

COMISIÓN EPISCOPAL DEL CLERO-COMISIÓN EPISCOPAL DE SEMINARIOS Y UNIVERSIDADES, *Presbiterado y secularidad*, EDICE, Madrid 1999, 329 pp., 17 x 24, ISBN 84-7141-410-4.

El cuarto de los Simposios que ha organizado la Conferencia Episcopal Española sobre el presbítero y su espiritualidad, abordó *la secularidad del presbítero*, o, con otras palabras, la relación del presbítero con el mundo. Una cuestión clave en nuestro tiempo, que se afrontó a través de cuatro ponencias y siete comunicaciones. Las ponencias, que lógicamente llevaron el peso del Simposio, corrieron a cargo de Salvador Pié i Ninot, Juan Bautista Lobato Fernández, Santiago del Cura Elena y Lorenzo Trujillo Díaz. A continuación se describe brevemente sus contenidos y tesis fundamentales, para pasar luego al análisis de algunos elementos.

En la primera ponencia, *Secularidad y cristianismo*, en una perspectiva sociológico-institucional, S. Pié abordó primero la relación entre secularidad y cristianismo, y en un segundo momento el sentido en que la reflexión teológica, desde antes del Vaticano II, ha ido asentando las coordenadas del tema: la teología de la creación, la sacramentalidad de la Iglesia y el contexto actual. La relación entre la fe y la cultura secularizada lleva a buscar nuevas formas sociales de expresión de la fe, superando una perspectiva exclusivamente eclesial, y teniendo presente que nos encontramos en un contexto de individualismo. La dificultad para integrar la fe personal, la proclamación eclesial y la cultura cotidiana, es factor de disgregación e inactividad entre los cristianos.

De ahí las propuestas: valoración de las «instituciones intermedias» —parroquias dinámicas, nuevos movimientos, voluntariado, etc.—, tanto eclesiales como sociales (Berger y Luckman); vivencia de la religión como hecho privado y a la vez realidad pública (simposio del Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa en 1996); propuesta de la fe con claridad (obispos franceses en 1996); fortalecimiento de la credibilidad de la institución eclesial como protectora de la libertad; recuperación de las dimensiones espi-

ritual y sinodal de la Iglesia; capacitación de los presbíteros como mediadores e integradores.

La segunda ponencia, *Jesucristo y la secularidad* (J.B. Lobato) se situó en la perspectiva bíblica. El centro de la secularidad cristiana es Jesús histórico en cuanto Verbo hecho carne, hombre que nace y vive en una familia palestinese con un contexto sociocultural y religioso determinado, «lugar» de su testimonio del Padre. Jesús, en su única y original experiencia de Dios, que se reconoce investido con una misión recibida de lo alto. Jesús, que no se presenta externamente como sacerdote, pero que según el Nuevo Testamento (carta a los Hebreos) es el Sumo Sacerdote. Para Jesús el mundo es buena creación de Dios y don para el hombre, que se integra en la ofrenda de Su existencia, culminada en la cruz. Por su parte, el presbítero es profeta, sacerdote y rey (pastor), discípulo de Jesús y servidor del mundo en el mundo, sin ser del mundo.

La secularidad del presbítero desde la sacramentalidad fue el tema desarrollado por S. del Cura. Como tesis de partida señaló que hay una secularidad del ministerio presbiteral que radica en su condición sacramental. Toma como referencia al «presbítero diocesano secular», entendiéndolo con esa expresión el presbítero incardinado en una diócesis. En su opinión el presbítero «religioso», o el perteneciente a una asociación de fieles o a una prelatura, o integrado en alguno de los nuevos movimientos eclesiales, ofrece peculiaridades propias. Entiende que la sacramentalidad del presbítero implica su pertenencia a la Iglesia, tanto como «sacramento universal» de salvación como a una *Iglesia particular o local*, y también la integración en el presbiterio diocesano, es decir, al formado por los sacerdotes que trabajan en una diócesis.

En cuanto a la relación del presbítero con el mundo, ante todo recuerda que tanto la Iglesia como el presbítero son relativos a Cristo. Por eso la salvación del mundo no tendrá lugar ni por una clericalización ni por una «eclesialización» del mundo, sino por la obra de Cristo. Desde el punto de vista pneumatológico considera el ministerio ordenado dentro de los carismas (en el sentido amplio paulino). También subraya oportunamente que los carismas no se reservan a los religiosos sino que también recaen sobre el «clero diocesano». Insiste en que *la incardinación* (o sus equivalentes) no puede considerarse como una realidad jurídica o pastoral desvinculada de la sacramentalidad del ministerio, sino más bien como una dimensión de esa sacramentalidad. Concluye que la secularidad presbiteral depende radicalmente de *la caridad pastoral*, que marca el estilo secular del ministerio en el mundo y para el mundo, tanto en el aspecto de la palabra como en la guía pastoral. En ese marco alude a la relación entre «profesionalidad» y «vida privada»: el ministerio tiende a reclamar una dedicación exclusiva, a englobar la persona entera, a vivir según exigencias radicales.

La cuarta y última ponencia corrió a cargo de L. Trujillo, que la desarrolló bajo este título: *Secularidad: espiritualidad, estilo y estado*. Recoge el contexto de la sacramentalidad, apuntando a *todo* el presbiterio de la Iglesia particular como una dimensión constitutiva de la sacramentalidad. Pasando a la espiritualidad, defiende la tesis de que el presbiterado no es un «oficio» sino que es, o debería ser, un *carisma de totalidad* (identificador, orientador y globalizador de toda la vida del presbítero) y un *carisma de objetividad* (cuyo contenido es la caridad pastoral de Jesús, que «expropia» la subjetividad del ministro para santificarle en su servicio).

Desde ahí argumenta las dificultades que para él encierran las asociaciones sacerdotales. Las concibe como una translación del derecho de asociación de los fieles, con el deseo de que ayuden al presbítero a profundizar su espiritualidad. En esto ve algunos elementos coyunturales (las asociaciones sacerdotales tendrían sentido en un presbiterio aún inmaduro, con peligro de secularización) y otros más permanentes (las asociaciones podrían concebirse como «mediaciones históricas» provisionales, para llegar a una existencia sacerdotal renovada; pero si la asociación se convierte en un sucedáneo del presbiterio, puede resultar un gran obstáculo). A su juicio el derecho de asociación de los presbíteros quedaría ya asistido por el hecho de su ordenación. Ella les dota de un «carisma compartido» (el carisma sacerdotal) que plantearía límites a la «privaticidad» del presbítero.

Para L. Trujillo concebir el presbiterado como un *estado*, en sentido fuerte, no se opone al carácter carismático del ministerio, ni a la caridad pastoral ni a la secularidad. Ese estado tendría unos elementos estructurales (publicidad, dedicación, relativización de la vida familiar, cierta vida en común), un elemento cuasi-irreversible (celibato) y unos elementos variables (vida en común, hábito, salario: el salario debería desaparecer, y también la casa propia; el trabajo civil debería ser excepcional).

El ponente concluye que la secularidad presbiteral supone la alteración de la secularidad laical en el sentido de la configuración de ese «estado de vida sacerdotal». La expresión de tal estado —si hemos entendido bien— sería la incardinación, por lo que, según el ponente, sería necesario arbitrar fórmulas de co-presbiteralidad, como la incardinación transitoria.

Hasta aquí las ponencias. Las comunicaciones incidieron en algunos aspectos de la secularidad presbiteral: el perfil del presbítero en el cine (E.T. Gil de Muro); su relación con los laicos (A. Fernández Casamayor y J.A. Paredes); su secularidad según los Padres (L.F. Mateo-Seco); las posiciones de los documentos del Magisterio y los tratados sobre el ministerio (F. Valera Sánchez);

secularidad y estado de vida (J.C. García Paredes); la cuestión en las escuelas de espiritualidad sacerdotal (S. Gamarra Mayor); y, finalmente, la formación del futuro sacerdote para la secularidad (A. Cortés Soriano). El conjunto resulta un material muy útil para el estudio y el diálogo sobre el tema.

* * *

A continuación ofrecemos algunas reflexiones sobre las ponencias o las aportaciones surgidas durante los diálogos, que el volumen recoge sustancialmente. Para profundizar en el tema, permítasenos remitir a nuestro *Sacerdotes seculares, hoy* (ed. Palabra, Madrid 1997).

1. *El papel de los fieles laicos*. En los diálogos sobre la primera ponencia se pidió destacar más lo que la Iglesia recibe del mundo (cfr. GS 44). En efecto, la perspectiva institucional de la Iglesia pedía una mayor reflexión sobre la sacramentalidad. Concretamente, sobre el papel propio de los laicos como «signos e instrumentos» de Cristo y el Espíritu Santo en el seno de las realidades temporales, en diálogo con las ciencias humanas y en relación con la cultura. Ellos son *Iglesia* y al mismo tiempo *mundo*, porque su vocación y misión cristianas se entienden desde la relación entre la creación y la redención (cfr. *Christifideles laici*, n. 15). Ésa es su misión propia que les hace ser la punta de la secularidad tanto *de* la Iglesia como *en* la Iglesia. Esto quiere decir que el mundo en cuanto creado no está fuera de la Iglesia-comunión, sino dentro de ella, en la medida en que va siendo reconciliado con Dios. Nada de esto es obstáculo para que los laicos participen junto con otros cristianos en tareas «intraeclesiales».

2. *Jesús, lo sagrado y la secularidad*. En los diálogos del simposio se preguntó si hay en Jesús alguna manera de vivir que no esté «absorbida por lo sagrado». A esto cabría responder sí y no bajo distintos aspectos. Si por sagrado se entiende el régimen cultural judío, Jesús trasciende el templo, y en ese sentido podría decirse que también «trasciende lo eclesiástico», en cuanto calificativo de la institución eclesial. Jesús no fue un presbítero, ni tampoco un laico ni un religioso, sino el modelo de todas las condiciones cristianas que expresan aspectos de su Misterio. Pero en Jesús hay una fuerte vivencia de la secularidad comenzando por sus años de trabajo en Nazareth. Así enseñó y realizó la santificación de la vida corriente y el quehacer cotidiano. En este sentido sí hay muchos aspectos de su vida no absorbidos por lo sagrado.

Si por sagrado se entiende la propia vida de Jesús, inmersa toda ella en su personalidad (el «Santo de los Santos»), entonces nada queda fuera de lo sagrado, porque Él es «el» nuevo Templo. Nótese la diferencia entre lo sagrado y lo santo. Jesús trasciende lo sagrado como camino hacia Dios, porque Él es

ese Camino. Por haber asumido una naturaleza humana, Cristo es el Sacramento originario respecto a la secularidad como dimensión de la Iglesia, que se manifiesta de varios modos [Pablo VI, *Discurso a los miembros de los Institutos seculares*, «Ecclesia» 1581 (1972) 11].

Recogiendo elementos recordados en el simposio, cabría decir que la secularidad de Jesús es a la vez profética, real y sacerdotal, y de Él la participa la Iglesia. El presbítero recibe a su vez una participación de la secularidad, en su modalidad ministerial, para representar a Cristo como Cabeza y Pastor. Es una representación viva del amor gratuito de Dios a la Iglesia y al mundo. La secularidad del presbítero, como también se observó acertadamente, está al servicio de la secularidad del laico (índole secular). Por eso el ministerio del presbítero incluye ser memoria de Cristo en la Iglesia y en el mundo, impulsando particularmente a los laicos en los compromisos seculares. La fuente de inspiración de la secularidad presbiteral no puede, por tanto, ser otra que su unidad de vida en torno a Cristo y Su sacerdocio.

3. *Sacramentalidad y secularidad del presbítero*. A propósito de la tercera conferencia cabría profundizar primero en el concepto de *Iglesia local*. Si se expresa con ello el Misterio de la Iglesia en un lugar, entonces no parece claro que la secularidad dependa radicalmente de la incardinación. En la Iglesia local trabajan muchos presbíteros incardinados en otros lugares o en instituciones eclesiales diversas a las diocesanas en sentido jurídico. La incardinación puede considerarse como un modo (no el único) de servir a la Iglesia local. Paralelamente habría que aquilatar lo que se entiende por *presbiterio diocesano*. Todo parece indicar que el presbiterio en sentido sacramental está formado por todos los presbíteros que trabajan en la Iglesia local, y no sólo los incardinados. Esto no obsta para que la incardinación pueda considerarse como un valor teológico, de la misma manera que otros carismas sacerdotales (no sólo religiosos) tienen su valor teológico integrado en la sacramentalidad (todos en la Iglesia, signo e instrumento en Cristo para la salvación del mundo).

Si bien es cierto que no se puede hablar de todo, se echa de menos un mayor tratamiento de *la Eucaristía y la oración*, situadas indudablemente en el núcleo de la sacramentalidad del sacerdote, y por tanto de su secularidad. En relación con la *vida privada* del sacerdote, quizá conviene insistir precisamente en el ámbito de su espiritualidad, y por tanto en el tiempo que necesita defender para su intimidad con Dios; de ningún modo podría entenderse esto como espacios en los que no entra la misión. Mons. Uriarte tenía toda la razón cuando nos decía en el simposio que la secularidad del presbítero es algo «dialéctico», por la presencia del pecado en el mundo: de lo que se trata es de dejar que se transparente la secularidad de la Iglesia (que debe reflejar la de

Cristo). En todo caso cabría añadir que no debe hablarse de secularidad de la Iglesia como compromiso político, pues eso corresponde propiamente a los fieles laicos.

4. *Secularidad, espiritualidad y carismas sacerdotales.* En el contexto de la cuarta ponencia una primera pregunta sería sobre *el presbiterado como carisma*: ¿es el ministerio un carisma en el mismo sentido que lo es un carisma religioso concreto o que lo puede ser el carisma de un movimiento eclesial? Nos parece que el «carisma» sacerdotal es más bien una de las tres formas o «posiciones eclesiales» básicas, en que se configura la vida cristiana con vistas a la misión: ministro ordenado, laico, religioso. Esos tres modos de darse existencialmente el ser cristiano (que no existe en abstracto) suponen respectivas síntesis de lo cristiano, según una determinada condición de vida, como reflejos complementarios del Misterio de Cristo. Cada uno de ellos —también el ministerio sacerdotal— pueden ser compatibles con otros carismas al nivel segundo de las «espiritualidades» (movimientos eclesiales, institutos religiosos, etc.). Éstas espiritualidades subrayan diversos aspectos o sensibilidades de lo cristiano. De modo que las «posiciones básicas» se dan existencialmente en composición con diversos carismas y ministerios. Desarrollamos esto más adelante.

Por otra parte en la cuestión de la «privaticidad» del presbítero entendemos que está implicada la relación entre la *santidad del presbítero como tal y su santidad como fiel bautizado*, cosa que continúa siendo:

a) El Orden no suprime la *llamada universal a la santidad* que viene por el Bautismo, sino que la hace más urgente. Es cierto que engloba la totalidad del presbítero, que sigue llamado a santificarse, ahora en el ministerio; pero sin abandonar por ello los medios que todo bautizado posee para su unión con Dios (la oración, los sacramentos, los carismas, la ayuda del consejo fraterno, etc.).

b) El Orden modifica la condición de ese cristiano: le da una nueva configuración con Cristo (Cabeza y Pastor) para un *servicio u oficio*. Pero tampoco suprime la posibilidad de las «espiritualidades» (debidas a carismas personales o institucionales, condiciones culturales, geográficas, rituales, etc.) que caben dentro de «la» espiritualidad presbiteral, que viene por vía de su condición sacramental y eclesiológica.

Esto tiene que ver con los tipos de carismas. Si se considera que el presbiterado es —por la fuerte intervención del Espíritu Santo en su configuración— un carisma, no puede ser como alternativa a otros carismas: el presbiterado está abierto a todos los carismas compatibles con su misión de servicio. Esa apertura no permite comprenderse en un sentido «platónico», sino que la

integración con otros carismas sacerdotales puede darse y se da *de hecho*. Otra cosa supondría caer en la contradicción de pensar que, para que el presbítero sea compatible con todas las *espiritualidades* y esté abierto a todos los carismas, lo mejor es que no asuma nunca ninguno. Un «carisma de totalidad» no puede absorber la totalidad de los carismas o presentarse como alternativa a ellos.

c) El Orden tiene, en fin, una *dimensión objetiva* que incluye la virtualidad santificadora del ministro. Pero eso no suprime, más bien reclama, la *dimensión subjetiva*: el esfuerzo que ese presbítero, movido por su caridad pastoral, realiza para identificarse con lo que ha recibido. Es en ese ámbito donde caben carismas que corresponden a las espiritualidades señaladas en el párrafo anterior, y que ayuden al presbítero a vivir su espiritualidad sacerdotal.

Sobre las *asociaciones sacerdotales* L. Trujillo admite que pueden aportar algún matiz espiritual o especializaciones pastorales, cuestiones a las que no concede mayor importancia. Sin embargo, cabría preguntar, ¿no sucederá en muchos casos que, precisamente por aportar ese matiz espiritual o esa especialización pastoral (que en ningún caso deben ir en detrimento del servicio ministerial sino apoyarlo), el Espíritu Santo haya suscitado, en diversos momentos históricos, carismas sacerdotales para el bien de la Iglesia y del mundo?

Es de apreciar el interés por dotar a la vida de los presbíteros de una fuerte estructura. Sin embargo, la condición sacerdotal no es un *estado* o forma de vida fija, sino que ha tomado en la historia muchas configuraciones: secular o regular; preferentemente dedicada a la predicación o a la enseñanza; a la cura de almas parroquial o a la atención de los militares, etc. El ministerio sacerdotal, en ese sentido, no está, como sucede con la vida religiosa, determinado desde el principio a configurarse de una manera fija, con los horarios y observancias propias de una «regla». Incluso la vida religiosa, y también la laical, admiten muchas formas. Por eso, para referirse a las tres «vocaciones paradigmáticas» (cfr. *Vita consecrata* 31), más que de «estados» sería mejor hablar de «formas» o «condiciones» básicas de la vida cristiana.

¿Qué decir, en todo caso, de la expresión «sacerdotes seculares»? Esa terminología se utiliza en distinción con los sacerdotes religiosos (cfr. R. Pellitero, *Sacerdotes seculares, hoy*, ya citado, pp. 115ss.). Esa expresión, «sacerdotes seculares», se refiere no al plano ontológico-sacramental, sino al plano «segundo» de la espiritualidad concreta, e indica la realidad secular vivida y asumida desde el sacerdocio. La ordenación sacerdotal no separa del mundo o siglo, en el que el sacerdote secular continúa inserto. La dimensión secular de la condición cristiana le impulsa a presentar a Cristo, en la Iglesia y en el mundo, en coherencia con la misión que la representatividad ministerial le confiere.

Bien se entiende, por lo demás, que al hablar del «oficio presbiteral» no estamos ante una «pura función» sino ante un servicio colegial, realizado en corresponsabilidad y comunión, densamente sacerdotal y representativo de Cristo y de la Iglesia; un ministerio de referencia apostólica, de testimonio fiel y auténtico, que requiere, y no sólo puede, manifestarse de muchas formas, según diversos carismas o espiritualidades, sin que pueda presentarse una de ellas como exclusiva.

Ramiro PELLITERO

José Antonio MARINA, *Dictamen sobre Dios*, Anagrama, Barcelona 2001, 273 pp., 14 x 22, ISBN 84-339-6165-9.

En pocos años, José Antonio Marina se ha colocado por méritos propios en primera fila del pensamiento español. Ha manifestado talento como ensayista, con soltura, amenidad y, en general, un buen apoyo bibliográfico. Le interesan los grandes temas humanos en relación con la psicología. Para mi gusto lo más logrado han sido sus primeros ensayos: *Elogio y refutación del ingenio y Teoría de la inteligencia creadora*. Después, sus colaboraciones en ABC, recientemente recogidas en un volumen. Otros posteriores, aunque interesantes, no han resultado tan brillantes por la dificultad del tema o por un toque demasiado coloquial. Éste es también un ensayo inteligente, con aciertos y momentos de interés. Aunque con limitaciones, porque al tema, inmenso y delicado, no le va el tratamiento desenvuelto, al que está acostumbrado Marina. Aquí no bastan intuiciones rápidas y apoyos bibliográficos selectos.

Con este ensayo, Marina quiere pensar la naturaleza y origen de las religiones para situarlas dentro de un marco ético. En varios momentos acude al símil de las vidrieras que son vistas de distinta manera desde dentro del templo o desde fuera. Él se sitúa, por lo menos metodológicamente, fuera, aunque procura tratar todo de manera que no resulte ofensivo, quitando alguna desenvoltura. Por tanto, este ensayo podría situarse dentro del género que técnicamente se llama «crítica de la religión». Es decir, trata de pensar cómo se justifican o cómo se comprenden racionalmente las religiones.

El ensayo se divide en dos partes que no se corresponden del todo a sus títulos. En la primera, *Negación de la teología*, intenta pensar cómo se generan las religiones, tema poco manejable por su variedad y difícil por sus honduras prehistóricas y antropológicas. Dentro de las simplificaciones inevitables, presenta bien lo que es la inteligencia simbólica propia de las religiones, en su intento de explicar, salvar y organizar el mundo. Distingue las posibles mani-