futuro el acto más importante de la autoridad. Su

actuación posterior y, sobre todo, la verdadera calidad religiosa de estas actuaciones, está pendiente de la sinceridad y seriedad con que cada religioso se consagre, una vez admitido como miembro definitivo de la comunidad. Tengo la certeza de que en estos años pasados hemos sido demasiado amplios y benignos en la selección, en la responsabilidad y maduración de las propias decisiones exigidas a los candidatos, en la escasez de indicios positivos con que nos hemos conformado.

Pienso que, en adelante, los candidatos a la profesión, antes de ser admitidos a los votos perpetuos, incluso al mismo noviciado, han de tener una cierta madurez secular, incluidas experiencias de trabajo y varios cursos universitarios. Por supuesto, en estas condiciones no habrá vocaciones más que para aquellas comunidades que vivan de una manera convincente, religiosa y moderna, y que mantengan una labor formadora capaz de suscitar y consolidar vocaciones de este tipo. Las comunidades que no puedan hacer esto, aunque recurran al falso camino de las vocaciones infantiles, desarrolladas en ambientes cerrados y proteccionistas, más pronto o más tarde se quedarán sin gente.

En un momento de transición y de búsqueda nos hace falta un sentido muy activo de tradi-

ción y recepción, en las que cada generación tiene que poner su propia parte; no podemos exigir más de lo que sea realmente exigible por su valor objetivo y permanente, dejando a los que vienen detrás de nosotros el derecho y la responsabilidad de vivir en su propio mundo y a su manera lo que nosotros hayamos sabido transmitirles.

Dos cosas son especialmente importantes: interesar a las comunidades y a las provincias en la labor de revisión y readaptación que tienen que hacer día a día los formadores para transmitir la verdadera tradición espiritual y familiar de una manera aceptable y fructuosa; es el único modo de evitar que estos hombres que ocupan hoy uno de los puestos más ingratos y decisivos se vean aislados en su tarea y criticados por los demás. Otra cosa importante es que los superiores encuentren el modo de colocar a los jóvenes en comunidades donde puedan seguir viviendo según las orientaciones que han recibido y las propias convicciones, donde se les pueda exigir fidelidad y generosidad no en contra, sino según el sentido con que fueron educados y preparados para la vida. Si esto no se hace, por indecisión o por lo que sea, los mejores esfuerzos fracasan en un continuo tejer y destejer. Pero aquí lo que se desteje es la vida de las personas y las esperanzas de muchos años.

*¿Nos dejan sitio los institutos seculares?*

En este momento, la confrontación de la vida religiosa con la sociedad secularizada está haciendo pensar a no pocos religiosos que la vida religiosa no tiene más camino que evolucionar hacia *las formas de los institutos seculares*. Otros piensan exactamente al contrario: las reformas que se quieren introducir destruyen la naturaleza de la vida religiosa transformándola en institutos seculares. Puede ser que, en una y otra manera de pensar, exista una idea poco clara de cuáles son las verdaderas diferencias entre vida religiosa e institutos seculares.

Desde luego, no es ninguna novedad el decir que los institutos seculares no acaban de encontrar su propio camino. Hay ya en su origen un malentendido fundamental. Y es que en la mayoría de los casos fueron concebidos y realizados a partir del arquetipo de las comunidades religiosas, como si fueran unas instituciones de vida religiosa algo más evolucionada y adaptada a las condiciones del mundo moderno. Los miembros de estos institutos han sido prácticamente religiosos sin hábito, algo más modernizados en sus formas de pensar y actuar, pero encuadrados en unos esquemas de vida fundamentalmente coincidentes con los de una comunidad religiosa. En cambio, la verdadera naturaleza de un instituto

secular no hay que definirla a partir de la vida religiosa y comunitaria, sino *a partir de la secularidad*. Aquí está su radical diferenciación.

Los religiosos parten, en el ordenamiento de su vida, de la intención primordial de realizar una fraternidad evangélica como signo visible de la unidad de la Iglesia y de los hombres, en la vida nueva comunicada por el Espíritu Santo. Para conseguir esto prescinden de muchos aspectos de su posible presencia en el mundo, y a partir de aquí organizan los detalles de su vida y de sus actividades. En cambio, los miembros de un instituto secular parten de su propia secularidad, mantenida y vivida dentro de la consagración evangélica, como medio primordial de perfección y de apostolado. Las exigencias de esta secularidad, vivida en consagración y consagrada ella misma a Dios y al servicio de los hombres como ejercicio y signo de su amor, son las que determinan cómo ha de ser vivida la consagración. En esta vocación la secularidad tiene que ser el terreno donde primordialmente el cristiano consagrado viva y manifieste a los demás hombres la bondad de Dios y el valor admirable de su redención. No hay propiamente vida común ni nada que pueda perturbar esta secularidad, fuera de las exigencias primordiales de la consagración. El instituto tiene que ser simplemente una ayuda para que cada uno mantenga la fidelidad a la consa-

gración y a la común vocación en el contexto y en el juego de su propia secularidad.

No importa que la comunidad religiosa viva en un piso como los demás vecinos, no importa que los religiosos no usen ningún hábito especial o trabajen en profesiones civiles. Todo esto puede ser compatible con una vida religiosa adaptada a la sociedad secular, si, como punto de partida y de llegada de estas posibles formas de vida, existe el propósito fundamental de realizar y presentar a los hombres una fraternidad cristiana eficaz y visiblemente edificada con el amor del Espíritu Santo. Nunca será lo mismo una *vida religiosa secularizada* (por hablar de algún modo) que una *vida secular consagrada*.

Afirmada la diferencia fundamental entre ambos tipos de vida consagrada, no hay ningún inconveniente en admitir una zona intermedia de formas de vida y de trabajo en que ambas se acerquen y encuentren. Los miembros de un instituto secular tendrán quizá sus tiempos de convivencia muy semejantes a los de una fraternidad religiosa. Y los miembros de estas comunidades podrán trabajar en instituciones profesionales y plenamente seculares. Pero los puntos de partida y los centros de unidad son diferentes: en la vida religiosa es la fraternidad, en el instituto secular es la condición secular de cada uno de sus miembros. En la primera, las exigencias prácticas de

la vida fraterna y común imponen unas determinadas limitaciones en la movilidad secular y apostólica de sus miembros; en la segunda, en cambio, es la secularidad personal de cada uno la que impone sus exigencias sobre el modo de vivir la consagración evangélica y muy especialmente sobre la vida fraterna que no existe como vida común sino muy elásticamente.

Las ventajas son mutuas y complementarias. La vida religiosa gana en fuerza testimoniante y posibilidades de grupo lo que pierde en inserción personal dentro de las instituciones seculares; el seglar consagrado gana en este orden lo que falta a su modo de vivir de testimonio interpersonal y posibilidades colectivas.

Vistas así las cosas, no creo que se pueda decir que la vida religiosa tenga que desaparecer porque el único modo viable de vida consagrada en la sociedad moderna vayan a ser los institutos seculares. Respecto de ellos, la vida religiosa tiene una razón fundamental de ser que puede asegurar su pervivencia si es que sabemos descubrirla y realizarla ágilmente, de acuerdo con las condiciones culturales y sociales de la sociedad moderna. Esta razón de ser está *en la realización práctica y efectiva de la comunidad fraterna en el Espíritu Santo* como demostración interpersonal del misterio de la Iglesia y la presencia salvadora de Cristo resucitado entre los hombres.

Tales fraternidades, despojadas de los usos arcaicos que las desfiguran y aíslan del mundo real, pueden tener un gran valor en la Iglesia del futuro. Aparte de su testimonio primordial, la Iglesia podrá encontrar en ellas unos centros de coherencia y de apoyo, más necesarios quizá en el futuro, a medida que disminuyan los vínculos sociológicos de la Iglesia y su coincidencia con la sociedad. Una Iglesia de cristianos dispersos en medio de una sociedad no creyente y secularizada, necesitará puntos de apoyo que fortalezcan la conciencia de sí misma y respalden el vigor y la constancia de sus actividades. A condición de que estas fraternidades sepan vivir en el plano de las realidades seculares, sin privilegios ni pretensiones, sin excesivas protecciones ni aislamientos, encuadradas realmente en la comunidad cristiana en que viven, y con ella en la tierra social y cultural que les rodea, poniendo su fuerza y su identidad en la vivencia de los valores profundos de la consagración (ser de Dios viviendo fraternalmente entregados al servicio de los hombres según la vida evangélica de Jesucristo), en vez de enquistarse dentro de un sistema sacralizado de usos y costumbres que ya no permite el libre movimiento de una vida verdadera.

Así estas fraternidades recuperarían fácilmente un primer puesto de generosidad y de servicio en la vida y en las actividades de la Iglesia, se-

rían—como les corresponde—uno de los fermentos más activos en la permanente renovación y reforma de la Iglesia en lucha contra sus propios pecados y en búsqueda de nuevas tareas. Pero ¿si la sal pierde su sabor quién la salará?

Esto no quiere decir que la vida religiosa sea más ni menos que los institutos seculares. Quiero decir simplemente que la vida religiosa tiene en la Iglesia mucho que hacer. Lo cual no quita que los institutos seculares tengan también su propio campo y sus amplias posibilidades. Tendrán, sin embargo, que luchar decididamente para situarse en una clara línea de secularidad, abandonando formas comunitarias de vida y estilos ascéticos que les fueron trasplantados desde la tradición religiosa. No es fácil encontrar el modo de vivir la consagración evangélica dentro del marco de la secularidad, conservada y vivida como medio primordial de santificación y apostolado. Su gran campo está en la purificación interior de las instituciones seculares, la lucha continua por la humanización de la sociedad, el amplio movimiento de evangelización que se puede hacer desde los puestos de trabajo desde las relaciones personales que forman la trama de una vida secular abierta y entregada a los demás.

No sé si lo dicho habrá dado una idea de los rasgos que tienen que ir adquiriendo nuestras co-

munidades para que la vida religiosa siga teniendo en la Iglesia y en el mundo el puesto de avanzada que le corresponde. Hay que aceptar la disolución de esta osamenta jurídico-administrativa que no puede compaginarse con los estilos de organización y de vida que ahora necesitamos. Los religiosos tenemos que resituarnos en un mundo cultural y social del que estamos bastante más alejados de lo que pensamos, tanto las personas (mentalidad, formación científica, conocimiento y valoración de los problemas reales que afectan a los hombres, interpretación realista de los hechos sociales) como las instituciones y los grupos (estructuración, escalas convencionales de valores, relaciones e intercambios con otros ambientes y personas, etc.).

Y es aquí, en este contexto secular, donde tenemos que vivir de verdad nuestra consagración, personal y colectivamente; de tal manera que nuestras comunidades se desenvuelvan en la misma tierra en donde viven los demás grupos humanos, pero con una clara diferenciación que sea capaz de descubrir ante ellos la intención religiosa y cristiana de nuestra vida. Para esto hace falta que nuestras comunidades sean efectivamente grupos donde varias personas viven fraternalmente la hermosa aventura de realizar una vida conforme a las exigencias y al patrón del evangelio: oración, comunicación de bienes, so-

lidad mutua, sumisión de cada uno a las exigencias de los demás y de la propia vocación, entrega generosa al bien del prójimo; nada de esto puede faltar ni tiene por qué esconderse, más bien tiene que estar al descubierto en una fraterna confianza con las personas circundantes.

Esta situación cultural y social ha de ser el punto de partida para descubrir los verdaderos objetivos de nuestro servicio apostólico: ¿dónde están hoy los verdaderos necesitados a los que hay que socorrer?, ¿qué clase de auxilio necesitan hoy los hombres, incluso los que están socorridos en muchas cosas por la propia fortuna o por la incipiente organización social?, ¿cuáles son los valores humanos que están hoy más amenazados y menos atendidos?, ¿cuáles los pecados más graves y extendidos que oscurecen la vida de la Iglesia y desfiguran la vida de los hombres?, ¿cómo podemos combatirlos?, ¿cuáles son los servicios más urgentes que hoy necesita el pueblo de Dios, cómo los desempeñamos fielmente, con quién podemos contar, qué preparación profesional y qué instituciones sociales y profanas pueden servir para este trabajo? Toda una letanía de interrogantes y tanteos que sólo se podrán responder si se dan esas dos condiciones fundamentales: autenticidad en el espíritu y reimplantación socio-cultural.

## CONCLUSION

He visto un libro cuyo capítulo quinto se titula así: *Defensa de una Iglesia más secular*. Yo tendría que hacer aquí la defensa de una vida religiosa más secularizada. Quiero decir: defensa de una vida religiosa más centrada en sus valores verdaderamente cristianos y religiosos, libre de la sujeción a los usos y sistemas del pasado, plenamente realizada dentro de las condiciones sociales y culturales del hombre de hoy, miembro de una sociedad urbana, pragmatista, sectorizada, dinámica, creadora de sí misma, secularizada.

Cuando se habla de renovación o adaptación de la vida religiosa, se piensa casi siempre en unos retoques de adaptación a los estilos socio-culturales y esquemas jurídicos con que hemos estado viviendo hasta ahora. Y no se trata de eso. Los institutos, ni las formas sociales con que hemos vivido nuestra consagración no son la vida religiosa, sino una forma histórica de realizarla que ya no sirve. Hay que volver a las fuentes, descubrir la verdadera sustancia de la vida evangélica, así como a las intenciones primordiales de nuestros fundadores, y darles una nueva forma

de realización de acuerdo con las características socio-culturales actuales, en lo personal y en lo comunitario, en la vida interna y en las actividades y relaciones apostólicas. Por supuesto que no saldrá nada radicalmente nuevo; la historia humana no es la sucesión de diferentes unidades totalmente nuevas, sino la evolución permanente de una misma vida bajo formas y expresiones diversas. Pero la validez de esta adaptación no hay que medirla por haber conservado el mayor acercamiento posible a lo que se hacía hasta ahora ("gracias a Dios hemos cambiado pocas cosas"), sino por la autenticidad con que los nuevos usos correspondan a la inspiración evangélica de nuestra vida, por un lado, y a las condiciones reales de la sociedad en que vivimos y tenemos que trabajar, por otro. Para conseguirlo no hay que sentirse ligados a los modos de actuar en el pasado, sino que hay que seguir el procedimiento de la relectura desde las fuentes, con la voluntad de reconstruirlas de acuerdo con las condiciones reales de los hombres en los diversos planos de la vida social y de la cultura.

Tampoco se puede olvidar otro elemento importante de nuestra renovación: la clarificación de vocaciones dentro de la Iglesia que nos está pidiendo un reajuste respecto de las demás formas de vida y acción, con el objeto de ocupar nuestro sitio en el conjunto armonioso y unido

del Pueblo de Dios. Vuelta a las fuentes, resituación dentro de la comunidad cristiana, inserción en las formas sociales y culturales de la sociedad en que vivimos; he aquí los tres puntos determinantes de nuestra reforma.

También se dice contra esta adaptación de la vida religiosa a la sociedad secularizada que todos los movimientos de reforma se han hecho volviendo a unas formas de vida más austeras y penitentes; en cambio, ahora se quiere hacer una reforma que abra la vida religiosa al confort y comodidades de la vida moderna. Hay aquí una confusión que tiene que quedar al descubierto. Dejemos a un lado el sentido de las reformas pasadas. Pero quede claro que cuando se habla de la necesidad de insertar la vida religiosa en las condiciones culturales y sociales de la sociedad secularizada, lo que se pide no es precisamente el derecho a disfrutar plácidamente de las comodidades de la vida moderna, dentro o fuera de casa. Esto ya se hace suficientemente, y constituye más el síntoma de descomposición de una vida religiosa falsificada por moverse en un mundo irreal que un proceso auténtico de adaptación a la sociedad secularizada.

Lo que se pide es que avancemos en el intento de remodelar el contenido auténticamente evangélico y fundacional de nuestra vida religiosa,

en el contexto social, religioso y cultural de nuestra sociedad urbana y tecnificada. Que nos instalemos fuera de nuestros "ghettos" en las condiciones comunes de la gente y veamos allí cómo hay que vivir y expresar ante los hombres, con una vida *a la vez cercana y diferente*, comprensible y desconcertante, la vida nueva de unión filial con Dios en la fraternidad y en el servicio a los hombres a costa de la propia vida terrena. No está probado que sea más cómodo vivir en una sencilla casa de vecinos que en una de nuestras casas tradicionales, ni está probado que andar de paisano por la calle sea más honroso que vestir con hábito o con sotana. Cada sistema tiene sus ventajas y sus peligros específicos.

Ahí quedan estas reflexiones escritas con la mejor voluntad de introducirnos en un problema que está fermentando dentro de nuestras comunidades y puede acabar con ellas si no lo afrontamos pronto con una entera honestidad. Acomodarse a la sociedad secular, aunque sociológicamente sea más difícil, no es fundamentalmente distinto de las acomodaciones sucesivas que la Iglesia y la vida religiosa han tenido que hacer en las diversas épocas culturales. Sería un pecado de desconfianza en nuestra vocación y en nosotros mismos si pensáramos que la única solución está en no querer ver y mantenerse en lo que tememos. Eso sería preparar para dentro de pocos

años la muerte de nuestras instituciones. Dios quiera que cunda entre nosotros una actitud de honesta aceptación de los problemas, tal como se plantean en la realidad independientemente de nosotros, y una visión teológica y pastoral de lo que tiene que ser nuestra vida dentro de la Iglesia y del mundo, que nos devuelva la libertad de espíritu y la suficiente confianza en nosotros mismos para entrar con serenidad y audacia en esta profunda revisión de estructuras y estilos de vida.

Una decisión semejante no tendría por qué atropellar los derechos de nadie, ni dismantelar las obras que existen y siguen teniendo algún cometido importante. Se trata simplemente de comenzar a vivir de otra manera con los que estén dispuestos y sientan esta necesidad. A la vez, los superiores tendrían que desarrollar una gran campaña de comprensión para que unos comprendan y acepten la legitimidad de las preocupaciones y preferencias de los otros. Esta unidad y comprensión por encima de las diferencias en los puntos de vista e incluso en los estilos de vida adoptados, tiene que exigirse como garantía de la sinceridad religiosa de unos y otros, y como contribución indispensable a la salud colectiva de nuestras instituciones. Donde el enfrentamiento y la incomunicación se ha llegado a hacer norma de convivencia, ¿qué queda de auténtica fra-

ternidad evangélica y vida religiosa? Hoy, pertenecer a una de estas instituciones religiosas lleva consigo participar con toda el alma en esta penosa, arriesgada y noble tarea de reformar y como refundar nuestras propias tradiciones.

## I N D I C E

	<i>Págs.</i>
Sumario ... ..	5
Introducción ... ..	7
1. QUE ES SECULARIZACION. Historia de una descolonización espiritual ... ..	19
La sacralización, punto de partida inevitable ... ..	21
La novedad de un proceso de sacralización a cargo de los cristianos ... ..	31
El desarrollo de la sacralización cristiana en nuestra historia ... ..	37
Estos procesos históricos explican lo que hoy nos ocurre ... ..	44
2. COMO JUZGAR CRISTIANAMENTE LA SECULARIZACION ... ..	51
Dificultades para superar un viejo conflicto ... ..	53
Una nueva orientación en las actitudes de la Iglesia ... ..	58
Compatibilidad entre secularización y fe cristiana ... ..	59
¿Es evangelizable el hombre secular? ... ..	65
En resumen, ¿qué se puede pensar en cristiano sobre la secularización? ... ..	71

<b>3. ATESTIGUAR EN FAVOR DE DIOS EN UN MUNDO SECULARIZADO ... ..</b>	<b>75</b>
Devolver al César lo que es del César ... ..	78
En el orden del pensamiento ... ..	81
En el plano de la conducta y de la vida ...	86
En lo que toca a las instituciones y formas sociales ... ..	89
Descubrir lo verdaderamente original de la vida cristiana ... ..	94
Resituarse en el mundo real y presente ...	98
Una colaboración amenazada ... ..	106
Evangelizar la vida profana ... ..	108
<b>4. ADAPTACION DE LA VIDA RELIGIOSA A UN MUNDO SECULARIZADO ... ..</b>	<b>123</b>
La complejidad de una inadaptación global ... ..	130
Un mundo interno donde reina la sacralización ... ..	138
Adaptación sin perder la propia identidad.	144
¿Cuál es la verdadera realidad de nuestra consagración? ... ..	149
Exigencias fundamentales en el campo de la pobreza ... ..	153
La castidad como una manera consagrada de ser para los demás ... ..	157
Aumentan las dificultades al entrar en la obediencia ... ..	164
Personalización del gobierno y subsidiariedad ... ..	176
Las adaptaciones en la realización de la vida común ... ..	182

Las comunidades pequeñas: ventajas y exigencias ... ..	184
¿Hacia formas de vida religiosa sin votos?	191
La difícil adaptación de la vida de oración.	195
Los amplios problemas del apostolado ...	197
Consecuencias también para la formación.	204
¿Nos dejan sitio los institutos seculares?	209
<b>CONCLUSION ... ..</b>	<b>217</b>