

# EXISTENCIA SECULAR CRISTIANA

NOTAS A PROPOSITO DE UN LIBRO RECIENTE \*

ALFREDO GARCIA SUAREZ

En el libro *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer* se recogen los textos de varias entrevistas concedidas por el fundador del Opus Dei y también una homilía pronunciada en la Universidad de Navarra. No es el libro, pues, una obra de teología científica. Sin embargo, su lectura atenta puede ser recomendada a los teólogos (1), porque sus páginas están penetradas por una fuerte corriente teológica. Las manifestaciones de Escrivá de Balaguer rezuman claramente vida teológica que es siempre, para el teólogo de oficio, un *locus*. Pero hay, además, en *Conversaciones* un testimonio reflejo de esa experiencia teológica: hay conciencia y formulaciones expresas de esa experiencia. Hay, en suma, material dispuesto para ulterior reflexión. Intentaré en estas anotaciones presentar algunos de los aspectos teológicos que en este libro descubro. En realidad, centraré mi atención sobre uno de ellos que me parece particularmente relevante.

A mi juicio, hay en el libro que comento un pensamiento eclesiológico que, a modo de horizonte permanente, presta unidad y cohesión a las respuestas que Escrivá de Balaguer va dando a las diversas preguntas que le son formuladas a lo largo de estas *Con-*

---

\* *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer* (Madrid 1968). En la presente nota, las citas se hacen de acuerdo con la segunda edición (Madrid 1969), a la que se añadieron algunos nuevos textos y un índice de materias. La tercera y cuarta edición no presentan variantes sobre el texto de la segunda.

(1) A propósito de la homilía pronunciada en la Universidad de Navarra, incluida en *La foi aujourd'hui* (número monográfico de "La Table Ronde" 239-240 (1967-68)), escribía Mons. G. PHILIPS: "Mgr. Escrivá de Balaguer ajoute un document sur le "matérialisme chrétien". Lecture recommandée aux théologiens de profession pour qu'ils daignent descendre dans la vie concrète de l'homme ordinaire": "Ephemerides Theologicae Lovanienses" 44 (1968) 675.

*versaciones*. Pienso, por ello, que ese pensamiento latente o hilo conductor permite considerar a Escrivá de Balaguer *autor* del libro. En multitud de ocasiones, las personas interpeladas resultan elementos en cierto modo pasivos de una entrevista: el que encuesta es, con sus interrogaciones y reacciones ante la contestación, quien proporciona consistencia al diálogo y, en consecuencia, el autor verdadero de la *interviú*. Pero en otros casos, como ocurre aquí, la coherente intencionalidad del encuestado *se hace con* los interrogantes plurales, los vertebrados y construye una obra en la que expresa lo más fundamental de sus convicciones.

Desde la inevitable interpretación personal que comporta toda glosa, intentaré subrayar lo que podría entenderse como *sistema eclesiológico* de este libro.

Para fijar un punto de partida que permita posteriores análisis, una primera aproximación al tema podría hacerse sobre la base de estas palabras del autor: "allá donde hay un cristiano que se esfuerza por vivir en nombre de Jesucristo, allí está presente la Iglesia" (pg. 170). Tal vez bajo esta frase se descubra la tesis básica del sistema a que me refería, sobre todo si se explicita en términos más formales como podría hacerse a través de la siguiente traducción: la Iglesia de Cristo no se resuelve en (o no se identifica con) sus elementos jerárquicos. O también mediante otra versión equivalente, en última instancia, a la anterior: los creyentes no cualificados jerárquicamente —los *simplices christifideles*— hacen presente a la Iglesia en virtud de su misma existencia (auténtica) cristiana. Por supuesto, no hay duda alguna de que la existencia cristiana connota de suyo —en sus mismos factores definitorios— una relación al ministerio jerárquico. El autor lo expresa con nitidez suma: "sin unión con el Cuerpo episcopal y con su cabeza, el Romano Pontífice, no puede haber, para un católico, unión con Cristo" (pg. 88). Pero la cuestión imbricada en la formulación de que partimos no versa sobre la realidad de esta relación que es, para el ser cristiano, de orden constitutivo.

Lo que la *quaestio* plantea es si puede darse una presencia de la Iglesia de Cristo en el mundo sin que se dé, al mismo tiempo, una presencia del ministerio jerárquico *qua talis*, al menos por vía de participación. Pues bien, la idea de que la realización de la existencia cristiana *hic et nunc* hace presente a la Iglesia pero no hace presente al ministerio eclesiástico es, a mi entender, el eje central en torno al que se desarrollan, como en círculos concéntricos, los temas más importantes de este libro. Al autor le interesa hacer patente que la existencia secular *cristiana* (es decir, la existencia secular vivida con autenticidad por un cristiano) es portadora de vigor eclesial y, por ello, realizadora del Reino de Dios en la medida en que la Iglesia peregrina puede anticiparlo. "Lo específico de la vocación laical" (pg. 88) es, para Escrivá de Balaguer, el cristianismo vivido secularmente, el testimonio connatural a la fe y a las energías vitales cristianas, ejer-

cido *in saeculo* y *ex saeculo*, sin que incidan en este dinamismo modalidades nuevas de testimonios sobreañadidos, bien procedan éstos de una participación en el ministerio jerárquico, bien de la decisión de radicalizar en la propia vida las dimensiones escatológicas cristianas (testimonio de la *consecratio religiosa*).

Tratemos ahora de analizar los principales aspectos contenidos en estas afirmaciones sintéticas provisorias.

## I

Supuesto que el autor concentra su atención en la existencia cristiana radical, en la "misma condición de cristianos" (pg. 88), es lógico que conceda un lugar céntrico en su pensamiento al Santo Bautismo y al conjunto de sus compromisos y exigencias (cfr. pgs. 41, 87, etc.). Toda presunta profundización en las realidades cristianas últimas supone un retorno a las honduras del misterio bautismal. En este caso, la reflexión sobre el bautismo está afectada, para el autor, por sus derivaciones eclesiológicas; le conduce a avistar una *nueva* perspectiva de la Iglesia. Desde el sacramento primario de la iniciación, la Iglesia se le muestra más como comunidad espontáneamente vital creciendo y desplegándose en el mundo que como sociedad oficial, susceptible de contradistinguirse de las sociedades mundanales y de perfilarse ante ellas.

Es claro que una visión *in recto* de los elementos jerárquicos de la Iglesia trae consigo un oscurecimiento de los elementos observados *in obliquo*: la comunidad de los creyentes no diferenciados por cualificaciones jerárquicas entra entonces en la zona de penumbra. En ese caso, lo inmediatamente patente es la índole ineludible de los Pastores instituidos por Cristo y la conexión esencial que con ellos tienen los creyentes. Una consecuencia, en el plano sociológico, sería la confusión de la Iglesia con sus Pastores. Es obvio que se ha usado —y aún se usa— "la palabra Iglesia como sinónimo de algo que pertenece al clero, a la Jerarquía eclesiástica" (pg. 169). Pero sí, al contrario, se contempla *in recto* la vinculación a la Iglesia que se origina en virtud del Bautismo, lo que primariamente adviene a la conciencia es la igualdad básica de todos los creyentes (incluidos los Pastores en cuanto creyentes) y la nota de *apostolicidad fundamental*, que afecta —en la línea de sus responsabilidades nativas— a todos los bautizados en el nombre de Cristo.

La participación en el único Bautismo —sacramento de la única fe cristiana— constituye a los creyentes en *ecclesia*: "la Iglesia es la totalidad del pueblo de Dios, el conjunto de todos los cristianos" (pg. 170). La dignidad bautismal es la raíz de que todo el Pueblo de Dios se sienta configurado como *apostólico* o enviado para continuar en la historia la misión única de Cristo. Los miembros del Pueblo de Dios "son todos corresponsables de la misión

de la Iglesia" (p. 17) a la que cada uno contribuye desde su propio ministerio o vocación. Esa tensión apostólica no dimana de la específica apostolicidad institucional de los Pastores sino de la apostolicidad fontal arraigada en el carácter consecrante del Bautismo.

Por todo esto, el autor entiende que el compromiso eclesial que ha de dinamizar a los laicos es el "sencillo propósito de vivir responsablemente los compromisos y exigencias bautismales" (pg. 41), de suerte que la evolución progresiva del laicado está condicionada a una profundización consciente y operativa de la vocación cristiana, sellada en el sacramento del Bautismo (cfr. pg. 87). La toma de conciencia de los postulados bautismales "trae consigo una visión más honda de la Iglesia, como comunidad formada por todos los fieles de modo que todos somos solidarios de una misma misión... Los laicos, gracias a los impulsos del Espíritu Santo, son cada vez más conscientes de *ser Iglesia*, de tener una misión específica... esa misión depende de su misma condición de cristianos, no necesariamente de un mandato de la jerarquía" (pg. 88). A través de los diversos rasgos de esta descripción, encontramos una confirmación de la premisa con que comenzamos esta nota: *la Iglesia no se identifica con sus elementos jerárquicos*.

## II

Pero continuemos explicitando otras facetas de esa misma premisa. Es cierto que tanto el ministerio sacerdotal como los creyentes que no desempeñan funciones jerárquicas son portadores de la única misión de la Iglesia. Sin embargo, no es de la misma naturaleza el testimonio cristiano de Pastores y laicos. El testimonio de los primeros es institucional y se actualiza sacramentalmente. El de los segundos es de orden subjetivo-vital (personal) y normalmente realiza la vocación cristiana y eclesial de forma no sacra. A esta segunda especie de testimonio apunta Escrivá de Balaguer cuando dice: "Cristo está presente en cualquier tarea humana honesta", ejercida cristianamente se sobreentiende (pg. 90).

En efecto, el ámbito operativo del santo ministerio es institucional u oficialmente sacro: es el ámbito del "templo" (2), la presencialización de las realidades escatológicas o definitivas que, en cuanto *nova creatio*, limitan con la creación terrestre. El "templo" da testimonio de Cristo haciendo irrumpir señorialmente el *saeculum futurum* en el *saeculum praesens*: su testimonio no es secular, sino "de otro mundo"; es ya el Reino auténtico que se hace

(2) Se entiende aquí *templo*, como es lógico, en sentido neotestamentario: el templo es Cristo mismo, cuyo cuerpo resucitado sustituye al templo de la Antigua Alianza (cfr. Io 2, 18-22), y que edifica a su Iglesia (como templo del Espíritu Santo) por medio de su especialísima presencia en el "templo" de los ministerios jerárquicos. Cfr. sobre el tema, nuestro trabajo *El carácter histórico escatológico de la Iglesia en el Decreto "Ad Gentes"*: "Scripta Theologica" 1 (1969) 92 s.

presente a través de este mundo, no usándolo sino transfigurándolo. El clímax de su expresión es la transfiguración eucarística —*transubstantiatio*— de los elementos terrenos. El testimonio del “templo” es el testimonio de Cristo mismo *en cuya persona* opera el ministerio jerárquico: éste posee una objetiva vicariedad de Cristo y, por su misma naturaleza, garantiza a los hombres la oferta de la salvación que se da en Jesucristo, Señor de la Iglesia.

Pero el testimonio cristiano no agota sus virtualidades en la modalidad aludida. Más aún: el cristiano no cualificado jerárquicamente no tiene la capacidad de *representar* a Cristo y, por tanto, de objetivar con su actividad un ámbito sacro. Su intimidad subjetiva es el templo invisible en que alienta el Espíritu del Señor: su dinamismo teologal irradia en su entorno y lo vivifica cristianamente. Pero ese creyente no es el “templo” que se autodefine ante el mundo. Su testimonio evangélico no implica la ruptura con la *primera creación*, no separa *de este mundo*. Existiendo secularmente, usa —en realidad— del mundo; si lo transfigura, no es “transubstanciándolo” sino ordenando trascendentalmente su propia consistencia. Esa actividad hace a Cristo presente pero —digámoslo así— anónimamente o —mejor aún— en la existencia libremente personalizada de sus discípulos, en sus “vidas heroicamente vulgares”, en “su vida ordinaria” (3). En este sentido, dice el autor: “Cada cristiano debe ser *alter Christus, ipse Christus*, presente entre los hombres” (pg. 87).

En *Conversaciones* se incluye un texto muy expresivo de esta temática. Se trata de la homilía pronunciada durante una celebración eucarística en el “campus” de la Universidad de Navarra. En ese documento se establecen las relaciones entre el testimonio de la existencia secular cristiana y el testimonio del “templo”. Se comienza poniendo el acento sobre el lugar central que la Eucaristía tiene en la Iglesia. La Eucaristía es “la acción más sagrada y trascendente” en que un cristiano puede participar: la inserción en ese misterio rompe “nuestras ataduras de tierra y de tiempo para estar ya con Dios en el Cielo”; las leyes vigentes en el “mundo viejo” se suspenden, de algún modo, entonces (cfr. pgs. 173-174). Así se describen las coordenadas del “templo”. El autor reacciona con rapidez y cierta brusquedad para señalar los peligros que acarrearía una concepción *templo-céntrica* de la vida cristiana. Sería aberrante, para el común de los cristianos, concebir su vocación como empeño por sumergirse “en una especie de *mundo* segregado, que se presenta a sí mismo como la antesala del cielo, mientras el mundo común recorre su propio camino”. Esta concepción trastornaría la auténtica “significación escatológica de la Eucaristía” (pg. 174). En efecto, la irrupción en este mundo de la presencia eucarística del Señor no interrumpe definitivamente la trayecto-

(3) En el libro del mismo autor, *Camino*, esta idea se repite frecuentemente. Cfr. nn. 185, 204, 205, 743. Para las citas de *Camino* se sigue la 20.ª edición castellana (Madrid 1962 [reproducción de la 1.ª ed., Valencia 1939]).

ría de la historia humana ni convierte el ámbito en que acontece —el templo— en el “lugar por antonomasia de la vida cristiana” (ibid.). Allí donde el creyente entra en relación con los hombres, sus hermanos, compartiendo con ellos aspiraciones y trabajos “*hay un algo santo, divino*”; allí, para un cristiano consciente de su vocación bautismal, tiene lugar el “encuentro cotidiano con Cristo” (pg. 175). La Eucaristía no arranca a los creyentes de su “vida ordinaria” sino que la supone: ella viene a condensar —como en una cúspide— la trascendencia de Dios que rebosa de las “intrascendentes” acciones diarias de un cristiano (cfr. pg. 177). La existencia cristiana —penetrada de tensión escatológica— comúnmente se actualiza en forma no sacra. Escrivá de Balaguer se expresa, en esta línea, con fórmula tajante: “o sabemos encontrar en nuestra vida ordinaria al Señor, o no lo encontraremos nunca” (pg. 175). Constituiría una vida esquizofrénica —doble vida— establecer la vida secular —familiar, profesional, social, cívica, etc.— tangencialmente o al margen de la búsqueda de Dios.

Es en este contexto donde adquiere un singular puesto teológico lo que el autor llama la “vocación humana” (pg. 170), es decir, la situación mundanal en que el cristiano se halla inserto en virtud de las circunstancias de su vida: condicionamientos que lo circunscriben en los órdenes cívicos, sociales, familiares, etc. Ese conjunto de realidades no es un *nudum factum* sin sentido, sino los signos que definen el horizonte y el lugar providenciales (cfr. pg. 90). El intento de evadirse de esas situaciones es “cosa opuesta a la voluntad de Dios” (pg. 175). Atenerse, por el contrario, a la realidad de la vida —con intencionalidad constructiva y absteniéndose de falsos idealismos y espiritualismos intimistas— conduce al cumplimiento de la misión eclesial que Dios manifiesta al cristiano a través de los sucesos: “atenéos ...sobriamente, a la realidad más material e inmediata, que es donde está el Señor” (pg. 177 (4)). La fidelidad a la “vocación humana” es un presupuesto que se requiere absolutamente para realizar con espíritu cristiano una existencia secular y testimoniar a Cristo en ella (cfr. pg. 170). Los signos comunes de la voluntad de Dios que *sitúan* al cristiano en sus relaciones con la sociedad de los hombres son los recursos a los que hay que acudir para determinar el propio puesto eclesial.

Pero entiéndase bien: si ya la simple inserción en el mundo implica, por su misma naturaleza, un dinamismo crítico de la situación *dada*, la vocación cristiana fecunda esa dinámica penetrándola con la dimensión nueva de las exigencias evangélicas. El texto siguiente es bien significativo a este propósito: “un hombre sabedor de que el mundo —y no sólo el templo— es el lugar de su encuen-

(4) El contexto inmediato es interesante por su lenguaje gráfico y directo: “dejaos, pues, de sueños, de falsos idealismos, de fantasías, de eso que suelo llamar *mística ojalatera* —ojalá no me hubiera casado, ojalá no tuviera esta profesión, ojalá tuviera más salud, ojalá fuera joven, ojalá fuera viejo...—, y ateneos, en cambio, sobriamente, a la realidad más material e inmediata, que es donde está el Señor” (pg. 177).

tro con Cristo, ama ese mundo, procura adquirir una buena preparación intelectual y profesional, va formando —con plena libertad— sus propios criterios sobre los problemas del medio en que se desenvuelve; y toma, en consecuencia, sus propias decisiones que, por ser decisiones de un cristiano, proceden además de una reflexión personal, que intenta humildemente captar la voluntad de Dios en esos detalles pequeños y grandes de la vida” (pg. 177).

La existencia cristiana secular, pues, no consiste —esto es obvio— en una estática instalación dentro de un cuadro de estructuras convencionales, sino en una inserción vital que, a partir de sus propios imperativos, tiende a inquietar, a movilizar el entorno, dándole un sentido *nuevo*: la fuerza expansiva del evangelio y de la gracia cristiana no es “pacificadora” ni deja intocado el marco en que actúa.

Sin alejarse del mundo y sin dedicarse a actividades “eclesiásticas” (cfr. pg. 90), el cristiano hace presente a Cristo y a su Iglesia, cuando su comportamiento mundanal es traducción coherente de su fe. Es el ejercicio *cristiano* de la “vocación humana”, el lugar donde Cristo y su Iglesia acontecen —o se manifiestan— *no sacramentalmente*.

Por eso, aunque es legítimo —y laudable— vivir la condición cristiana desde el abandono del mundo, sin embargo “querer hacer de este abandono del mundo la esencia o la culminación del cristianismo es claramente una enormidad” (pg. 99) (5). No es lícito olvidar que la con-vocación que Dios hace a los hombres para integrarlos en su *ecclesia* se refracta multiformemente: Dios ha promovido una única misión salvífica a través de diversas vocaciones o ministerios.

(5) No es posible, en estas notas, desarrollar la mente del autor sobre el testimonio del *status* religioso. Al testimonio escatológico de los religiosos se dedican en el libro sinceros elogios (pgs. 69, 179, etc.). No obstante, la intención de Escrivá de Balaguer es iluminar los valores de la existencia cristiana secular, durante tanto tiempo oscurecida. En ocasiones, esa clarificación se hace contrastando el testimonio secular con el *martyrion* de los religiosos. Así, en la cita textual que dio lugar a esta nota y en otros lugares. La línea de pensamiento es la siguiente: el testimonio cristiano *normal* o *común* —con todas sus consecuencias, aún las más exigentes— tiene lugar en el marco de la vida ordinaria. Si el *martyrion* de sangre es excepcional, también lo es el *martyrion* de la existencia religiosa. Su carácter excepcional no constituye al testimonio religioso en la forma únicamente paradigmática de la existencia cristiana: si ella es paradigmática de los aspectos cristianos escatológicos, la existencia cristiana secular muestra paradigmáticamente el amor con que Dios amó al mundo hasta entregarle a su Hijo Unigénito (cfr. Io 3,16). (Un planteamiento similar del tema puede verse en la Const. Past. *Gaudium et Spes* del Conc. Vat. II: “Diversa autem sunt Spiritus dona: dum alios vocat ut caelestis habitacionis desiderio manifestum testimonium reddant illudque in humana familia vividum conservent, alios vocat ut terreno hominum servitio se dedicent, hoc suo ministerio materiam regni caelestis parantes” (n. 38, b). Desde este punto de partida se explica la insistencia con que Escrivá de Balaguer subraya que los “consejos” del Evangelio no son de suyo reductibles a la tríada esquemática de la pobreza, castidad y obediencia (objeto de los tres votos clásicos de la vida religiosa) así como su esfuerzo por poner de relieve —en confrontación (no dialéctica) con los votos, promesas y consagraciones del *status* religioso— el alcance de la consagración bautismal (cfr. pgs. 38, 41 y 46).

Conectando con las premisas enunciadas al principio, puede decirse que *la Iglesia no se identifica con sus elementos jerárquicos —que se actúan sacramentalmente— porque la vitalidad salvífica de la Iglesia opera también bajo formas no sacras, a través de los creyentes comprometidos en las tareas del mundo.*

### III

Podemos ahora afirmar, como consecuencia de las ideas ya expuestas, que el mundo se ofrece a la Iglesia no sólo como el destinatario de su misión salvadora sino también como materia para el cumplimiento de esa misma misión. De otra manera, en las situaciones mundanales, cristianamente asumidas, trabaja el Espíritu de Cristo como en campo propio. Desde este ángulo, se comprende la inquietud con que Escrivá de Balaguer se empeña en atajar un riesgo: el de que los cristianos seculares puedan pensar que una colaboración en la misión de la Iglesia supone insertarse en realizaciones que, de un modo o de otro, discurren al margen del acontecer terrestre. Más adelante, trataremos con mayor detalle este aspecto de la cuestión, al ocuparnos del pensamiento de Escrivá de Balaguer acerca de la participación del laicado en el apostolado jerárquico. Pero ya es posible, en este momento, hacer algunas aclaraciones. Utiliza con frecuencia el autor una gráfica fórmula: "la locura de cambiar de sitio" (5). ¿Qué contenido encierra esta expresión? A mi juicio, quiere indicarse con ella el sinsentido de imaginar que la eficacia cristiana y eclesial sólo puede alcanzarse *fuera de* la situación providencial que tiene el creyente en el mundo o bien *dentro de* esa situación pero *instrumentalizando* su naturaleza y alcance originales. Esta "locura" estaría subyacente en aquellas concepciones del apostolado secular que lo configurasen o como una penetración en el mundo (se supone: *desde la Iglesia extraña al mundo*) o como una adaptación al mundo.

En los dos casos, ocurre una incompreensión del sentido cristiano y eclesial que puede tener la existencia en el mundo. Una penetración en el mundo sólo es posible si, al menos psicológicamente, se está fuera de él: parece entonces que no se entiende cómo en la situación mundanal pueda darse una auténtica *epifanía* de la fe y la vitalidad cristianas. El creyente secular posee la ciudadanía de este mundo por derecho propio. No tiene, pues, que *penetrar* donde *ya está*. Para que la Iglesia esté ahí, es suficiente que él lo esté *íntegramente*: actualizando todas las dimensiones de su condición humana y teologal. La actitud contraria produce la

(6) Vid. *Camino*, n. 837: "...sin la locura de cambiar de sitio, desde el lugar que en la vida te corresponde... ¡a cuántos darás luz y energía!..." (ed. cit. pg. 265). Cfr. también n. 832 (p. 263). La idea conecta en el autor con la meditación de la exhortación paulina: "Hermanos, permanezca cada cual ante Dios en la condición en que fue llamado" (1 Cor 7, 24).

impresión de que sólo comprende que el testimonio apostólico de la fe en medio del mundo advenga por la vía sacral de una participación (entiéndase como se entienda) del santo ministerio. "Espero —escribe Escrivá de Balaguer— que llegue un momento en que la frase *los católicos penetran en los ambientes sociales* se deje de decir, y de que todos se den cuenta de que es una expresión clerical" (pg. 99). De modo análogo, pensar el apostolado secular como una adaptación al mundo implica también admitir de algún modo que existe un diafragma entre el "mundo" tangencial de los cristianos y el mundo consistente de la sociedad humana. En consecuencia, se trataría de yuxtaponer una especie de "segunda intención" a la propia situación mundanal (cfr. pg. 99) o de inyectarle alcance apostólico a través de una instrumentalización táctica que desvirtuaría la consistencia de la realidad. Un creyente que despliega su existencia en el mundo no ha de *adaptarse* al mundo o a la sociedad moderna para darles un sentido cristiano: "nadie se adapta a lo que tiene como propio; en lo que se tiene como propio *se está*" (pg. 94).

En contraste con estas posiciones, nos encontramos con la visión que reconoce las situaciones mundanales como lugar especialmente (aunque no exclusivamente) propio de la acción cristiana y eclesial de los creyentes que testimonian a Cristo en el mundo a partir de su condición radical de bautizados. Sobre los cristianos directamente comprometidos en la estructuración de la historia humana —y, en primera instancia, sobre ellos de modo específico— gravita la misión eclesial de confrontar la configuración de los órdenes terrestres con las exigencias del mensaje salvador de Cristo.

La competencia de someter a crisis y de conformar el mundo bajo las luces del Evangelio supone en los cristianos laicos, en línea de principio, la posibilidad de una real autodeterminación para adoptar opciones libres sobre la base imperativa de su conciencia abierta a la respuesta de una fe personal. Es decir, a la específica responsabilidad cristiana que los laicos tienen ante el mundo le corresponde un ámbito de autonomía (digamos, jurisdiccional) en el que ellos *crean* "las decisiones concretas que hayan de tomar en su vida social, familiar, política, cultural, etc." (pg. 27). Esto es así, sobre todo, porque la palabra de Cristo —que es juzgadora del pecado del mundo— no se dirige inmediatamente a la ordenación técnica del dinamismo temporal.

En los estratos profundos de la conciencia de los cristianos, la libertad humana se siente interpelada por los imperativos del *sen-sus Christi*, y de ese *vis-à-vis* toma su origen la voz que arguye al mundo de su injusticia (cfr. Io 6, 8-11). Las virtualidades de la unción bautismal capacitan a todo cristiano para penetrar personalmente las exigencias individuales y sociales del Evangelio: todo creyente tiene "luces propias que recibe de Dios... para llevar adelante la misión específica que, como hombre y como cristiano, ha recib-

do" (pgs. 89-90). Esa captación de la palabra de Cristo que conduce al juicio del mundo no se expresa necesariamente a través de una voz uniforme, incluso ante una idéntica situación conflictiva o problemática. La voz de Cristo, auscultada por la conciencia de los creyentes, llega al mundo en el pluralismo concordado de sus armónicos múltiples. En "el principio de la responsabilidad personal [que, por personal, presenta rasgos originales y diferencia-dos]... se basa toda la moral cristiana" (pg. 72). No es lícito minimizar la profunda realidad de que "cada hombre debe libremente responder a Dios" de acuerdo con su conciencia cristianamente iluminada (cfr. pg. 89). Con esto se quiere afirmar que la ilustración teologal —en su sentido más amplio, pero no, por ello, menos real— no es un privilegio jerárquico que llegue exclusivamente a los demás creyentes en Cristo a través de sus Pastores. La Buena Nueva de Cristo, proyectada para iluminar el mundo, no se abre camino únicamente a través de la mediación del sacerdocio profético ministerial. Aquí radica la razón que con mayor firmeza legitima la libertad cristiana de acción en las estructuras del mundo.

Los cristianos, en los juicios de su conciencia, pueden llegar a conclusiones ambiguas que comprometan la lucidez evangélica o decidir en sentido contrario a los criterios del Evangelio o mostrar falta de arrojo para adoptar las actitudes coherentes que exige una circunstancia histórica determinada. Esas situaciones reclaman la palabra magisterial del ministerio sagrado. Ese ministerio no puede ser limitado en su ejercicio profético, pues, por medio de él, Cristo *juza con autoridad* la injusticia, el error —las tinieblas— del mundo.

El autor escribe: "el sacerdote debe predicar —porque es parte esencial de su *munus docendi*— cuáles son las virtudes cristianas —todas—, y qué exigencias y manifestaciones concretas han de tener esas virtudes en las diversas circunstancias de la vida de los hombres a los que él dirige su ministerio. Como debe también enseñar a respetar y estimar la dignidad y libertad con que Dios ha creado la persona humana, y la peculiar dignidad sobrenatural que el cristiano recibe con el bautismo" (pgs. 20-21).

Ahora bien, en la misma medida en que el laicado toma mayor conciencia y se responsabiliza con seriedad de su misión cristiana y eclesial, el ministerio sacerdotal actuará a su vez con sobriedad y reserva mayores. No sólo deberá comportarse así para no obstaculizar las formas plurales en que puedan manifestarse las conciencias cristianas. No es el respeto a este pluralismo en el orden de las opciones el factor más decisivo de esa sobria prudencia sino, en su sentido más ontológico y teológico, el "respeto a la legítima libertad de las conciencias" (pg. 89), el cual, en el caso que analizamos, exige que se posibilite la autorrealización de una misión propia. Sería deformada la conciencia cristiana de los creyentes seculares si, de modo habitual, se le eximiese de *crear* su respuesta original a las coyunturas problemáticas y de decidirse libremente ante las encrucijadas que comporta una configuración del mundo

inspirada en el Evangelio. Aunque, por otra parte, la afirmación de esa autonomía personal en los ámbitos terrenos, supone la gravísima responsabilidad eclesial de despertar en los cristianos tal sensibilidad y criterio teológicos y éticos que, en efecto, sus decisiones libres puedan estar verdaderamente informadas por la *crisis* a que el Evangelio somete las situaciones mundanas.

La expresión siguiente de Escrivá de Balaguer, cuyo sentido no deja lugar a dudas, sirve bien para resumir el tratamiento de esta temática: "quien piense que, para que la voz de Cristo se haga oír en el mundo de hoy, es necesario que el clero hable o se haga siempre presente, no ha entendido bien aún la dignidad de la vocación divina de todos y de cada uno de los fieles cristianos" (pg. 90) (7). Este párrafo manifiesta el empeño de reivindicar *la auténtica misión eclesial de los laicos en la Iglesia, en la que todos los miembros —y no sólo los ministros jerárquicos— tienen una función activa.*

#### IV

Se puede cuestionar ahora —siguiendo la mente del autor— en qué sentido es afectado el mundo por el dinamismo eclesial que los cristianos deben tratar de imprimirle o, con otra formulación, qué consecuencias sociales y sociológicas se siguen del testimonio secular cristiano. De los textos mismos de Escrivá de Balaguer puede extraerse una idea que, con mayor o menor rigor, cabría enunciar así: la actividad humana temporal, fecundada por la vitalidad del carácter bautismal, tiende a *exaltar* a Cristo en las realidades del mundo. Según sus propias manifestaciones, el autor se mueve, desde los comienzos de su acción pastoral, a partir de una intuición motivada por la meditación de unas palabras del evangelio según San Juan: "cuando yo sea levantado de la tierra, atraeré a todos (o a todas las cosas) hacia mí" (8). En las *Conversaciones* que comento se lee: "Desde hace muchísimos años, desde la misma fecha fundacional del

(7) Este criterio, se expresa tajantemente en *Gaudium et Spes*: "Ad ipsorum (laicorum) conscientiam iam apte formatam spectat, ut lex divina in civitatis terrenae vita inscribatur. A sacerdotibus vero laici lucem ac vim spiritualem expectent. Neque tamen ipsi censeant pastores suos semper adeo peritos esse ut, in omni quaestione exurgente, etiam gravi, solutionem concretam in promptu habere queant, aut illos ad hoc missos esse: ipsi potius, sapientia christiana illustrati et ad doctrinam Magisterii observanter attendentes, partes suas proprias assumant" (n. 43, b). Por otra parte, Escrivá de Balaguer, tratando de la obligación sacerdotal de denunciar la falta de sentido cristiano en las estructuras humanas (injusticia, cohibición de las libertades, etc.), afirma: "ningún sacerdote que cumpla este deber ministerial suyo podrá nunca ser acusado —si no es por ignorancia o por mala fe— de *meterse en política*. Ni siquiera se podría decir que, desarrollando estas enseñanzas, interfiera en la específica tarea apostólica, que corresponde a los laicos, de ordenar cristianamente las estructuras y quehaceres temporales" (pg. 21).

(8) Como se sabe, el texto griego presenta en este versículo dos lecturas distintas: *pántas y pánta*. La versión vulgata sigue la segunda variante y traduce *omnia*.

Opus Dei, he meditado y he hecho meditar unas palabras de Cristo que recoge San Juan: *Et ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum* (Ioh 12,32). Cristo, muriendo en la Cruz, atrae a sí la Creación entera y, en su nombre, los cristianos, trabajando en medio del mundo, han de reconciliar todas las cosas con Dios, colocando a Cristo en la cumbre de todas las actividades humanas" (pg. 88).

Para despejar una posible ambigüedad, comencemos por plantear una pregunta: ¿qué contenido encierra esa "exaltación" de Cristo "en la cumbre de todas las actividades humanas"? A primera vista, esa "exaltación" podría sugerir a algunos una realidad similar a la que se designaba bajo el título *reinado social* en la teología, la espiritualidad y la praxis apostólica durante casi toda la primera mitad de este siglo.

El *reinado social de Cristo* se presentó habitualmente, en las categorías y lenguaje *ad usum*, como un ideal de formas triunfantes, propias de una *theologia gloriae*, que, sobre la base de un *institutionalismo católico*, renovaría los viejos y añorados esquemas de la *cristiandad*.

Una lectura en profundidad de los textos de Escrivá de Balaguer conduce pronto a una perspectiva bien distinta. Ese diverso horizonte ya se entrevé a partir del mismo pasaje bíblico que se evoca, en el cual el Señorío de Cristo sobre la humanidad entera (o sobre la totalidad cósmica) —esto es, su *exaltatio* como Kyrios que envía a su Espíritu para fecundar el mundo hasta su retorno— está íntimamente conexo con la opaca y escandalosa *exaltatio* de la muerte de Cruz.

Es fácil detectar que, cuando el autor habla de "colocar a Cristo en la cumbre de todas las actividades humanas", su mente está bien lejos de concebir que el Reino de Cristo haya de realizarse en la sociedad temporal por los caminos de una *cristo-cracia*.

Por el contrario —como veremos— lo que se implica en sus categorías teológicas es que el Señorío de Cristo en los órdenes del mundo no se ejerce por la anticipación del triunfo glorioso y público que corresponde a su venida parusiaca sino a través de la fecundidad espiritual que irradia la Cruz pascual: se trata del brote expansivo del grano de trigo que se oculta en la tierra y muere, para dar lugar al milagro de la vida (cfr. Io 12,34). Nada más ajeno a la nostalgia (o a la utopía) de un espectacular régimen de *cristiandad*. Nos movemos más bien en el ámbito de una *theologia crucis*.

Una clara comprobación de lo que se acaba de escribir puede encontrarse, en primer término, en la crítica del autor frente a la realidad compleja que él gráficamente designa con la terminología —tan frecuente en sus escritos— de "catolicismo oficial". Si analizamos esta expresión, parece en principio aludir a una situación sociológica en la que la dimensión sagrada de la misión de la Iglesia interfiere en el ámbito temporal, desvirtuándose a sí

misma y desnaturalizando la estructuración propia del mundo. Escrivá de Balaguer hace una grave denuncia de esas situaciones, bien porque descubre tras ellas posibles *ideologías*, bien porque las entiende como oportunismos tácticos.

El "catolicismo oficial" es, en efecto, para el autor una forma de ideología religiosa —"mentalidad de partido único" (pg. 78)— que pretende imponer una uniformidad a los cristianos en su actuación secular y defender unos determinados intereses (sacropolíticos) (cfr. pg. 89). Es la arrogante convicción de poseer "las soluciones católicas" (las soluciones únicas) para resolver los problemas terrenos (susceptibles, por naturaleza, de solventarse pluralmente) (cfr. pg. 178). Es la actitud de descenso "del templo al mundo para representar a la Iglesia" (pgs. 177-178). El vicio larvado de esa ideología sería admitir —de un modo u otro— que el Reino de Dios puede ser encarnado decisivamente en la historia humana en el marco de unas formas precisas, definidas y aun, de alguna manera, definitivas. Sus consecuencias no sólo conllevarían la cohibición de la libertad del cristiano en la *polis* sino, sobre todo, comprometerían la trascendencia del Reino (9).

Dejando aparte ya el riesgo *ideológico* —el más profundamente serio— del "catolicismo oficial", el autor muestra sin reservas su repugnancia ante las motivaciones tácticas con las que tal vez se quisieran justificar esas posiciones.

Quien "hace de llamarse católico una profesión" (pg. 72), pretendiendo que se conceda validez mundanal a su título de cristiano, *usa en vano de ese nombre* (en el sentido teológico de la fórmula). La *profesionalización* —no, la profesión— del cristianismo en la sociedad terrena "hace violencia a la naturaleza de las cosas" (pg. 178). Tanto en el orden religioso como en el orden profano. En un orden práctico, además, la realización de un "catolicismo oficial" supone —bajo modalidades distintas— vinculaciones *de iure* o *de facto* con los portadores del ministerio jerárquico, cuya misión sacra corre entonces el grave peligro de ser atrapada en la red tupida de la dinámica del mundo. Este conjunto de complicadas interrelaciones es difícil que no acabe subvirtiendo valores cristianos fundamentales. El autor, defiende, por eso, la genuinidad cristiana de un "anticlericalismo bueno" (pg. 72); teme que el "catolicismo oficial" corrompa la secularidad de los laicos, aislándolos "del mundo en que viven, para convertirlos en portavoces de deci-

(9) "Uno de los mayores peligros —dice Escrivá de Balaguer— que amenazan hoy a la Iglesia podría ser precisamente el de no reconocer esas exigencias divinas de la libertad cristiana, y, dejándose llevar por falsas razones de eficacia, pretender imponer una uniformidad a los cristianos. En la raíz de esas actitudes hay algo no sólo legítimo, sino encomiable: el deseo de que la Iglesia dé un testimonio tal, que conmueva al mundo moderno. Mucho me temo, sin embargo, que el camino sea equivocado y que lleve, por una parte, a comprometer a la Jerarquía en cuestiones temporales, cayendo en un clericalismo diverso pero tan nefando como el de los siglos pasados; y, por otra, a aislar a los laicos, a los cristianos corrientes, del mundo en que viven, para convertirlos en portavoces de decisiones o ideas concebidas fuera de ese mundo" (pg. 89).

siones o ideas concebidas fuera de ese mundo" (pg. 89) y afirma rotundamente: "que el católico lleve a Cristo no en el nombre sino en la conducta, dando testimonio real de vida cristiana" (pg. 72). La raíz más honda de esta posición recelosa que el autor adopta se ha indicado ya anteriormente: para él, el testimonio cristiano de una existencia secular no tiene, por su naturaleza, manifestaciones sacramentales; no es, de suyo, *representativo* de Cristo, Señor de la Iglesia. Al referirse, por tanto, el autor a una "exaltación de Cristo en las actividades humanas" es patente que no propone la toma de posesión, en nombre de Cristo, de un territorio que es, por voluntad de Dios, autónomo en relación con el ámbito sagrado y que, por ello mismo, tiene sus propias reglas de juego y sus específicos ordenamientos y leyes.

Habría que poner en conexión con esta temática las reflexiones del autor sobre el texto de Juan (7, 10): "(Cristo) subió (a la fiesta) no manifestamente sino *quasi in occulto*" (10). Partiendo de una exégesis espiritual de estas palabras, toma ocasión para contemplar el sentido que ha de orientar la acción del cristiano en el mundo: no actúa oficialmente en nombre de Cristo, sino, en cuanto cristiano, anónimamente. Su título de intervención es el *nombre propio* con que su persona es reconocida en la sociedad humana. La cualidad cristiana de su actividad procede de la autenticidad operativa de su condición ontológica de *hombre-cristiano* que opera con la invisible energía de la levadura, bajo los impulsos del Espíritu del Señor (dificiles de ser experimentados sociológicamente) y difundiendo en su entorno la grata y atractiva fragancia que se desprende de la unción (*chrisma*) invisible de su bautismo *in Christo* (*bonus odor Christi*: 2 Cor 2, 15).

La actividad secular cristiana es "eclesial", pero no "eclesiástica". Es muy sintomático el uso diferenciado que hace el autor de estos dos adjetivos. El califica de *eclesiástico* al ejercicio del ministerio jerárquico en sus diversas funciones (11). También considera acción *eclesiástica* el apostolado de los laicos —cuya legitimidad, como es lógico, no cuestiona— cuando se entiende como participación en el apostolado jerárquico (por la recepción de un *mandatum hierarchiae* o de una *missio canonica*) (12). El término *eclesial* es usado para calificar la actividad secular del cristiano que, en todas las dimensiones de su existencia, actualiza los criterios evangélicos y las energías de la vida teologal: esta es la "peculiar tarea eclesial —no *eclesiástica* u *oficial*— propia del laico" (pg. 40).

(10) Cfr. *Camino*, n. 843 (ed. cit., pg. 265). Vid. también nn. 840-842 (ibid.).

(11) "...para seguir a Cristo no es indispensable abandonar el mundo o alejarse de él, ni tampoco hace falta dedicarse a una actividad *eclesiástica*" (pg. 90).

(12) "Hay que rechazar el prejuicio de que los fieles corrientes no pueden hacer más que limitarse a ayudar al clero, en *apostolados eclesiásticos*. El apostolado de los seglares no tiene por qué ser siempre una participación en el apostolado jerárquico" (pg. 40) Cfr. también pgs. 63 y 92.

No resulta ya difícil deducir que la *exaltatio Christi* contemplada por el autor es algo muy lejano del ideal de sociedad cristianizada sobre la base del llamado *institucionalismo confesional*. Escrivá de Balaguer suele ilustrar el dinamismo cristiano secular diciendo que actúa "como una inyección intravenosa en el torrente circulatorio de la sociedad". No ve él como finalidad de la Iglesia configurar "eclesiásticamente" *estructuras humanas* o, por decirlo así, contruir un *mundo cualificado* dentro del mundo. Las instituciones confesionales tienen, sin duda, su razón de ser, pero Escrivá de Balaguer estima "más necesaria y universal" la modalidad secular del testimonio cristiano, radicado, en último análisis, en "la espontaneidad apostólica de la persona" y en "su libre y responsable iniciativa guiada por la acción del Espíritu" (pg. 36-37). El autor —nítidamente— concede primacía al hombre cristiano sobre la estructura. Es la irradiación de la vida carismática en la actividad humana la que *cristianiza desde dentro* al mundo, la que plasma en él espacios espirituales. No corresponde de la importancia primaria y fundamental "a las estructuras organizativas, mandatos, tácticas y planes impuestos desde el vértice" (pg. 37), sino "a las personas, a la acción del Espíritu en las almas, al respeto de la dignidad y de la libertad que provienen de la filiación divina del cristiano" (pg. 42) (13). En esa línea, aunque concede su razón de ser a las opiniones contrarias, confiesa sin ambages que no simpatiza con las expresiones *escuela católica, colegios de la Iglesia* etc. (Partiendo de estas explícitas ejemplificaciones, puede deducirse cuál es su mente respecto a los partidos políticos *católicos* e instituciones semejantes). "Prefiero —dice— que las realidades se distingan por sus frutos, no por sus nombres" (p. 119). En el nivel ya alcanzado por la presente nota es manifiesto que esa preferencia no es, en el pensamiento del autor, una opción superficial. Es, por el contrario, algo congruente con las líneas de fuerza de sus categorías eclesiológicas.

Si la Iglesia no se identifica con los ministerios jerárquicos, éstos no han de estar necesariamente presentes y actuantes allí donde —actualizando las energías carismáticas del Espíritu— acontece la Iglesia. Los creyentes, integrados en el mundo por su "vocación humana", realizan la misión de la Iglesia al realizar cristianamente sus tareas mundanales. Más: es en la realidad de

(13) Tratando de los posibles modos prácticos de encauzar la opinión pública en el seno de la Iglesia, manifiesta un criterio que expresa bien estas ideas: "En cuanto a las formas de expresión de esa opinión pública, no considero que sea un problema de órganos o de instituciones... Las posibilidades y las modalidades legítimas en que esa opinión de los fieles puede manifestarse son muy variadas, y no parece que puedan ni deban *encorsetarse*, creando un nuevo ente o institución. Menos aún si se tratase de una institución que corriese el peligro —tan fácil— de llegar a ser monopolizada o instrumentalizada de hecho por un grupo o grupito de católicos *oficiales*, cualquiera que fuese la tendencia u orientación en que esa minoría se inspirase. Eso pondría en peligro el mismo prestigio de la Jerarquía y sonaría a burla para los demás miembros del Pueblo de Dios" (pg. 17-18).

esa existencia cristiana secular donde principalmente tiene lugar la interrelación dialogal de la Iglesia y la historia humana. La pieza clave de ese diálogo reside en la autodeterminación con que los cristianos comprometidos en la sociedad humana, sin condicionamientos heterónomos, buscan las fórmulas —muchas veces inéditas— que den respuesta tanto a las exigencias del Evangelio como a los imperativos del mundo. He aquí un terreno en que la posición del autor es, en absoluto, neta: frente a la “concepción monolítica e institucionalista del apostolado de los laicos” argumenta en favor de la “legítima capacidad de iniciativa” (p. 42) que aquéllos poseen para actualizar su misión eclesial (14). Constituiría un encadenamiento para el Espíritu y una depauperación para la Iglesia concebir únicamente el “apostolado de los laicos como una labor pastoral *organizada de arriba abajo*” (pg. 40).

Pero la presentación del pensamiento del autor sería incompleta si no se hiciese notar el lugar fundamental e ineludible que, en su concepción eclesiológica, ocupa el sacerdocio ministerial. Según la voluntad del Señor, sin el ministerio eclesiástico, sería impensable cualquier dinamismo apostólico en el laicado. Al comienzo de esta nota, se citaban las palabras tajantes y profundas de Escrivá de Balaguer: “sin unión con el cuerpo episcopal y con su cabeza, el Romano Pontífice, no puede haber, para un católico, unión con Cristo” (pg. 88). La reivindicación de la “autonomía apostólica” de los laicos no se presenta en *Conversaciones* como elemento de tensión dialéctica frente al ministerio jerárquico sino en términos de *comunión* (cfr. pg. 41). No podría ser de otro modo: no sólo porque la actividad apostólica secular deba complementar corresponsablemente y armonizarse con la acción de los que son Pastores en la Iglesia, sino por una razón de vida o muerte: porque es inconcebible una vitalidad cristiana que no sea radicalmente engendrada y sostenida siempre por la función materna del ministerio sacerdotal. La ruptura (o las fisuras) en la relación con las fuentes vitales extinguiría (o extenuaría) la posibilidad de realizar la específica actividad laical en la misión de la Iglesia.

Al tratar de esa imprescindible función del sacerdocio ministerial, Escrivá de Balaguer subraya reciamente su carácter de servicio a la comunidad de creyentes. Tal vez insiste particularmente en ese aspecto, temeroso de que interferencias *clericales*, no respetuosas con

(14) Esa capacidad de iniciativa puede llevarse a cabo en formas de acción individual o en formas asociadas: en todo caso, se trata de iniciativas libres de los laicos en cuanto tales. Las formas asociadas son la expresión del dinamismo carismático de los laicos que les conduce a integrar sus posibilidades apostólicas en una acción común, a partir de una sintonización de afinidades espirituales y sobre la base de una *comunión con* (no, de una participación en el ministerio de) la jerarquía. Una formulación jurídica de esta realidad se puede ver en el Decreto *Apostolicam actuositatem* del Vat. II: “debita cum auctoritate ecclesiastica relatione servata, ius est laicis consociationes conde-re et moderari conditisque nomen dare” (n. 19, d). Cfr. *Conversaciones*, pg. 23. Sobre el *ius associationis in Ecclesia*, vid. A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia* (Pamplona 1969), principalmente pgs. 129-150.

las "exigencias divinas de la libertad cristiana" (pg. 89), desvirtúan la esencia del ministerio. Sus ideas giran en torno a la meditación de estos lugares evangélicos: *illum oportet crescere, me autem minui* (Io 3,30) y *non veni ministrari sed ministrare* (Mt 20,28). Y el criterio normativo básico que de esa meditación se deduce es el siguiente: el ministro de Cristo, en su servicio, "debe ocultarse y desaparecer".

Veamos un ejemplo en la aplicación de ese criterio. Considérese la traducción que hace el autor del *ius invigilandi* (15) que, en categorías jurídicas, es, por parte de la jerarquía, el derecho correlativo al derecho de "autonomía apostólica" de los laicos. Ese derecho es, en su versión teológica, el servicio pastoral que el ministerio presta a los creyentes a fin de que su dinamismo apostólico no se agoste por desconexión con la *communio fidei et caritatis*. Pero, para el autor supone algo más: es la activación de la sensibilidad pastoral para "descubrir en medio del Pueblo de Dios el carisma de la santidad y del apostolado, en las infinitas y diversísimas formas en la que Dios lo concede... (es) el amor a la legítima libertad de los hijos de Dios que encuentran a Cristo y son hechos portadores de Cristo, recorriendo caminos entre sí muy diversos, pero todos igualmente divinos" (pg. 88-89). Su idea sobre el modo de ejercitar prácticamente el ministerio (el servicio sacerdotal) queda bien clarificada cuando expresa esta opinión: "Me parece que a los sacerdotes se nos pide la *humildad de aprender a no estar de moda*, de ser realmente siervos de los siervos de Dios... para que los cristianos corrientes, los laicos, hagan presente, en todos los ambientes de la sociedad, a Cristo" (pg. 89).

## V

Para concluir, desearía trazar algunas anotaciones sobre la significación que una *nueva visión* de la Iglesia pueda tener para el autor dentro de una perspectiva que contemple el desarrollo histórico del Pueblo de Dios. A lo largo de las páginas anteriores, habrá podido apreciarse que el pensamiento de Escrivá de Balaguer quiere moverse en un horizonte de *especificidades cristianas*, en un intento de recuperar el mensaje evangélico en sus formas más originales y, por tanto, desnudándolo de las super-estructuras o *ideologizaciones* de que haya podido ser afectado en la larga trayectoria de muchos siglos. Esta intencionalidad puede verificarse, en los textos del autor, de modo más explícito.

Los intereses que centran su atención se relacionan aquí y allá con el "ideal del evangelio" (pg. 51), con "el espíritu genuino del Evangelio" (pg. 64). La *nueva visión* —la renovación prác-

(15) "Hierarchiae est laicorum apostolatatum fovere... atque, ut doctrina et ordo serventur, *invigilare*": Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 24 a). Cfr. A. DEL PORTILLO, O. C. pgs. 143-144.

tica de la Iglesia— supone, como presupuesto fontal, una reconfirmación del Evangelio: “el *aggiornamento*“ de la Iglesia —ahora, como en cualquier otra época— es fundamentalmente eso: una reafirmación gozosa de la fidelidad del Pueblo de Dios a la misión recibida, al Evangelio” (pg. 16). La renovación es repristinación de la existencia cristiana y eclesial, *retorno a las fuentes*.

Esta misma idea puede sorprenderse en el recurso frecuente que el autor hace a la situación paradigmática de “los primeros cristianos”. Para Escrivá de Balaguer, “los primeros cristianos” parecen constituir una categoría teológica normativa. En el libro que comentamos y en otros escritos suyos ocupa esta categoría un lugar privilegiado (16). Limitándonos al texto de *Conversaciones*, leemos: “(los primeros cristianos) vivían a fondo su vocación cristiana; buscaban seriamente la perfección a la que estaban llamados por el hecho, sencillo y sublime, del Bautismo” (pgs. 46-47); y también: “es necesario actualizar esa fraternidad que tan hondamente vivían los primeros cristianos” (pg. 91).

A nuestro juicio, no se trata aquí de presentar los primitivos tiempos cristianos como una *aetas aurea*, nimbada de virtudes sin quiebra alguna, como pudo ocurrir con las evocaciones nostálgicas e idealistas que hizo de ellos el romanticismo. Pienso que Escrivá de Balaguer acude al paradigma de “los primeros cristianos” con la decisión realista de buscar la *norma non normata*, el módulo siempre preciso, en los trances hitóricos de renovación, para una comprensión en profundidad del cristianismo. “El camino progresivo del Pueblo de Dios” (pg. 16) se regula redimensionándose a partir de la norma evangélica de la cristiandad primigenia.

Con esto quiere señalarse que, según la mente del autor, la renovación de la Iglesia parece que ha de intentarse por la adecuación realista del momento presente a la *norma non normata*, lo cual implica que un cambio de situación (bien por regresión, bien por progresión histórica) no es, por sí sólo, renovador. El simple *factum* de un cambio no constituye, por su mera facticidad, un *aggiornamento*: “...sería por lo menos superficial pensar que el *aggiornamento* consista primariamente en *cambiar*, o que todo cambio *aggiorna*” (pg. 16). El retorno a las fuentes no ha de imaginarse como la posibilitación de un retroceso en el tiempo que renegase de la historia intermedia: “todo lo que se desarrolla en la historia” debe crecer normalmente“ de manera gradual y progresiva, como crece un organismo vivo” (pg. 48). La renovación —a través de un proceso repristinador— induce lógicamente mutaciones y cambios, pero estos cambios no pueden realizarse por la idealista re-negación de una historia que, puesto que existió, no puede negarse sin más.

(16) Algunos aspectos del tema en *Camino*: los cristianos deben “conocer e imitar la vida de los discípulos de Jesús, que trataron a Pedro y a Pablo y a Juan” (n. 925; ed. cit., pg. 290), beber “en la fuente clara de los “Hechos de los Apóstoles” (n. 570; pgs. 177-178), aprender de los primeros seguidores de Cristo el modo apostólico de transmitir el Evangelio a través de los valores humanos de la convivencia y la amistad (cfr. n. 971; pg. 305).

La purificación de la historia por repriminación supone, por el contrario, la realidad de esa misma historia: un intento de purificación que esquivase la asunción del período intermedio (en tanto que proceso real) conllevaría una depauperación vital, haría “retroceder en muchos siglos de historia el camino progresivo del Pueblo de Dios” (pg. 16).

Para el autor, los procesos eclesiales se despliegan en la historia como resultado de un organismo vivo (cfr. pg. 48), pero el desarrollo de esa vida no ha de entenderse como sometido a leyes deterministas (a una biología histórica): el organismo vivo de la Iglesia está animado por la libre acción del Espíritu del Señor y esta acción es siempre imprevisible. Tan sólo ella puede originar una auténtica *novedad* histórica. Con ocasión de juzgar la “orientación bipolar” de las posiciones progresistas e integristas, hace esta importante afirmación: “me parece que (esa división) obedece en el fondo al convencimiento de que el progreso doctrinal y vital del Pueblo de Dios sea resultado de una perpetua tensión dialéctica. Yo, en cambio, prefiero creer —con toda mi alma— en la acción del Espíritu Santo, que sopla donde quiere y a quien quiere” (pg. 43).

Esta visión de *fe realista* le lleva, en ocasiones, a una actitud críticamente reflexiva de la efectiva realidad. El Concilio Vaticano II, afirmará por ejemplo, ha supuesto en el desarrollo eclesiológico muy importantes “adquisiciones doctrinales”, pero quizá “pasará todavía bastante tiempo antes de que lleguen a encarnarse realmente en la vida *total* del Pueblo de Dios” (pg. 40.) Se refiere el autor a las *encarnaciones* de la auténtica espiritualidad laical, de la tarea eclesial propia del laico, de las relaciones jerarquía-laicado, de la ordenada opinión pública en la Iglesia, de la igualdad en cuanto a la dignidad del hombre y de la mujer en la comunidad de creyentes... La razón de esa presunta y temida demora es el real *décalage* entre la idea y su actualización vital. Algo que “hace cuarenta años escandalizaba a casi todos o a todos”, puede ser hoy adquisición casi común en el orden de la claridad teórica, pero el simple hecho de su captación intelectual no implica simultáneamente que el plano de la praxis se movilice, rompa su inercia y cuaje en una real renovación (cfr. *ibidem*).

Tras estas consideraciones, Escrivá de Balaguer plantea unas crudas cuestiones: después del Vaticano II —se pregunta— “¿cuántos han abandonado realmente su concepción única del apostolado de los laicos como una labor pastoral organizada de *arriba abajo*? ... cuántos que califican al laicado de *longa manus Ecclesiae*, no están confundiendo al mismo tiempo en su cabeza el concepto de Iglesia Pueblo de Dios con el concepto más limitado de Jerarquía? O bien ¿cuántos laicos entienden debidamente que, si no es en delicada comunión con la Jerarquía, no tienen derecho a reivindicar su legítimo ámbito de autonomía apostólica?” (pgs. 40-41).

El realismo teologal que muestra Escrivá de Balaguer en su mente sobre la renovación de la Iglesia podría resumir la general repugnancia a la *ideologización* que se desprende del conjunto de sus textos. Su actitud pastoral se niega a conformarse como una *theoria* interpretadora previa de la realidad. Lo primordial, para él, parece ser la *realidad realista* de la existencia, la asunción cristiana de la condición humana que se realiza históricamente con gestos decisivos o desde la vulgar cotidianeidad: "*mírad mis manos y mis pies, dijo Jesús resucitado: soy yo mismo, palpadme y ved que un espíritu no tiene carne y huesos como veis que yo tengo (Lc 24,39)*" (p. 177). La existencia cristiana, para actualizarse, reclama con necesidad unas categorías de pensamiento, un *minimum* de *logos*, pero, ante la *ideologización*, su típica dinámica es centrífuga.