

SENTIDO DEFINITIVO E IRREVOCABLE DE LA VOCACION CRISTIANA Y DE LAS VOCACIONES AL SACERDOCIO Y AL MATRIMONIO *

PEDRO RODRIGUEZ

«Dios —decía Mons. Escrivá de Balaguer en tiempos recientes— no deja a ningún alma abandonada a un destino ciego: para todas tiene un designio, a todas llama con una vocación personalísima, intransferible»¹. Esta expresión de un gran maestro espiritual acota bien el ámbito de estas páginas: analizar el sentido definitivo e irrevocable de la vocación cristiana y, sobre todo, de las concreciones de esa vocación determinadas por los sacramentos del Orden y del Matrimonio, cuya relevancia eclesial y humana sólo puede ser comprendida desde una seria asimilación de su naturaleza vocacional.

La palabra y el concepto «vocación» están ligados en la cultura de Occidente a la irrupción de la novedad cristiana en la historia, con su peculiar y sublime manera de entender la relación personal del hombre con Dios. Y esto, de tal forma, que todos los usos actuales de esta expresión aparecen como formas derivadas, o secularizadas, de su originaria

* Esta nota es una reelaboración de las ideas y posiciones expuestas a la revista *Ius Canonicum* —con ocasión de unas cuestiones que me planteó el Prof. P. J. Viladrich— y recogidas en el dossier *La disolubilidad del matrimonio rato y consumado. ¿Cabén en el cristianismo vocaciones irrevocables?*, que compuso el Prof. J. A. Souto (cfr. P. RODRÍGUEZ, *Vocación cristiana. Punto de vista de la Teología Dogmática*, en «*Ius Canonicum*» 11 [1971] 181-198). Desde entonces, la problemática eclesial no ha hecho sino poner de relieve la vigencia de las cuestiones entonces planteadas. La doctrina de la reciente carta de Juan Pablo II a los sacerdotes y la temática pastoral del próximo Sínodo de los Obispos —tan íntimamente relacionadas con los temas de aquel cuestionario—, junto al consejo de colegas y amigos, me han decidido a someter el texto de 1971 a una detenida reconsideración, cuyo fruto es la presente nota.

1. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Conversaciones*, Madrid (1968, 101975), n. 106.

y religiosa acepción. Desde una perspectiva estrictamente filosófica, el concepto de vocación, sin adjetivos calificativos, ha sido reivindicado por la filosofía de la existencia como una fundamental categoría de su análisis del hombre. Aunque en esta versión el concepto no connote las más de las veces ninguna referencia a Dios, atestigua con todo que nuestra época ha demostrado tener sensibilidad para interpretar al hombre en términos personales y dialógicos, en cuyo horizonte se inscribe *ab origine* la incitante categoría «vocación». Pero, ¿lo demuestra todavía? Porque la incidencia de las interpretaciones colectivistas del hombre sobre la categoría «vocación» ha llevado, si no a una eliminación del concepto, sí a una difuminación práctica de su contenido: vocación ya no designa a la persona sino a un atributo de la sociedad; en concreto, parece aludir a la constitutiva tensión hacia la «utopía» que caracteriza a las transformaciones sociales. El concepto es, no obstante, tan valioso y tan vigente a la vez, que el Concilio Vaticano II lo ha estimado apto para servir de soporte antropológico en su exposición al «mundo contemporáneo» de la luz que la fe cristiana arroja sobre la historia y el destino humano: «La Iglesia y la vocación del hombre», así se titula la primera parte de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, y en ella la Iglesia pretende explicar al hombre de hoy, que dice ser consciente de su «vocación», cuál sea la «verdadera» vocación, la «altísima vocación del hombre y la semilla divina que en él se encuentra», como dice la Constitución en su n. 3.

Las reflexiones que se contienen en estas páginas quieren moverse en el originario sentido de esta célebre palabra, es decir, en el que le da la tradición que arranca del Nuevo Testamento, según la cual vocación es, radicalmente, llamada de Dios al hombre concreto.

1. LA VOCACIÓN COMO INICIATIVA DIVINA

En efecto, la *klésis* del Nuevo Testamento, es decir, *vocatio*, *vocación*, designa la llamada de Dios en Jesucristo, que alcanza a una persona para hacerla acceder a un nuevo «estado», el estado de «cristiano». De este modo le permite participar de la promesa aneja a este nuevo estado (Eph 1, 18; 4, 9), y a la vez le compromete a ejecutar la correspondiente misión (Eph 4, 1; 2 Pet 1, 10). La *klésis* neotestamentaria no es humana, sino divina: viene de arriba (Phil 3, 14), del cielo (Heb 3, 1). He aquí su estructura: (Dios) nos ha llamado con una vocación santa, no por nuestras obras, sino por su propia determinación y por su gracia, que nos dio desde la eternidad en Cristo Jesús y que se ha manifestado ahora con la manifestación de nuestro Salvador Jesús, Cristo, quien ha destruido la muerte y ha hecho irradiar luz de vida y de inmortalidad por medio del Evangelio» (2 Tim 1, 9-10).

La vocación es, pues, teológicamente, el acto eterno y gratuito de Dios por el que se desvela a un hombre concreto el por qué y el para qué de su vida. Este desvelamiento consiste en el encuentro personal de salvación con Jesucristo y tiene lugar por la predicación de la Iglesia. Esa llamada aparece siempre con carácter personal y con pretensión de totalidad. «Yo te he redimido, te he llamado por tu nombre. Tú eres mío» (Is 43, 1). Se caracteriza, además, por el carácter definitivo de la situación existencial en la que coloca a la persona llamada. La respuesta a la vocación divina es la fe en su sentido más profundo: la obediencia de fe (Act 6, 7). Respuesta de fe que somete al juicio de Dios la totalidad de la vida en todas las dimensiones y se expresa por el carácter de entrega y compromiso que adquiere la existencia del cristiano. Llamada y respuesta que, cualquiera que sea la historia personal de cada uno, arranca sacramentalmente del Bautismo y se despliega a través de las diversas circunstancias de la vida.

El concepto de vocación, absolutamente central para comprender lo que es ser cristiano, es pieza clave para concebir cristianamente el «tiempo» y el «futuro» del hombre. Sin este modo de entender la vocación se desvirtúa el verdadero sentido de la esperanza. Porque la toma de conciencia de la llamada de Dios en Jesucristo es el fundamento existencial de la esperanza del hombre cristiano. Lo definitivo de Cristo se hace definitivo en su vida a través de la vocación bautismal y sus sucesivas concreciones. El discípulo de Cristo puede decir: mi fe en Jesucristo es el *logos* de mi esperanza; mi fe cristiana fundamenta y posibilita de modo irreversible un futuro que se me ofrece en Jesucristo.

Puede resumirse lo anterior diciendo que la vocación del cristiano fundamenta su esperanza: 1) en cuanto que afirma el hecho salvador objetivo de Jesucristo; 2) en cuanto que confiesa la llamada de Dios —vocación en sentido objetivo— para que este hombre acepte ese amor y esa salvación que se le ofrece en Jesús; 3) en cuanto que configura su vida según esa voluntad divina y la transforma en un proyecto para el futuro: vocación en sentido subjetivo y personalísimo.

La vocación es personal. Debe insistirse en ello: personalísima. Pero no es individualista. En efecto, según el Nuevo Testamento, la *klétoi*, los «llamados», son llamados a vivir en comunión, a formar la *Ekklesía*, la asamblea santa de los creyentes. No es, pues, la vocación personal sinónimo de vida de un hombre clausurado en sí y abierto a una intimista relación con Dios. Eso no es vocación cristiana. Los planes del Dios que llama en Cristo a *cada* hombre son diversos: «Ha querido Dios santificar y salvar a los hombres no individualmente, aislados y separados unos de otros, sino constituyéndolos en un Pueblo que le reconozca en la verdad y le sirva santamente»². El Bautismo, punto de partida del llamamiento personal de Dios al hombre, es, inseparablemente,

2. CONC. VAT. II, *Lumen Gentium*, n. 9/a.

el sacramento por el que entramos en la comunidad de los cristianos, que es la Iglesia.

2. VOCACIÓN Y COMPROMISO PERSONAL

A partir de lo dicho anteriormente puede responderse a la cuestión frecuentemente formulada: la vocación divina ¿es un compromiso del hombre ante Dios o ante sí mismo? Evidentemente, la vocación no puede ser, en sentido último, sino un compromiso del hombre ante Dios. Sin embargo, la disyuntiva planteada no es del todo correcta. No pienso que estemos ante un «aut, aut), sino ante un «et, et», siendo el segundo «et» consecuencia del primero³. Dicho de otro modo: en su sentido más profundo, el hombre descubre la grandeza de su destino en la llamada que Dios le dirige en Jesucristo. Porque la llamada divina y, en última instancia, la revelación que Dios hace del misterio de su ser es, simultáneamente, una palabra que desvela el sentido y el ser de la vida del hombre. Es en la audición y en la aceptación de la palabra divina cómo el hombre llega a comprenderse a sí mismo y a adquirir, por tanto, una coherencia en su ser. Si se interpretara la aceptación de la vocación (divina) como un mero compromiso ante sí mismo, de hecho se estaría vaciando el carácter *divino* de la vocación y reduciendo la teología a mera antropología. Pero, a su vez, si no explicásemos bien lo que es la llamada divina, podría pensarse el compromiso ante Dios como extrínseco y alienante, al olvidar que Dios, cuando revela su propio misterio, está revelando a la vez el misterio del hombre. Dicho de otro modo, la teología postula y fundamenta la verdadera antropología. De ahí que el compromiso más fuerte ante mí mismo, la más completa honradez y coherencia en mi propio ser acontecen en mi compromiso ante el Dios que llama.

Se comprende, pues, que haya podido decirse que la vocación divina es el modo más exacto de definir al hombre cristiano⁴. Como acto de Dios, como manifestación de su voluntad, es el ofrecimiento al hombre de la posibilidad de «vivir en verdad» («veritatem facientes»), de llevar una existencia auténtica. De ahí que, vista desde el hombre, la vocación se identifique en el fondo con su propia existencia: mi vocación es mi vida misma, en cuanto que intenta ser fiel a la manifestación de la voluntad divina. Pero la vocación representa en la existen-

3. El Prof. Scheffczyk ha mostrado con notable agudeza, frente al «solo» protestante —subrayado por K. Barth y que se expresa en la *paradoja* «o Dios o el hombre»—, la *Gestalt* propia de lo católico, que lleva al *misterio* del *et-et*: «y Dios y el hombre». Vid. L. SCHEFCZYK, *Katolische Glaubenswelt*, Aschaffenburg, 1978, pp. 57-67.

4. Cfr. J. L. ILLANES, *Vocación (II)*, en «Gran Enciclopedia Rialp», vol. 23 (Madrid, 1975) 659-662.

cia de un hombre una indiscutible «novedad» respecto de lo que ese hombre era antes de recibir la llamada: «Es una invitación divina a proseguir su historia bajo la forma de una decisión y de una acción personal ante Dios»⁵. La situación en que la vocación coloca al hombre llamado lleva consigo la confirmación de situaciones particulares precedentes (I Cor 7, 20); la revocación de otras (1 The 4, 7; Eph 4, 25-32) y, siempre, aun en medio de lo más común y ordinario, la aparición de aspectos sorprendentemente nuevos respecto a la existencia anterior (santidad: 1 The 4, 7; libertad: Gal 5, 13 y 1 Cor 7, 22; etc.). Pero lo más característico de una vida vocacionalmente vivida, precisamente por ser una vida basada en la fe, consiste en arriesgar lo que tenemos y controlamos por lo que aún no tenemos. Un hombre que no arriesga nada, que no expone nada, que nada sacrifica y nada abandona por la fe en Jesucristo, aunque se llame cristiano y tenga una vida «honorable», todavía no vive su vida como vocación. Porque la vocación es un arriesgado compromiso con Dios, y la plenitud de una vida humana, el esforzado empeño por cumplirlo. De donde se deduce que el hombre se encuentra en camino de ser, porque no se es sino lo que es definitivamente. «Por lo cual —podemos decir con palabras de la segunda carta de San Pedro (1, 10)—, poned el mayor empeño en afianzar vuestra vocación y vuestra elección».

Lo anterior es importante para reenfocar la cuestión del carácter intermitente o constante de la vocación divina. La llamada de Dios al hombre puede tener momentos puntuales o instantáneos, estar unida a acontecimientos decisivos, delimitados en tiempo y espacio, arrancar de fulgurante experiencias del alma; o también puede forjarse lentamente a través de las situaciones más sencillas y ordinarias: la palabra de Dios puede llegar con el huracán o con la brisa (cfr. 1 Reg 19, 12). En todo caso, la llamada de Dios, en cuanto percibida por el hombre, produce una visión nueva de la vida: «la vocación —dice Mons, Escrivá de Balaguer⁶— enciende una luz que nos hace reconocer el sentido de nuestra existencia». Es captar —en el claroscuro de la fe— el por qué y para qué de la vida. Las intermitencias o las constancias, para el hombre que ha tomado conciencia de su vocación, están en el plano psicológico, no afectan a los estratos más profundos del ser, que es donde se sitúa el plano auténtico de la vocación.

3. VOCACIÓN Y MISIÓN

El otro gran concepto bíblico paralelo al de vocación, e implicado en él, es el concepto de *misión*. Podríamos decir que el carácter fundante de la existencia que tiene la vocación divina se expresa en la misión que

5. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, III/4 (Zürich, 1957) 689.

6. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, Madrid (1973, 101975) n. 45.

lleva aparejada. El Dios que llama, llama *a alguien para algo*. Ese algo es, siempre, una obra a realizar marcada objetivamente por Dios, en el sentido de que se trata de una tarea —una misión— que yo no me invento, sino que la recibo, que me viene dada por la voluntad de Dios. En este sentido, y a partir de cuanto llevamos dicho, el hombre no es «libre» de seleccionar los aspectos de la tarea divinamente encomendada que a él le interesan. Esto llevaría a una «*contradictio in terminis*»: la llamada de Dios, con la misión consiguiente, puede ser aceptada o rechazada por el hombre, y ambas posibilidades —con tan dispares consecuencias en orden a la realización de la existencia— son verdaderamente *teológicas*, en el sentido de que declaran una radical actitud ante Dios. En cambio, la actitud del que acepta una parte y rechaza otra es una actitud meramente humana, *antropocéntrica*, pues en ella el hombre se erige en instancia última de la realización de su ser. Cuando un hombre acepta sólo un aspecto de lo que estima ser su vocación divina, ese mismo aspecto aceptado se degrada en su densidad existencial: pierde carácter de respuesta a Dios y se transforma en respuesta a uno mismo. El dilema que la cuestión plantea sólo sería posible si se admitiera, en efecto, el contrasentido de que el hombre pudiera erigirse en instancia crítica frente a Dios.

Cuestión diversa por completo es la dificultad que el hombre encuentra en realizar de hecho la misión que le ha sido encomendada, sobre todo aquellos aspectos de esa misión que en determinadas circunstancias se presentan como conflictivos con la situación concreta del sujeto, tal como éste la experimenta: cuando uno se encuentra, podríamos decir, «sin agraradero humano» y sin saber cómo realizar la misión. Pero este es otro orden de cosas, que, en última instancia, nos traslada de golpe al misterio de la Cruz y del silencio de Dios: misterio que se realiza en todo intento de fidelidad a la vocación personal. San Pablo lo expresaba así: «Completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo, en favor de su cuerpo, que es la Iglesia» (Col 1, 24-25). Es en este ámbito donde se inscriben las insuficiencias y los errores personales del cristiano, que, sin embargo, desde ellos no somete a crítica la vocación divina, sino que se confía a la gracia y al poder del que llama (cfr. 2 Cor 12, 7-10).

4. LA VOCACIÓN COMO ENTREGA A DIOS DEL PROPIO FUTURO

Todo lo que llevamos dicho implica el carácter definitivo de la nueva situación en que la palabra divina coloca al hombre: «Los carismas y la vocación de Dios son irrevocables», dice San Pablo (Rom 11, 29). Pero no se trata de una situación estática, sino más bien de un horizonte, de un camino a recorrer, de una tarea a realizar en el transcurso agitado e imprevisible de la vida. La vocación es ante todo, llamada a la

fe; y la fe, la respuesta del hombre: obediencia basada en la fe, es decir, una entrega confiada y sin reservas al Dios que llama y promete. La tradición apostólica ha señalado a Abrahán como el «padre de todos los creyentes» (Rom 4, 11) y ha visto en él el modelo de toda respuesta a la vocación. Pues bien, la llamada divina de Abrahán se caracteriza por exigirle que abandone lo que se presenta como seguro, como propio y administrable, y que se ponga en camino hacia un futuro que escapa a toda previsión humana y cuyo control sólo está en las manos del Dios que llama: «Vete de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré... Marchó, pues, Abrahán, como se lo había dicho Yahvéh» (Gen 12, 1-4). La carta a los Hebreos comenta así este pasaje: «Por la fe, Abrahán, al ser llamado por Dios, obedeció y salió para el lugar que había de recibir en herencia: y salió sin saber a dónde iba» (11, 8). Responder, pues, a la vocación divina lleva siempre consigo la actitud *psicológica* de quien asume un riesgo; el riesgo de abandonar toda seguridad intramundana, trocándola por algo que yo no tengo en mis manos y no puedo prever, pero que se me ofrece en la seguridad de una promesa divina. No cabe duda que el concepto cristiano de vocación, tomado en toda su desnudez, aparece como dialéctico frente a toda una mentalidad —muy actual— que aborrece el riesgo, que querría tener «asegurado» el porvenir hasta en sus menores detalles. La Escritura y toda la tradición cristiana, por el contrario, dan testimonio de que el hombre llamado por Dios puede y debe asumir ese compromiso aun sin saber todo cuanto en su vida le sucederá como consecuencia de ese compromiso. Más aún, estimo que ese modo arriesgado, ese «no saber», es un momento interno, un elemento constitutivo del concepto cristiano de vocación. La fe, en efecto, que es el presupuesto de cuanto decimos, nos dice que, en realidad, ese riesgo es solo aparente, pues Dios mismo, en la fe, es el que nos «asegura contra todo riesgo».

Evidentemente, no puede entenderse lo anterior como una invitación a decisiones irresponsables. No se trata, en efecto, de justificar al «iluminado» que se lanza a disparatados quehaceres asegurándonos que cumple la voluntad de Dios. Esto nos trasladaría más bien a un ámbito clínico de competencia. Por el contrario, el dato teológico que me parece esencial afirmar es éste: que la vocación personal del cristiano lleva consigo constitutivamente —«per se» y no «per accidens»— un elemento de riesgo ante el futuro, un «no saber cuanto me sucederá», a lo cual uno se determina, sin embargo, en base a la fe en el Dios que nos ha llamado. En toda vocación hay un ponerse en camino, un dejar atrás seguridades, sabiendo por otra parte que la tierra prometida sólo la conoce el Señor. Incluso el mismo camino, áspero o placentero según los momentos, sólo puede conocerse andándolo ante el Señor.

La vocación de la Virgen María pone especialmente de manifiesto que, en última instancia —habría que decir, mejor, en primera—, lo

más importante a la hora de afrontar el futuro no es tener el control de los sucesos, sino saber por la fe que el futuro está en las manos seguras de Dios. Por eso, la respuesta de María no es «lo haré», sino «hágase en mí» (Lc 1, 38).

Con lo cual queda dicho también que el punto de arranque de la decisión responsable de seguir la vocación divina está en la gracia de Dios que capacita al hombre para vivir de fe, y le hace así idóneo para la respuesta.

5. EL CARÁCTER DEFINITIVO DE LA VOCACIÓN

El concepto de vocación que vengo utilizando en las consideraciones anteriores nos obliga a plantearnos la cuestión del carácter provisional o definitivo de la vocación divina: ¿es la vocación para un tiempo o es para siempre?, ¿afecta a una parte o a la vida entera? En rigor, no puede decirse que haya «vocaciones divinas» que se extienden a toda una vida y otras, no. «Todos nos encontramos —decía el Cardenal Newman— en permanente estado de llamada»⁷. La vocación divina —lo sabe todo hombre que toma conciencia de ella— abarca por sí misma la existencia entera. La vocación, como acto de Dios, se presenta como un proyecto de existencia ofrecido al hombre concreto. El mandato de Dios y la obediencia que exige significan siempre para el hombre un requerimiento a continuar viviendo «coram Domino», cualquiera que haya sido su pasado y sus posibles interpretaciones. La vocación, como respuesta del hombre, es la vida entera en cuanto que asume día tras día la decisión de descubrir y realizar aquel proyecto divino. Es en esta perspectiva de totalidad donde se sitúa el diálogo del hombre con Dios para discernir su voluntad en medio de los avatares y de las circunstancias cambiantes de la vida. Las llamadas de Dios llegan al hombre tal como es —como ha venido a ser— y le invitan a avanzar hacia el futuro de su ser bajo la dirección de Dios, que se ofrece en el *hic et nunc* de su existencia. Y en cada momento, como si se tratase de comenzar a caminar. En este sentido, toda vocación cristiana se despliega y explicita a través de un tejido menudo y cotidiano de llamadas y sugerencias de Dios, de *kairoi*, de «vocaciones *ad tempus*», para realizar pequeñas o grandes «obras objetivas» en el mundo de los hombres. Ser cristiano, ha escrito Mons. Escrivá de Balaguer, es «tener deseos de responder a las llamadas que [Dios] nos dirige a través de las obligaciones de nuestra vida corriente: en los deberes de estado, en la profesión, en el trabajo, en la familia, en el trato social, en el propio sufrimiento y en el de los demás hombres, en la amistad, en el afán de realizar lo que es bueno y justo»⁸.

7. J. H. NEWMAN, *Parochial and Plain Sermons*, VIII (London, 1901) p. 23.

8. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *o. c.* en nota 6, n. 17.

Esas «vocaciones temporales», de que hablamos, son divinas en cuanto que despliegan, como decía, la vocación cristiana —el «estado» de cristiano—, que no es *ad tempus*, sino total y para siempre. Podríamos decir que caben, en la vida del cristiano, esas «vocaciones temporales» —esa acción puntual de Dios, que señala el «hic et nunc» de nuestra responsabilidad— precisamente porque el hombre ha «entendido» la voluntad de Dios y ha tomado decisiones vocacionales que comprometen definitivamente la vida entera. Esto presupone, a su vez, reconocer un *logos* en la acción de Dios y no caer en una reducción voluntarista de los planes divinos, que sólo se manifestarían para el hombre en la equivocidad actualística de una pura y simple acción *puntual*. La versión «secularizada» de esta concepción voluntarista de Dios nos presenta hoy un cuadro general, donde el hombre es entendido como una esencia superable, revocable, como una etapa en la historia del devenir que puede y debe ser fundamentalmente revisada; y el hombre concreto, como un ser al que, en consecuencia, le están vedadas las decisiones definitivas y para el que sólo puede tener sentido adecuarse a las situaciones cambiantes y cambiar con ellas.

Desde esta situación de espíritu es evidente que no puede ser entendido el concepto de vocación que venimos exponiendo en estas páginas. Como ha puesto de manifiesto J. Ratzinger, nos enfrentamos aquí no con una «experiencia» más junto a otras, sino con algo verdaderamente fundamental: «Aquí está en juego, nada menos, que la actitud radical del cristianismo ante la realidad de la fe cristiana. Esta, en cuanto fe en el carácter definitivo de la decisión de Dios en Cristo en favor de los hombres, y en cuanto fe en el carácter definitivo de la decisión del hombre por Dios, afirma la convicción de que en medio del devenir se da lo definitivo. La fe en que lo definitivo de Dios ha entrado a través de Cristo en la historia incluye inseparablemente una imagen del hombre a la que pertenece constitutivamente la convicción de que este es el ser determinado a una decisión definitiva y capaz de realizarla, porque sólo en ella se encuentra verdaderamente a sí mismo»⁹.

Ahora podemos volver a tomar la cuestión planteada: la llamada de Dios en Cristo es siempre definitiva, y en ella se fundamenta el que yo pueda decidirme a seguirla con decisión que compromete la vida entera. Esto es lo que significa el compromiso bautismal con sus sucesivas concreciones para todo cristiano. La vocación divina compromete al hombre y le concierne de modo irrevocable y total, dispone definitivamente de la totalidad de su ser. Por eso, la alegría, que, según el Nuevo Testamento, es una de las características de la *klésis* divina, sólo se da en realidad cuando la vocación es aceptada en su plenitud, es decir, como decisión que abarca y penetra la entera existencia (cfr. Phil 2, 17.18.28.29).

9. J. RATZINGER, *Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Diensts*, en «Geist und Leben» 41 (1968) 374.

6. MATRIMONIO Y SACERDOCIO COMO FORMAS SACRAMENTALES DE LA VOCACIÓN CRISTIANA

Hasta aquí, nuestras reflexiones se han centrado casi siempre en la «vocación cristiana» como vocación personal, sin más matices ni distinciones. Ha llegado ahora el momento de contemplar el estatuto teológico de algunas formas de esa vocación cristiana, concretamente las que aparecen vinculadas a dos sacramentos: Orden y Matrimonio:

a) *La vocación cristiana y sus «determinaciones»*

Para dar este nuevo paso es necesario recordar que una teología cristiana de la vocación debe moverse en un doble plano: por una parte, la radical igualdad de vocación a la que todos somos llamados en Cristo por la iniciativa de Dios Padre: «el Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales, en los cielos, en Cristo; por cuanto nos ha elegido en El antes de la creación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia por el Amor; eligiéndonos de antemano para ser hijos adoptivos por Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia con la que nos agració en el Amado» (Col 1, 3-6). Este primer plano excluye necesariamente todo intento de reservar la noción bíblica de vocación —y la riqueza de los textos correspondientes— para un grupo, clase, casta o status dentro de la Iglesia. Por el contrario, el cristiano —todo creyente— es, según la Revelación, portador de la más alta vocación divina, que es siempre vocación a la santidad: «Tienes obligación de santificarte. — Tú también. — ¿Quién piensa que esta es labor exclusiva de sacerdotes y religiosos? — A todos, sin excepción, dijo el Señor: *Sed perfectos, como mi Padre Celestial es perfecto*»¹⁰. El Bautismo es el momento sacramental fundamentero de esa nueva existencia a la que somos llamados. Juan Pablo II, en el n. 21 de la Encíclica *Redemptor hominis*, contempla los diversos modos de «servicio» en la Iglesia —desde el Papa hasta el último bautizado— bajo la perspectiva de la «vocación personal» a que nos referimos.

10. J. M. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino* (Valencia, 1939, Madrid, 2ª1975) n. 291. El Concilio Vaticano II ha hecho de la afirmación de la radical vocación de todos los creyentes una de las piezas capitales de su magisterio (Vid. cap. V de la Const. *Lumen Gentium*: «La vocación universal a la santidad en la Iglesia»: nn. 39-42). Todavía la acepción vulgar más corriente de la «vocación» la hace equivaler a vocación religiosa o vocación sacerdotal. Decir de una persona que «tiene vocación» es afirmar que se ordenará sacerdote o ingresará en una orden religiosa. De ahí que la frase «no tengo vocación» pueda oírse con frecuencia, y con razón, en labios de un cristiano (!). Esta terminología trasluce un empobrecimiento de la riqueza de la Sagrada Escritura y la teología que la sustenta testifica su propia pobreza.

Un segundo plano es el de la existencia concreta, en la que aparece la persona como ser no fungible y desde la cual cada hombre es una vocación, tiene *su* vocación: la suya, la que él y no otro debe realizar. Si el Bautismo representa el momento eclesiológico unificador de la vocación cristiana, la doctrina paulina de los carismas refleja el momento diversificante y personal que se da en el Cuerpo de Cristo por la acción del Espíritu Santo: «cada uno tiene recibido de Dios su propio carisma, quién de una manera, quién de otra» (1 Cor 7, 7). «Los carismas, he escrito en otra ocasión, son las vocaciones particulares que el Espíritu Santo suscita directamente en la comunidad de los fieles para incrementar la santidad y el apostolado de toda la Iglesia»¹¹. Este segundo plano es el que contempla las diversas realizaciones de la común vocación cristiana: tan diversas como variadas e irrepitibles son las personas llamadas por Cristo. Desde este ángulo, hay tantas vocaciones como hombres y mujeres cristianos.

Esta disquisición no nos aleja de la cuestión planteada sino que es camino para enmarcarla y resolverla. Porque ese hombre cristiano, al recorrer con actitud de respuesta la vida que el Señor le ofrece, va escuchando, a través de su vivir en la Iglesia y en el mundo, sucesivas apelaciones de Dios, que aparecen siempre, en su personal e irrepitible existencia, como concreciones de la llamada original a ser nueva criatura en Cristo. Nunca son llamadas a una «mayor dignidad» —como presentaba, por ejemplo, el sacerdocio la escuela francesa de Bérulle—, sino sencillamente concreciones de la entrega, requerimientos del Dios vivo para una prestación (amorosa) de servicios. Este es el mejor ángulo de mirada para contemplar la relación entre vocación divina y sacramento del Orden o del Matrimonio. Se trata en ambos casos de lo que podríamos llamar «determinaciones mayores» —hay otras además de éstas— de la vocación del cristiano, opciones fundamentales, tomadas en diálogo con Dios, que configuran muy profundamente la existencia cristiana del sujeto. Pero, desde el punto de vista del despliegue en el tiempo de la vocación divina —del hombre concreto, de *mi* vocación—, tienen la misma naturaleza —obediencia de fe— que los menudos *kairoi* a los que me refería más arriba, esas otras «determinaciones menores» de la llamada de Dios que tal vez se oyen y se responden —se acaban: *jad tempus!*— en una jornada de trabajo. Estimo muy importante señalar esta identidad de naturaleza, porque ambos grupos de *kairoi* —que llamo, con lenguaje casero, menudos y grandes— son esencialmente *relativos* a la *sustancia* de la vocación cristiana, es decir al único *kairós* de Cristo, que me alcanza y me aferra en mi vocación bautismal. Por eso, puedo decir que, contemplada desde la teología de la vocación, mi condición de *sacerdote* de Cristo —con todo lo que lleva consigo— es un

11. P. RODRÍGUEZ, *Carisma e institución en la Iglesia*, en «*Studium*» 6 (1966) 490.

momento integrante de mi vocación de *cristiano*: no la sustituye sino que la despliega vocacionalmente en el ministerio sacerdotal¹².

Dicho de otro modo: el Señor nos llama a todos a la plenitud de la vida cristiana: ésta es la vocación del cristiano; pero a lo largo de la vida, de ordinario poco a poco pero constantemente, Dios nos propone —con invitación exigente— muchas «determinaciones» de esa llamada radical, que implican siempre la relación de persona a persona con Cristo. Dios nos pide desde el principio la decisión de seguirle, pero nos oculta, con sabia pedagogía, la totalidad de las posteriores determinaciones de aquella decisión, tal vez porque no seríamos capaces de aceptarlas *in actu*. En cierta ocasión oí explicar esta doctrina a Mons. Escrivá de Balaguer, y la ilustra con la figura de Pedro, al que Jesús comenzó pidiéndole la barca (Lc 5, 3) y terminó señalándole cómo habría de morir por él (Ioh 21, 18-19).

b) *Relación entre vocación y sacramentos del Orden y del Matrimonio*

Dicho esto, podemos ya detenernos en la relación entre vocación divina y Orden y Matrimonio en cuanto que son sacramentos.

En el caso del Orden estamos ante un fenómeno singular. Porque si bien, como he explicado antes, el sujeto experimenta e integra esa nueva llamada de Dios en la radicalidad bautismal de su ser cristiano, no se trata sólo de un asunto personal entre Dios y él, sino que *constitutivamente* esa llamada implica una concreta y pública llamada de la autoridad oficial de la Iglesia. O lo que es igual: que aquí, necesariamente, la llamada de Dios hay que escucharla en la llamada de la Iglesia. Y esto por la sencilla razón de que el sacerdocio no es un «plus» en la vida cristiana, una «perfección» personal a la que uno tiene derecho, sino una necesidad estructural de la Iglesia. Como decía Tomás de Aquino, «ordo non datur in remedium unius personae, sed totius Ecclesiae»¹³. Téngase en cuenta, no obstante, que esta llamada oficial de la Iglesia no basta para recibir *vocacionalmente* la ordenación sacerdotal: ese cristiano —al que la Iglesia llama al sacerdocio ministerial— debe captar en el seno de esa propuesta eclesial la palabra que Dios le dirige; sólo en ese caso estamos responsablemente ante la vocación *divina*. Por otra parte, la llamada de la Iglesia —incluso entendida por el sujeto como vocación divina— no constituye sin más a éste en portador del ministerio eclesial; es sólo un requisito previo a la celebración del sacramento, a

12. Hablo, como es obvio, desde la singularidad del sujeto llamado. Objetivamente, en cambio, el ministerio sacerdotal no es deducible de la común condición de fiel: «el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico difieren esencialmente y no sólo de grado» (*Lumen Gentium*, 10/b). Véase sobre este punto A. FERNÁNDEZ, *Sacerdocio común y sacerdocio ministerial. Un problema teológico*, Burgos 1979.

13. *Suppl.* q. 31 a. 1 ad 1.

la ordenación. Es aquí donde el cristiano —por el «carácter» recibido— es hecho capaz de un ministerio representativo de Cristo ante los hermanos, un *alter ego* de Cristo, como dice A. del Portillo¹⁴. Desde este punto de mira, el sacramento del Orden no crea la nueva llamada —lo que suele nombrarse «vocación sacerdotal»—, sino que la presupone. Lo que hace propiamente el sacramento es conferir al cristiano que lo recibe los poderes para celebrar el Sacrificio del Altar y para desempeñar el servicio de la Palabra y de los Sacramentos *in Ecclesia*.

El Matrimonio es otra determinación mayor de la existencia cristiana que tiene figura sacramental. Nos traslada, sin embargo, a un horizonte diverso. Si el Orden pertenece, por su propia noción, al *eschaton* de Cristo —todo él se mueve en el ámbito de la «novedad cristiana»— el sacramento del Matrimonio presupone, en cambio, la realidad humana del matrimonio, que es asumida en la «nueva criatura» para significar ante el mundo la alianza de amor entre Cristo y su Iglesia (Eph 5, 25). Como dice el último Concilio, «así como antiguamente Dios se adelantó a unirse a su pueblo por una nueva alianza de amor y de fidelidad, así el Salvador de los hombres y Esposos de la Iglesia sale al encuentro de los esposos cristianos por medio del sacramento del Matrimonio y permanece con ellos, para que los esposos, con su mutua entrega, se amen con perpetua fidelidad, como El mismo ha amado a la Iglesia y se entregó por ella»¹⁵. Es, en efecto, el sacramento del Matrimonio un salir lo divino al encuentro de lo humano, que queda configurado por Cristo pasando a significar una realidad misteriosa: el amor indisoluble de Cristo a su Iglesia.

En el plano de la vocación divina de la persona concreta que contrae matrimonio, éste se integra en aquélla como una circunstancia de máximo rango intersubjetivo, que, si bien arranca de profundos impulsos de la criatura humana, es entendida por el sujeto como llamada específica de Dios en el orden de la Redención. La persona del cónyuge —y, después, los hijos, fruto del matrimonio— se revelan para ese cristiano como puntos de referencia indubitables de la misión que la llamada comporta. La condición de sacramento que, en la economía histórica de la gracia, recae sobre el fenómeno humano del matrimonio no crea,

14. A. DEL PORTILLO, *Escritos sobre el sacerdocio* (Madrid, 1970) 109.

15. CONC. VAT. II, Const. *Gaudium et spes* n. 48/b. Cuanto vengo diciendo sobre el matrimonio se mueve en el ámbito teológico de la *vocación cristiana* y de la sacramentalidad. En ese contexto se sitúan nuestras consideraciones sobre su carácter definitivo e irrevocable. La naturaleza indisoluble del vínculo entre los esposos, según la doctrina de la Iglesia, no brota *solo* del carácter de sacramento que tiene el matrimonio cristiano, sino que es propia de *todo* matrimonio que lo sea verdaderamente. De este aspecto me ocupo en *Matrimonio y familia: problemas pastorales*, ponencia que presentaré al II Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (9 al 12 de abril de 1980) y que se publicará en las Actas correspondientes.

tampoco en este caso, el carácter divino de esa «determinación mayor» de la *existencia concreta* —eso es cuestión personal entre el hombre y Dios—, pero desvela al máximo su sentido y sus exigencias y confiere a quienes lo reciben las gracias necesarias para poder vivir de acuerdo con la *res significata* por el sacramento: alianza indisoluble de Cristo con la Iglesia. De ahí que un hombre o una mujer puedan acercarse al sacramento del Matrimonio sin conciencia de su significación vocacional *divina* y, al cabo del tiempo, ésta sea descubierta. Sin embargo, esto sólo es explicable cuando previamente, no se ha tomado la auténtica decisión por Cristo que abarca la vida entera, respecto de la cual el matrimonio aparece como una importante concreción existencial. No en balde se trata de una «determinación» de una realidad vocacional que la precede. De ahí también que, en la vida real de un hombre o de una mujer casados, que después descubren la significación vocacional de su matrimonio, el «descubrimiento» aparece siempre como dimensión concreta de su vocación cristiana, que es lo radical; y su respuesta, como un aspecto —importante— de su total obediencia de fe, que comporta necesariamente otros muchos aspectos. Ni qué decir tiene que todo esto es exactamente aplicable al cristiano que ha recibido el sacramento del Orden.

Un rasgo común a ambos sacramentos —en relación con la apelación de Dios al sujeto que los recibe, si bien con diverso fundamento teológico— es la situación de irrevocabilidad objetiva en que coloca a las personas afectadas. Me refiero a la absoluta indisolubilidad —mientras viven ambos cónyuges— del vínculo matrimonial válidamente contraído y al «carácter indeleble» de la ordenación sacerdotal. Con esta expresión la Tradición ha expresado su saber acerca de la irrevocabilidad de las situaciones fundamentales de la vida del hombre en su relación con Dios, como son las que surgen del Bautismo y de la ordenación sacerdotal¹⁶. Y esto, en base al don de Dios aceptado por el hombre, porque «los dones y las promesas de Dios son sin arrepentimiento» (Rom 11, 29). Como dijo el Sínodo de los Obispos de 1971, la doctrina del carácter «demuestra que Cristo asoció a sí irrevocablemente a la Iglesia para la salvación del mundo, y que la misma Iglesia está consagrada definitivamente a Cristo para cumplimiento de su obra»¹⁷.

Es interesante notar aquí la irrevocabilidad de la vocación bautismal, a partir de la cual estamos abordando todas las demás cuestiones; porque si bien lo que, sobre todo, se pone en tela de juicio es la irrevocabilidad del sacerdocio (ordenación *ad tempus*) y del matrimonio (divorcio), el rigor teológico debería llevar a plantearse idéntica cuestión respecto del fundamento mismo de la vocación radical cristiana: el Bautismo. No tienen fundamento diverso, teológicamente, la definitividad de las situa-

16. Y también, como es sabido, del sacramento de la Confirmación. Cfr. CONC. TRID., sess. VII, *Canones de sacr. in genere*, n. 9 (D. 892).

17. SÍNODO DE LOS OBISPOS 1971, *El sacerdocio ministerial*, I, 5.

ciones creadas por el Bautismo, de una parte, y por el Orden y el Matrimonio, de otra. El cristiano ordenado —a través del ministerio sacerdotal— y el cónyuge cristiano —a través de su vida matrimonial— confiesan, en su respectiva condición y desde su peculiar estructura sacramental, la situación escatológica —definitiva, irrevocable—, que es propia de *todo* creyente en Cristo. Podríamos decir en síntesis: lo radicalmente irrevocable es el Bautismo y la vocación bautismal; por eso pueden darse y se dan en la vida del cristiano otras situaciones definitivas, algunas de ellas con estructura sacramental (Orden y Matrimonio).

Matrimonio y sacerdocio no son, pues, circunstancias revisables de la vida: han sido incluidos en el *eschaton* de Cristo que se nos ofrece en el Bautismo. Igual que el matrimonio exige al hombre una decisión irrevocable y sin ella no puede darse en absoluto, del mismo modo el ministerio sacerdotal sólo puede entenderse como una disposición acerca de la vida entera. Cuando esto no se da, ni hay matrimonio, ni hay ordenación. La ordenación *ad tempus* tiene, según la teología católica, la misma calificación que el matrimonio «a prueba». Ambos, matrimonio y sacerdocio, o se dan totalmente, abarcando a la persona, o no se dan en absoluto; no caben términos medios¹⁸. Y ello —repito— porque las *personas* quedan implicadas *situacionalmente* en los bienes de la nueva y definitiva Alianza. Desde la recepción del sacramento, la dialéctica «llamadas de Dios-respuestas del hombre» —los *kairoi* divinos— acontece siempre sobre un «ordenado» o sobre un «cónyuge» cristiano. Y esto, aun en el caso de un sacerdote que ha sido separado jurídicamente del ministerio, o lo ha abandonado; o en el de unos cónyuges que han obtenido la separación matrimonial canónicamente, o han atentado contra el vínculo.

7. GRACIA SACRAMENTAL Y FIDELIDAD A LA VOCACIÓN

Ahora, la cuestión es esta: la recepción del sacramento —del Orden o del Matrimonio— ¿garantiza la fidelidad a la vocación sacerdotal o matrimonial? ¿qué significa entonces la infidelidad?

Pienso que, en buena teología, no puede decirse rigurosamente que el sacramento garantiza la fidelidad a la vocación. Sería esto una conclusión excesiva del *opus operatum*. A mi entender, según he dicho antes, la vocación y la respuesta de fe, desde el punto de vista del sujeto adulto, preceden al sacramento, aunque integrándose y formando un todo con él. «Predicad el evangelio a toda la creación, quien crea y sea bautizado, se salvará» (Mc 16, 15-16). «La fe viene de la predicación, y la predicación, por la palabra de Cristo» (Rom 10, 17). La fe lleva a pedir el sacramento *de la fe*, que significa y produce una oferta *infallible*, in-

18. Cfr. J. RATZINGER, *o. c.*, p. 375.

dubitable, de gracia (*opus operatum*, es decir, acto infalible de Cristo glorioso por ministerio de la Iglesia), que el sujeto recibe en la medida de su fe. Si no hay una apertura entregada a Dios —lo cual está en el orden de la vocación—, el sacramento puede quedar frustrado desde el punto de vista de la gracia (óbice), aunque válidamente recibido. Sólo cuando el hombre se abre de nuevo —o por primera vez— a la vocación (*opus operantis*), las gracias sacramentales ayudan a su cumplimiento. En el caso de la Ordenación y del Matrimonio sucede como en el caso del Bautismo. De ahí que el abandono —parcial o total— de la vocación sellada en el sacramento y por él posibilitada signifique, en esa misma medida, una quiebra en la realización personal que acontece en la respuesta del hombre a Dios, quiebra de incalculables consecuencias. Es esta una rigurosa secuela de nuestros anteriores análisis teológicos: si un hombre *es* una vocación, el abandono de la misma supone una profunda frustración de la persona. Esto adquiere su dimensión más dramática en el caso del cristiano que abandona la raíz misma de su vocación bautismal: la fe. De ahí la célebre *quaestio* planteada en teología: ¿cabe una pérdida no culpable de la fe? Es este un tema que se hunde en las profundidades del misterio de Dios y del hombre, y sería casi un *flactus vocis* el sólo intento de abordarlo aquí^{18b16}. Digamos no obstante unas palabras a propósito de esas dos «determinaciones mayores» de la vocación cristiana que ahora nos ocupan.

Matrimonio y sacerdocio no se dan sacramentalmente, decíamos, si no se asumen para toda la vida. La disposición acerca de la totalidad de la existencia es, pues, un momento esencial del sacramento (requisito *ad validitatem*, en términos jurídicos). Por tanto, el sacerdote que abandona el ministerio sacerdotal, y el casado que rompe con su cónyuge, se sitúan, en línea de principio, en contradicción con la llamada de Dios y, por tanto, en contradicción consigo mismos, con la consiguiente «quiebra» de la persona.

Sin embargo, la praxis eclesial contempla una *legítima* separación del matrimonio o del ministerio sacerdotal (subsistiendo el vínculo y el carácter sacerdotal, respectivamente). De lo cual se deduce, a mi modo de ver, tres cosas:

Primera. Es posible que la coherencia del hombre ante Dios se dé también en personas que, por razones variadas y complejas, han dejado de realizar la misión aparejada a una gran decisión vocacional. Hay casos

^{18b16}. Como es sabido, el Concilio Vaticano I enseñó con toda claridad que «aquellos que recibieron la fe bajo el Magisterio de la Iglesia nunca podrán tener justa causa para abandonar la fe o ponerla en duda» (*Const. de fide catholica*, cap. III, D. 1794). Siendo esto así objetivamente, la cuestión se plantea en el terreno existencial y subjetivo, donde inciden las circunstancias personales y ambientales. De aquí procede la complejidad de la cuestión. Sobre el tema, vid. G. B. GUZZETTI, *Può un cattolico perdere la fede senza colpa?* en «La Scuola Cattolica» 67 (1939) 75-100 y 167-183.

en los que la separación matrimonial, en concreto, podría ser incluso un factor conveniente para reemprender una existencia auténtica ante Dios.

Segunda. Es completamente ilusorio y se opone desde su raíz al espíritu de responsabilidad personal, que trasciende a todo legalismo, el que un sacerdote, o un cristiano casado, piensen que todo queda «en orden» en cuanto la Iglesia les libera de sus obligaciones. Una decisión vocacional no se anula por tener «arreglados los papeles»: hay una responsabilidad ante Dios, de la que ni la misma Iglesia puede eximir al hombre. Por su propia naturaleza, todo lo que está en el orden de la vocación, si bien tiene consecuencias externas y, en ocasiones, ámbitos externos de competencia jurídica, tiene un suelo propio e insoslayable: la relación personal del hombre con Dios. «Es necesario pensar todo esto, especialmente en los momentos de crisis y no recurrir a la dispensa, entendida como *intervención administrativa* —escribía Juan Pablo II a los sacerdotes—, como si en realidad no se tratara, por el contrario, de una profunda cuestión de conciencia y de una prueba de humanidad»¹⁹.

Tercera. En cualquier caso, el reencuentro *vocacional* con Cristo en una persona que abandonó su camino —en los dos casos que estamos contemplando— dice siempre de algún modo relación al acontecimiento sacramental, que dejó sobre él la huella definitiva de Cristo. Lo mismo si ese abandono es culpable como si no lo es (cosa que, por otra parte, es difícil de establecer). En el primer caso, por ejemplo, un sacerdote que «dejó» sólo puede reencontrar a Cristo y vivir plenamente la vida cristiana por una contrición de su pecado, contrición que es su modo de hacer honor a la capacidad de representar a Cristo con autoridad que en él subsiste y que, en situaciones límite, la Iglesia le sigue pidiendo que ponga en práctica. Por eso, el Papa Pablo VI decía que, cuando la Iglesia, llena de amargura, concede a un sacerdote la dispensa, no lo hace «sin acompañarla con la imposición de obras de piedad y de reparación, a fin de que quede en el hijo desgraciado, mas siempre querido, un signo saludable del dolor maternal de la Iglesia y un recuerdo más vivo de la común necesidad de la divina misericordia»²⁰. Unos cónyuges cristianos que «fracasaron» en su matrimonio, y recorren ahora caminos dispares, pueden reencontrar a Cristo si en la nueva situación afrontan cristianamente las exigencias insoslayables del vínculo matrimonial herido —pero nunca muerto—, que ahora proclama dramáticamente que la alianza de Cristo con la Iglesia ha sido sellada en la Cruz.

La doctrina de la gracia sacramental en el Orden y el Matrimonio se expresa, positivamente, como llamamiento y real capacitación para esa respuesta del hombre a Dios que se llama *fidelidad*, la más hermosa expresión de la *libertad liberada* del cristiano, como decía Juan

19. JUAN PABLO II, *Carta a los sacerdotes*, 8-IV-1979, n. 9.

20. PABLO VI, Encíclica *Sacerdotalis Caelibatus*, 24-VI-1967, n. 88.

Pablo II: «La fidelidad a la vocación, o sea la perseverante disponibilidad al 'servicio real', tiene un significado particular en esta múltiple construcción, sobre todo en lo concerniente a las tareas más comprometidas, que tienen una mayor influencia en la vida de nuestro prójimo y de la sociedad entera. En la fidelidad a la propia vocación deben distinguirse los esposos, como exige la naturaleza *indisoluble* de la institución sacramental del matrimonio. En una línea de similar fidelidad a su propia vocación deben distinguirse los sacerdotes, dado el carácter *indeleble* que el sacramento del Orden imprime en sus almas. Recibiendo este sacramento, nosotros en la Iglesia Latina nos comprometemos consciente y libremente a vivir el celibato, y por lo tanto cada uno de nosotros debe hacer todo lo posible, con la gracia de Dios, para ser agradecido a este don y fiel al vínculo aceptado para siempre. Esto, al igual que los esposos, que deben con todas sus fuerzas tratar de perseverar en la unión matrimonial, construyendo con el testimonio del amor la comunidad familiar y educando nuevas generaciones de hombres, capaces de consagrar también ellos toda su vida a la propia vocación, o sea, a aquel 'servicio real' cuyo ejemplo más hermoso nos lo ha ofrecido Jesucristo»²¹.

8. EL CELIBATO COMO VOCACIÓN

El celibato, como opción personal, puede tener un sentido incluso desde un punto de vista humano, como reconocía expresamente el Sínodo de los Obispos de 1971 en el documento antes citado, asegurando que, asumido así, «por un bien mayor de orden meramente natural, puede promover la plena madurez e integración de la personalidad humana». Y agregaba: «con mayor razón esto vale para el celibato elegido por el reino de los cielos, como aparece claro en la vida de tantos santos y fieles corrientes que, viviendo una vida célibe, se han entregado plenamente a promover el progreso humano y cristiano»²².

De este es del que ahora hablamos, lo cual nos da ocasión de completar lo que antes se dijo acerca de las «determinaciones mayores» de la vocación cristiana. Nos encontramos ahora ante otra de esas determinaciones fundamentales, que pone especialmente de manifiesto el concepto, precisamente porque esta «determinación mayor» no tiene naturaleza sacramental y, sin embargo, en el sujeto que la experimenta como llamada divina, aparece con el mismo carácter irrevocable que el sacerdocio o el matrimonio. Esto es un hecho: ni la tradición cristiana, ni la concreta experiencia existencial del hombre llamado, entendieron nunca el celibato asumido como vocación *divina* de otro modo que no sea situación permanente: el celibato «en Cristo» es para siempre. Un ce-

21. JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptor hominis*, 4-III-1979, n. 21.

22. *o. c.* en nota 17, II-1, 4 b.

libato «ad tempus» no compromete la totalidad del ser, no es una «determinación mayor» de la existencia, no es el celibato del que habla Cristo (Mt 19, 10-12), sino más bien el propósito de «no casarse» hasta después de cierto tiempo: el «corazón» —en el sentido bíblico de la palabra— no queda comprometido completamente²³.

La definitividad del celibato personal, en el sujeto que recibe de Dios esa concreción fundamental de su vocación divina, se inscribe en la convicción de que se trata de un tesoro en la vida de la Iglesia, que no puede faltar, como recordaba Juan Pablo II en un párrafo de su carta citada, que merece ser transcrito íntegro:

«¿Por qué un tesoro? ¿Queremos tal vez con esto disminuir el valor del matrimonio y la vocación a la vida familiar? ¿O bien sucumbimos al desprecio maniqueo por el cuerpo humano y por sus funciones? ¿Queremos tal vez despreciar de algún modo el amor, que lleva al hombre y a la mujer al matrimonio y a la unión conyugal del cuerpo, para formar así «una carne sola»? (Gen 2, 24; Mt 19, 6). ¿Cómo podremos pensar y razonar de tal manera, si sabemos, creemos y proclamamos, siguiendo a San Pablo, que el matrimonio es un 'misterio grande', refiriéndose a Cristo y a la Iglesia? (Cfr. Eph 5, 32). Ninguno, sin embargo, de los motivos con los que a veces se intenta 'convencernos' acerca de la inoportunidad del celibato corresponde a la verdad que la Iglesia proclama y que trata de realizar en la vida a través de un empeño concreto, al que se obligan los sacerdotes antes de la ordenación sagrada. Al contrario, el motivo esencial, propio y adecuado está contenido en la verdad que Cristo declaró, hablando de la renuncia del matrimonio por el reino de los Cielos, y que San Pablo proclamaba, escribiendo que cada uno en la Iglesia tiene su propio don. El celibato es precisamente un 'don del Espíritu'. Un don semejante, aunque diverso, se contiene en la vocación al amor conyugal verdadero y fiel, orientado a la procreación según la carne, en el contexto tan amplio del sacramento del Matrimonio. Es sabido que este don es fundamental para construir la gran comunidad de la Iglesia, Pueblo de Dios. Pero si esa comunidad quiere responder plenamente a su vocación en Jesucristo, será necesario que se realice también en ella, en proporción adecuada, ese otro 'don', el don del celibato 'por el reino de los Cielos' (Mt 19, 12)».

Como acontecimiento vocacional y originario, la decisión del hombre por el celibato —reconociendo así un carisma divino— se sitúa, pues, en la intimidad de la relación personal del cristiano con Dios y es vivi-

23. Nótese que la definitividad del celibato, como decisión cristiana, es teológicamente distinta del «voto de castidad» personal o de los «votos religiosos». La teología del voto o de los votos religiosos se inscribe en otra problemática, que históricamente es más tardía y que responde a planteamientos diversos: en el primer caso, a la necesidad de constatar formalmente la existencia de un pecado y en el segundo —votos religiosos— a la institucionalización histórica de un testimonio escatológico en los llamados estados de perfección.

da por el sujeto como una concreción de su vocación bautismal (lo original cristiano). Su singularidad está sólo en su carácter «mayor» —ser experimentada como definitiva en Cristo—, pero su naturaleza es de suyo idéntica a cualquier manifestación, pequeña o grande, de la voluntad divina.

Es importante subrayar, aunque de alguna manera ya quedó dicho, que el celibato, como determinación de la existencia cristiana y, por tanto, como vocación, puede vivirse en las más variadas situaciones eclesiales y en la plena secularidad de las mujeres y los hombres cristianos que trabajan configurando la materia de este mundo²⁴. Otra cosa es que haya tenido y tenga una eximia vigencia, también institucional, en la vida religiosa y en el sacerdocio de la Iglesia Latina. Pero de este último punto nos ocuparemos a continuación.

9. CELIBATO Y SACERDOCIO

La tradición eclesiástica de Occidente testimonia la praxis en la Iglesia de llamar al ministerio eclesiástico sólo a hombres que asegurasen haber recibido de Dios el carisma del celibato. Las razones teológicas son de sobra conocidas. La ya citada carta de Juan Pablo II a los sacerdotes ha vuelto de nuevo sobre ellas.

Pablo VI y Juan Pablo II han hecho especial hincapié en el carácter libre y personal de la elección del celibato por parte de los que van a ser ordenados. «Fruto de un equívoco —por no decir de mala fe— es la opinión a menudo difundida, según la cual, el celibato sacerdotal en la Iglesia Católica sería simplemente una institución impuesta por la ley a todos los que reciben el sacramento del Orden. Todos sabemos que no es así. Todo cristiano que recibe el sacramento del Orden acepta el celibato con plena conciencia y libertad, después de una profunda preparación de años, de profunda reflexión y de asidua oración. El toma la decisión de vivir por vida el celibato sólo después de haberse convencido de que Cristo le concede este don para el bien de la Iglesia y para el servicio a los demás»²⁵.

24. «Cualquier fiel, cualquier miembro del Pueblo de Dios, puede ser destinatario de ese don», escribe A. del Portillo (o. c., p. 98), que hace notar (*ibidem*) la intencionada redacción que *Presbyterorum ordinis*, n. 16, al hablar de celibato, ofrece sobre el tema: esa «perfecta y perpetua continencia por amor del Reino de los cielos, recomendada por Nuestro Señor, ha sido aceptada con gusto y observada a non paucis christifidelibus, por no pocos fieles cristianos...». El autor, que fue Secretario de la Comisión Conciliar redactora del Decreto, nos comunica que esta alusión a todos los fieles se introdujo para que el don del celibato no apareciera «tamquam monopolium clericorum et religiosorum» (vid. *Acta Synodalia* del Conc. Vat. II, IV/7, p. 207).

25. JUAN PABLO II, o. c., en nota 19, n. 9.

Es interesante subrayar de nuevo que, teológicamente, este don o carisma es anterior a la llamada oficial de la Iglesia para recibir la ordenación (asunto diverso es cómo esto se haya dado de hecho en la historia de la Iglesia y los factores sociológicos que hayan condicionado las decisiones personales). De ahí que deba plantearse esta cuestión: ¿es separable la fidelidad al celibato de la fidelidad al sacerdocio? O, dicho de otro modo, la infidelidad al celibato ¿es una infidelidad al sacerdocio tal como ha sido aceptado?

A la hora de responder desde la teología de la vocación, hay que partir del hecho de que el celibato y el sacerdocio, como he dicho antes, son dos determinaciones distintas de la vocación de un cristiano. Pero existen en la misma persona, y en el plano de la existencia no se dan dos vocaciones, sino una única, a la que se debe ser fiel. Sólo en el intento de fidelidad a las diversas manifestaciones de la voluntad de Dios se realiza esta única vocación. El hombre que aceptara unos aspectos de la vocación *divina* y rechazara otros —más arriba ya se ha tocado este punto— estaría negando el carácter divino de la totalidad. Aquí está implicado el concepto mismo de vocación y sobre ello ya hemos hablado antes. Por tanto, la fidelidad al celibato está existencialmente integrada en la fidelidad al sacerdocio: ésta no puede darse sin aquélla.

Hoy nos encontramos con más frecuencia con este otro planteamiento: una persona que afirma que a él Dios no le llama al celibato, pero sí al ministerio sacerdotal. ¿Qué decir en este caso? Respecto a lo primero —si Dios le llama o no al celibato—, él tiene ante Dios la última palabra. Pero en la llamada al sacerdocio —que no es una perfección de la persona, sino una función ministerial que dice radicalmente *respectus ad Ecclesiam*—, la Iglesia, a través de los órganos competentes, tiene la palabra decisiva, la palabra que llama. Algo ya dije más arriba, pero debemos insistir: por su propia naturaleza, la vocación al sacerdocio no radica, ante todo, en una especial situación interior de la persona, sino en el hecho objetivo de la llamada de la Iglesia. Nadie puede considerarse llamado por Dios al sacerdocio si no media la llamada eclesial, la cual, constitutivamente, pertenece a la estructura fundamental de origen divino, de la Iglesia. Por supuesto, al nivel de la persona, no es suficiente esta *vocatio Ecclesiae*: desde el punto de vista del cristiano concreto es necesario que esa llamada sea captada como *vocatio Dei*. Sin lo cual la decisión afirmativa sería irresponsable y no podría ser calificada de vocacional en el sentido que vengo dando a esta palabra. Todo lo cual pone de manifiesto la peculiaridad de la vocación al ministerio eclesial: estamos ante algo cuyo contenido y configuración escapan al control del sujeto singular, por depender objetivamente de la Iglesia y del origen divino del ministerio, que, en consecuencia, sólo puede ser

recibido por un cristiano en la forma determinada por la Iglesia²⁶. Por tanto, si la Iglesia ha decidido conferir sólo a célibes el orden sacerdotal, el celibato se constituye, desde el punto de vista del ordenando, en un elemento integrante de su llamada al ministerio. El supuesto que contemplamos —llamada al sacerdocio sin llamada al celibato— sitúa, pues, al sujeto, que se dice llamado de esta manera, en un horizonte de irrealidad.

Puedo ahora responder formalmente a la cuestión planteada: pienso que, para el cristiano ordenado presbítero en la situación disciplinar antes descrita y desde el punto de vista de la vocación *divina*, no es separable la fidelidad al sacerdocio y la fidelidad al celibato. Por tanto, la infidelidad en este último aspecto comporta una infidelidad al ministerio sacerdotal tal como ha sido recibido y aceptado en la ordenación. Dicho positivamente: para los sacerdotes de la Iglesia latina, las gracias del sacramento en orden a la eficaz realización del ministerio sacerdotal y a la fidelidad total a este ministerio son a la vez gracias divinas que impulsan a la fidelidad incondicional al celibato.

Cuestión por completo diversa es si la Iglesia debería o no modificar la disciplina vigente sobre la materia. Salimos, pues, del orden existencial en que se da la vocación sacerdotal hoy para plantearnos una normatividad objetiva diferente, que dé lugar a momentos existenciales diversos. Aquí caben diversas opiniones teológicas y pastorales, que se han manifestado de hecho y han contribuido a subrayar los diversos aspectos de los problemas implicados. Los últimos quince años de la vida de la Iglesia han sido testigos de un gran debate sobre la materia, tanto en el terreno teológico, como en el más directamente pastoral y práctico, por no aludir al ámbito de los dramas personales.

Entiendo que hoy, pensando en la Iglesia real y concreta en la que nosotros vivimos, resultaría por lo menos inútil —más todavía, perjudicial— seguir problematizando este asunto y contemplando posibilidades *de lege ferenda*; sobre todo, después que el Concilio Vaticano II, la encíclica *Sacerdotalis caelibatus* de Pablo VI, el Sínodo de los Obispos de 1971 y, recientemente, el Papa Juan Pablo II²⁷, hayan reafirma-

26. «La vocación sacerdotal, aunque divina en su inspiración, no viene a ser definitiva y operante sin la prueba y la aceptación de quien en la Iglesia tiene la responsabilidad y la potestad del ministerio para la comunidad eclesial; y por consiguiente, toca a la autoridad de la Iglesia determinar, según los tiempos y lugares, cuáles deben ser en concreto los hombres y cuáles sus requisitos, para que puedan considerarse idóneos para el servicio religioso y pastoral de la Iglesia misma» (PABLO VI, *Enc. Sacerdotalis Caelibatus*, n. 15).

27. Decreto *Presbyterorum Ordinis*, n. 16: «Este santo Concilio ratifica y confirma la ley del celibato para aquellos fieles destinados al Presbiterado». *Enc. Sacerdotalis caelibatus*, n. 42: «queda confirmada la ley que requiere la elección libre y perpetua del celibato en aquellos que son admitidos a las Sagradas Ordenes». Sínodo de los Obispos 1971, II-I, 4 e: «La ley del celibato sacerdotal, vigente en la Iglesia Latina, debe ser mantenida íntegramente». JUAN PABLO II, *passim*, sobre todo en la Carta de 8-IV-1979.

do solemnemente el propósito de la Iglesia Latina de seguir llamando al sacerdocio sólo a aquellos fieles que hayan elegido previamente el celibato apostólico. La decisión del reciente Sínodo de los Obispos de Holanda, después del período de perplejidad y duda que aquejó a aquella Iglesia durante los últimos años en esta materia, debería considerarse un paradigma de lo que el Espíritu Santo dice hoy a las Iglesias²⁸. La reflexión de estos años recientes, reflejada, según el Papa actual, en los documentos que acabo de citar, ha servido «tanto para presentar el problema de modo aún más maduro como para motivar todavía más profundamente el sentido de la decisión que la Iglesia Latina ha asumido desde hace siglos y a la que ha tratado de permanecer fiel, queriendo también en el futuro mantener esa fidelidad»²⁹.

10. SACERDOTES CASADOS Y MINISTERIO SACERDOTAL

Aquí podríamos acabar el tema que nos proponíamos al comenzar este artículo. Pero, en estrecha conexión con la agitación de los últimos años en torno a la conveniencia o no del celibato para los sacerdotes, se ha planteado una nueva cuestión, a la que merece la pena dedicar nuestras últimas consideraciones. Me refiero a la posible readmisión al ministerio sacerdotal de los que abandonaron el celibato eclesiástico. La praxis de la Iglesia es clara en este punto y fue reafirmada explícitamente en el Sínodo de los Obispos de 1971: no pueden ser admitidos al ejercicio de actividades sacerdotales³⁰. El reciente Sínodo de los Obispos de Holanda ha concretado más incluso el ámbito de la no admisión³¹. El criterio disciplinar es inequívoco. Intentemos ahora una valoración, desde la teología, de esta praxis eclesiástica, es decir, de este criterio prudencial de gobierno eclesiástico.

Conviene distinguir, ante todo, dos situaciones diferentes que con frecuencia se contemplan indiscriminadamente en la problemática contemporánea. Me refiero, de una parte, a la posibilidad de conferir el orden presbiteral a hombres casados y, de otra, a la posibilidad de autorizar la permanencia en el ministerio a un sujeto célibe ordenado que ha contraído matrimonio o ha decidido casarse. El testimonio de la tra-

28. «Todos los miembros del Sínodo están persuadidos de que el celibato por amor del Reino de los Cielos constituye un inmenso bien para la Iglesia. Se manifiestan unánimes en su deseo de seguir fielmente las decisiones de los Papas de mantener la ley del celibato» (SÍNODO DE LOS OBISPOS DE HOLANDA, *Documento de conclusiones*, 1-II-1980, n. 21).

29. JUAN PABLO II, *o. c.*, en nota 19, n. 8.

30. «El sacerdote que deja el ejercicio del ministerio sea tratado equitativa y fraternalmente; pero, aunque pueda colaborar en el servicio de la Iglesia, no sea admitido al ejercicio de actividades sacerdotales» (*El sacerdocio ministerial*, II-II, 4 d).

31. Vid. n. 37 del documento conclusivo.

dición y la reflexión teológica se proyectan de modo diferente ante ambos supuestos, y la decisión prudencial de gobierno comporta en consecuencia implicaciones pastorales y teológicas diversas, que deberían ser tenidas en cuenta.

La primera posibilidad —ordenación de hombres casados— es la que exigiría contemplar en toda su hondura las relaciones entre celibato y sacerdocio. Baste ahora un sencillo apunte. Como es sabido, las Iglesias Orientales —también las que están en plena comunión con el Papa— confieren la ordenación presbiteral no sólo a célibes, sino a hombres casados; pero el que se ordena célibe ya no puede casarse y permanecer, a la vez, en el ministerio: la ordenación sacerdotal de un célibe es señal de que ese cristiano ha recibido el carisma del celibato, que queda vinculado a su condición sacerdotal. No sería, pues, exacto decir que en Oriente los sacerdotes «se casan» sino que allí se confiere el presbiterado a hombres casados, lo cual es diferente. Por otra parte, a la plenitud del sacerdocio ministerial (el Episcopado) sólo acceden los presbíteros célibes. Todo esto ilumina de alguna manera la praxis occidental y la teología del celibato *sacerdotal*.

Por supuesto, no hay en esta praxis el menor desprecio por el modo de proceder de los orientales, cuyas tradiciones se respetan íntegramente, ni para la vida matrimonial, como es obvio. «Cuando la Iglesia latina exige el celibato como condición indispensable para el sacerdocio (cfr. *Presbyterorum ordinis*, n. 16), no lo hace porque piense que este modo de vida sea el único para conseguir la santificación»³². ¿Por qué lo hace entonces? «¿Por qué motivo —se pregunta Juan Pablo II— une este don a la vocación del sacerdocio conjuntamente jerárquico y ministerial? Lo hace —responde el Papa— porque el celibato 'por el Reino' no es sólo un 'signo escatológico', sino porque tiene un gran sentido social en la vida actual para el servicio del Pueblo de Dios. El Sacerdote, con su celibato, llega a ser 'el hombre para los demás', de forma distinta a como lo es uno que, uniéndose conyugalmente con la mujer, llega a ser también él, como esposo y padre, 'el hombre para los demás', especialmente en el área de su familia: para su esposa, y, junto con ella, para los hijos, a los que da la vida. El Sacerdote, renunciando a esta paternidad que es propia de los esposos, busca otra paternidad y casi otra maternidad, recordando las palabras del Apóstol sobre los hijos, que él engendra en el dolor (Cfr. 1 Cor 4, 15; Gal 4, 19). Ellos son hijos de su espíritu, hombres encomendados por el Buen Pastor a su solicitud. Estos hombres son muchos, más numerosos de cuantos puede abrazar una simple familia humana. La vocación pastoral de los sacerdotes es grande y el Concilio enseña que es universal: está dirigida a toda la Iglesia (Cfr. *Decr. Presbyterorum Ordinis*, 3, 6, 10, 12), y, en consecuencia, es también misionera. Normalmente, ella está unida al

32. SÍNODO DE LOS OBISPOS 1971, o. c., II-I, 4 c.

servicio de una determinada comunidad del Pueblo de Dios, en la que cada uno espera atención, cuidado y amor. El corazón del Sacerdote, para estar disponible a este servicio, a esta solicitud y amor, debe estar libre. El celibato es signo de una libertad que es para el servicio. En virtud de este signo el sacerdocio jerárquico, o sea «ministerial», está —según la tradición de nuestra Iglesia— más estrechamente ordenado al sacerdocio común de los fieles»³³.

Como se ve, la conciencia del ministerio sacerdotal en la Iglesia Latina, guiada por el Espíritu Santo, lo que ha hecho es, sencillamente, extender a todos los sacerdotes lo que la Iglesia Oriental ya vive al menos para los obispos. El Sínodo de los Obispos de 1971, al ocuparse del tema y a pesar de las tremendas presiones que son ya una página de la historia, votó de manera prácticamente unánime esta proposición: «la ley del celibato sacerdotal, vigente en la Iglesia latina, debe ser mantenida íntegramente»³⁴.

La segunda posibilidad —permanencia o readmisión en el ministerio sacerdotal de un sacerdote que contrajo matrimonio— es la que corresponde a la cuestión que nos planteábamos. Indudablemente, la teología implicada no es ahora la de las relaciones sacerdocio-celibato, sino la teología de la fidelidad a la Alianza. Veámosla brevemente.

El sacerdote es en su comunidad pastor y guía, predicador del Evangelio, administrador de los misterios de Dios. Su misión, *ex officio*, es anunciar la fidelidad irrevocable de Dios a la alianza que ha hecho con su pueblo en Cristo, y ungir con autoridad a los creyentes una respuesta fiel al *pacto divino*: «Os exhorto yo, preso por el Señor, a que viváis, de una manera digna de la vocación con que habéis sido llamados» (Eph 4, 1). Toda esta actividad ministerial alcanza su expresión eminente en el sacrificio sacramental del Cuerpo y la Sangre de Cristo, en el que se ejerce la obra de nuestra Redención³⁵ y en el que —además de la presencia real de Jesucristo como Víctima en los dones eucarísticos— el Señor, Testigo fiel (Apoc 1, 5), Mediador de una nueva y mejor Alianza (Heb 8, 6; 9, 15), está presente en la persona del ministro³⁶, hecho así capaz por Dios para ser ministro de la Nueva Alianza (2 Cor 3, 6). De este modo, la persona del presbítero queda *ministerialmente* constituida signo *en Cristo* de la fidelidad de Dios al Testamento nuevo y eterno y de la fiel aceptación por parte del hombre de los dones divinos. Por tanto, un sacerdote que abandona esa «determinación mayor» de su vocación cris-

33. JUAN PABLO II, *o. c.* en nota 19, n. 8.

34. Por lo demás, en la Iglesia Latina siempre hubo casos excepcionales en los que se confería la ordenación sacerdotal a hombres casados, sobre todo a ministros de otras confesiones cristianas que eran recibidos en la Iglesia Católica, praxis que recordaba Pablo VI en su encíclica *Sacerdotalis caelibatus*, n. 42. El Sínodo de los Obispos de 1971 volvió a insistir en que estos casos son competencia exclusiva del Papa (II-I, 4 f).

35. CONC. VAT. II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, n. 2.

36. *Ibidem*, n. 7/a.

tiana que es el celibato, prometido solemnemente ante la Iglesia en el acto sacramental que lo constituyó ministro de Cristo, queda en situación deficiente para significar la definitividad del amor expresado en la nueva Alianza y para urgir la fidelidad del Pueblo de Dios. «En efecto —dice Juan Pablo II—, el amor en toda su dimensión no es sólo llamada, sino también deber. Nuestros hermanos y hermanas, unidos en el matrimonio, tienen derecho a esperar de nosotros, sacerdotes y pastores, el buen ejemplo y el testimonio de la fidelidad a la vocación hasta la muerte, fidelidad a la vocación que nosotros elegimos mediante el sacramento del Orden, como ellos la eligen a través del sacramento del Matrimonio. También en este aspecto y en este sentido debemos entender nuestro sacerdocio ministerial como *subordinación* al sacerdocio común de todos los fieles, de los seglares, especialmente de los que viven en el matrimonio y forman una familia»³⁷. De aquí mi respuesta a la cuestión planteada: una teología que parta del misterio de Cristo, que es misterio de fidelidad y entrega del Dios hecho hombre, nos dice que el buen servicio pastoral en la Iglesia pide que no se autorice a los sacerdotes que abandonan el celibato a continuar en sus funciones ministeriales, que quedarían de lo contrario empobrecidas y precarias *ratione signi*. Lo que acabo de decir no excluye, naturalmente, que un sacerdote que abandone el celibato pueda recomponer, por la gracia de Dios que lleva el arrepentimiento, su vida cristiana, como se dijo más arriba. Me refiero tan sólo en este momento a su aptitud existencial para estar al frente de una comunidad cristiana.

37. JUAN PABLO II, *o. c.* en nota 19, n. 9.