

¿PODEMOS HABLAR DE LA «CONSECRATIO MUNDI?»

Joaquín G. CARRASCO, f. s. c.
Roma.

UNA EXPERIENCIA DE IGLESIA.

En el fondo lo que ha pretendido la Iglesia al convocar el Concilio Ecuménico, como su preocupación en cada actividad de Magisterio, es sorprender en su alma «el momento vital»¹. Intenta prender más allá del campo de lo problemático su con-

1. En esta actitud ha influido en gran manera en pensamiento filosófico contemporáneo que pone a la base de la comunicación, del encuentro (y esta es la finalidad de la Iglesia: comunicar y realizar ministerialmente el encuentro entre el hombre y Cristo), la conciencia de sí mismo. «Le langage, c'est l'être de l'homme porté à la conscience de soi...», GUSDORF, G., *La Parole*, Ed. P.U.F., Paris 1956, p. 9. Cf. Roger MEHL, *La rencontre d'Autrui, Remarques sur le problème de la communication*, Cahiers Théologiques, Delachaux et N., Paris 1955; Martin BUBER, *La vie en dialogue (Je et Tu...)*, Aubier, Eds. Montaigne, 1959; Id., *Le problème de l'homme*, Aubier, Paris 1962; NEDONCELLE, *La réciprocité des consciences*, Aubier, 1942. No olvidemos que la *Ecclesiam suam* anunciaba su contenido como: «Carta encíclica sobre los caminos que la Iglesia católica debe seguir en la actualidad para cumplir su misión». Pues bien, esta encíclica dedica una amplia sección a la presentación teológica de la conciencia que la Iglesia tiene de sí misma.

ciencia integral. Apartar del ruido de lo institucional y tratar de oír el Misterio de su propia existencia encarnada. Misterio que encierra en sí mismo las «pulsaciones actuales de civilización» (P. Ricoeur) en la comunidad humana, como instrumentos de mediación en la comprensión de las pulsaciones, también actuales, de cristificación y divinización que provienen de la presencia misteriosa de la vida de Cristo. Ambas pulsaciones juntas, son *indicio de vida* «en» la Iglesia y *sentido de existencia* «de» la Iglesia: su pueblo.

Por eso la Iglesia cree, que cuando enseña con magisterio auténtico, la autenticidad es fruto de la autoconciencia. La Iglesia quiere que cada una de sus enseñanzas sea un dejar sentir en voz alta lo que es Misterio cristiano en el corazón del obrar libre humano; incluso cuando este obrar libre es obrar personal, obrar técnico, amor familiar, y hasta gusto, gana... Un diálogo entre la inminencia del vivir y su sentido, su permanencia. Por eso para la Iglesia, hoy, en el seno de un mundo que si por alguna característica hay que definirlo es por su desbocada transformación, ha considerado «los signos de los tiempos»² como un lugar teológico en el que descubrirse a ella misma como institución de salvación de aquello que existe —lo que existe no puede hacerlo sino hoy—; y lugar teológico en que descubrir el sentido de las diferentes estructuras que han nacido en el seno de la sociedad humana.

La novedad en la visión se manifiesta incluso en la lengua. La *Ecclesiam suam* se redacta en italiano³, el esquema XIII

2. Empleada la expresión por Pío XII en el radiomensaje del 21 de abril de 1957, es Juan XXIII quien la hace definitivamente «oficial» en el lenguaje de la Iglesia, en la encíclica *Pacem in terris*, y en la Bula de convocación del concilio, *Humanae salutis*, del 25 de diciembre de 1961. «Qui dit signes des temps avoue qu'on a quelque chose à apprendre du temps lui-même»: Y. CONGAR, *Le concile au jour le jour. Troisième session*. Paris 1965, p. 84. Cf. también M.-D. CHENU, *Peuple de Dieu dans le monde*, capítulo sobre «les signes des temps», Col. Foi vivante, Eds. du Cerf, 1966, pp. 34-55. Recoge las ideas de la conferencia pronunciada en Roma durante el período conciliar y publicada en DO-C (Centro Holandés de Documentación conciliar), con el número 187.

3. Pablo VI redactó personalmente en italiano la carta, sin duda con la idea de que problemas tan nuevos sólo lenguas vivas podían expresarlos con claridad. Como muy bien dice J. M. S. de MUNIAIN: «Desengañémonos: La Historia del lenguaje fluye en el seno de la historia total de la humanidad, y el curso de esta historia es irreversible... El texto latino de la *Ecclesiam suam* es un cadáver aunque escultóricamente perfecto». *El diálogo según la mente*

tiene, antes de su votación, una redacción en las principales lenguas vernáculas del mundo para que los padres conciliares oigan exactamente lo que dice la Iglesia (misterio a través de los hoy instrumentos mundanos de su encarnación). Por eso mismo, los términos que utilice responden, ante todo, no a la consideración refleja de los problemas —no ha habido materialmente tiempo—, sino a la *intuición de la situación*, si no nueva, por lo menos característica de nuestra época.

El hombre es permanente en la Historia, sus fines trascendentes también permanecen. Cuando definimos una generación, la caracterizamos, no por la noción metafísica de hombre, ni por la noción de fin último, sino acudiendo a la transitoriedad del epifenómeno que por ser «exterioridad» de un ser-en-el-mundo, el hombre un ser-en-relación ⁴, la relatividad de la situación actual provocada incluso por la cadena histórica de los actos voluntarios, es categoría de existencia.

La relación entre el epifenómeno, la elección libre, la situación, la terminal del proceso histórico, nuestro hoy, y la ley natural, el «nuntium salutis», es y será siempre el campo de reflexión de la Iglesia orientadora del peregrinar humano para que éste se realice entre las bardas de la salvación en Cristo. En un primer tiempo la relación la percibe como intuición, «conciencia de». La tarea teológica se desencadena contemporáneamente o a destiempo, pero en todo caso, esa tarea se mueve tanteando las posibles vías de explicación, o los medios posibles para resolver la nueva situación, en el seno de la analogía de la fe. La intuición fundamental de la Iglesia participa de la claridad de la vivencia. La reflexión teológica se desenvuelve entre el análisis y la síntesis; siempre le acecha la tentación de parcialidad. La intuición eclesial es infalible y comprensiva, no tiene intermediarios. Es clara, porque es autoconciencia. De ahí que ciertamente tenga dificultades para expresarse con corrección y está pronto el peligro de acudir al recurso fácil, a la frase hecha, porque la autoconciencia, en cada momento, no presenta fórmulas, sino «novedad» en la vivencia.

de Pablo VI: artículo «Reflexiones sobre una encíclica diferente», BAC, Madrid 1965. El mismo Papa habla de «sencilla conversación epistolar».

4. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, capítulo «En torno al problema de Dios», p. 309 ss. Editora Nacional, 1959.

En varias ocasiones se manifestó la probidad e intransigencia del concilio para evitar lo estereotipado, la palabra que lo dice todo sin decir nada. V. gr., *Diálogo* en la Declaración de Educación cristiana no se utiliza sino una vez. Se suprimen las varias veces que aparece en el texto francés, fuente inmediata de nuestra declaración, entre el 6 de octubre de 1964, fecha de la penúltima redacción oficial y el 28 de octubre de 1965, fecha de la definitiva. Cuando aparezca, pues, el término, no se puede pasar de largo; lleva una densidad de significación imposible de adivinar a primera vista.

EL TERMINO "CONSECRATIO MUNDI".

Pues bien, reflexionando la Iglesia sobre la función de los laicos en el Reino de Dios, ha tenido también, una expresión sin eco: el término *consecratio mundi*, que no aparece sino en la *Lumen Gentium*, n. 34. El texto dice: "*ipsum mundum Deo consecrant*".

En Declaraciones como la *Gravissimum educationis momentum* aparece en la redacción del 22 de abril de 1963, en la del 6 de octubre de 1964, fechas en las que ambos documentos son presentados al Sumo Pontífice, y en los documentos inmediatamente preparatorios de la última redacción con que trabaja la comisión. Pero en la redacción definitiva ha desaparecido. Sorprendentemente tampoco se encuentra en la Constitución *Gaudium et spes*, conocida con el nombre de «esquema XIII». Pero resulta extraño el hecho cuando en el decreto *Apostolicam Actuositatem*, sobre el apostolado de los seglares, tampoco aparece ni una sola vez. Una moción de varios Padres Conciliares la había hecho desaparecer del cap. II de la *Lumen Gentium* por confusa. Ciertamente que la doctrina que se quiere expresar con el mencionado término se encuentra suficientemente desarrollada en cualquiera de los documentos conciliares enumerados, pero ya es interesante que un término, que en boca del pueblo cristiano ha sido un tiempo característico, ahora, en sectores «bien informados» teológicamente, se encuentre en franca regresión ⁵.

5. *La Chiesa del Vaticano II*. Vallecchi, Firenze, bajo la dirección de P. BARAUNA, o. f. m. Los autores que comentan los textos de la *Lumen Gentium*, esquivan conscientemente la expresión.

La fuerza expansiva la recibió el término, sin duda alguna, de Pío XII, cuando en el discurso de clausura del Congreso mundial para el apostolado de los seglares que se tuvo en Roma de 5 al 13 de octubre de 1957, dijo textualmente: «Incluso independientemente del pequeño número de sacerdotes, las relaciones entre la Iglesia y el mundo exigen la intervención de apóstoles laicos. La «consecratio mundi», es esencialmente («pour l'essentiel»), obra de los laicos, de los hombres que están fundidos íntimamente con la vida económica y social ⁶.

A principios del mismo año el P. Audet, o. p., publicaba un artículo ⁷, criticando con fuerza las tesis de cuantos quieran, masivamente, identificar el campo de lo religioso con el de lo sagrado. Los antiguos se sorprenderían, dice él, si supieran que les atribuimos el pensamiento de que «nada es profano», «la vida y la muerte son realidades esencialmente sagradas», y no pasa de ser un profundo anacronismo el pensar que *todo* está llamado a ser «sagrado en Cristo». El autor cree, con verdad a nuestro modo de ver, que «no existe en las cosas, ningún principio objetivo que permita repartirlas, de una vez para siempre, en sagradas y profanas» (p. 39). Lo sagrado tiene un principio más modesto, cuando nos referimos al universo de las cosas que nos rodean y que están a nuestro servicio: «la experiencia hu-

6. «Par ailleurs, même indépendamment du petit nombre des prêtres, les relations entre l'Eglise et le monde exigent l'intervention des apôtres laïcs. La *consecratio mundi* est, pour l'essentiel, l'oeuvre des laïcs eux-mêmes, d'hommes qui sont mêlés intimement à la vie économique et sociale». AAS 49 (1957), 927.

Las actas de este congreso se han reunido en tres volúmenes titulados, *Face au monde d'aujourd'hui*, Documentos del II Congreso mundial para el apostolado de los laicos, Editions du comité permanent..., Roma 1958. En él se presentan las preocupaciones por llevar a Dios al seno de las instituciones, y descubrir el impulso del cristianismo para la realización de aquellos ideales-fuerza, que hoy son considerados como grandes conquistas del espíritu de nuestro tiempo. Entre la bibliografía que inmediatamente se puso en movimiento conviene citar por su importancia la encuesta de Wort und Wahrheit, de octubre-noviembre-diciembre de 1958 y los trabajos de G. LAZZATI, profesor de la Universidad de Milán: *La "consecratio mundi" essenzialmente opera dei laici*, en «Studium», Roma, diciembre del 1959; y *L'Apostolato dei laici oggi*, en un número monográfico sobre el laicado católico, en la revista «Orientamenti Pastoralis», de marzo de 1961, publicado por el Centro de orientación pastoral de Milán.

7. J.-P. AUDET, o. p., *Le sacré et le profane: leur situation en christianisme*, «Nouvelle Revue Théologique» 79 (1957), 33-62. Estas reflexiones fueron presentadas por primera vez ante el Centro Católico de Intelectuales Canadienses, y publicadas en el «Carrefour 55», bajo el título, *Le sacré et le profane dans le message chrétien*. El autor no nos indica la fecha de esta primera presentación.

mana de lo divino, siempre mediata, cualquiera sea su pureza, reviste a cuanto está comprometido en la mediación, de cierta dignidad y grandeza que lo emparentan con la divinidad: es lo sagrado» (p. 38). Así se justifica la movilidad de amplitud con que aparece lo sacro si nos asomamos a la Historia de las religiones. La creación, por lo tanto, para el autor, es origen solamente de «bondad cumulativa» en la escala del orden y la fecundidad, y en el hombre fuente de admiración, pero en ningún modo se supone con ello lo sacro. Teniendo en cuenta, por otro lado que «lo sagrado, convirtiéndose en universal, no puede sino volverse contra sí mismo y autodestruirse» (p. 50). «Lo profano no es otra cosa que la creación».

No podemos detenernos en una crítica particularizada de este trabajo; la discordancia entre los términos del P. Audet y la «consecratio mundi» de Pío XII, es suficientemente elocuente. El concepto de «bondad cumulativa» con el que parece explicar el texto bíblico del Génesis: «Y vio que era bueno», desconoce la moderna exégesis que ve en el relato sacerdotal del primer capítulo del Génesis una construcción con finalidad litúrgico-catequística, por la que se quiere situar teológicamente la importancia, indiscutible para el judío, del descanso sabático⁸. La «experiencia religiosa» de que habla el P. Audet, es omnipresente en la Biblia, hasta el punto de hacerse incomprensible el texto sagrado, si, tamizada por la misma, la historia del mundo, por ser historia del pueblo de Dios, no es al mismo tiempo la Historia de Salvación, teológicamente orientada hacia la salvación en Cristo.

El Cardenal Montini, en la carta pastoral que dirigió a la Iglesia de Milán en marzo de 1962, dice también: «Por esto, ella (la Iglesia), llamará a los laicos, sus buenos y fieles laicos católicos, para que establezcan la unión entre la esfera sobrenatural, toda ella entre cánones religiosos, y la esfera sociológica y temporal en la que viven. Confiará la Iglesia por delegación, a su dócil y hábil colaboración, la ardua y sublime tarea de la «consecratio mundi», es decir, la tarea de impregnar de principios cristianos y de recias virtudes naturales y sobrenaturales la in-

8. Cf. STEINMANN, *Code Sacerdotal*, I, *Genése-Exode*, Col. Connaître la Bible, DDB, 1962.

mensa esfera del mundo profano». Pero ciertamente que el término tiene literatura anterior ⁹ a estas fechas. Cuando Rideau publica en 1945 su libro *Consécration* ¹⁰ ya es «costumbre teológica» el uso del mismo. Entre los que más famosa han hecho la expresión se encuentra, sin duda, el P. Teilhard de Chardin, s. j. La idea se inicia en la correspondencia con su prima Margarita entre 1914 y 1919 y tiene la primera sazón en «Messe sur le monde» en *L'hymme de l'univers* (1923). Ciertamente que ya para entonces se acusaba a la expresión de confusionismo, como en general a toda la obra teilhardiana, pero también tuvo sus defensores ¹¹.

Los Padres de la Iglesia no utilizan la expresión, mucho menos en el sentido que aquí nos interesa. Parece que el texto más antiguo en que aparece el término «consecratio mundi» es el pasaje del *Martirologio Romano* correspondiente a la fiesta del 25 de diciembre (VIII de las kalendas de enero); «Anno a creatione mundi... Jesus Christus aeternus Deus aeternique Patri Filius, *mundum volens adventu suo piissimo consecrare...* nascitur ex Maria Virgine factus homo» ¹².

Si consultamos los «años cristianos» de la época, la redacción que utilizan los bolandistas es del siglo XVI, nos encontramos con que por ejemplo en el siglo XVII Le Tourneux ¹³, sitúa la com-

9. Texto original en «L'Osservatore Romano» del 23 marzo de 1962.

10. E. RIDEAU, *Consécration, Le Christianisme et l'activité humaine*, Desclée de Brouwer, 1945. En este libro se revela el autor discípulo de Teilhard de Chardin. Más adelante escribirá uno de los mejores comentarios que tenemos sobre él. Emile RIDEAU, *La Pensée du Père T. de C.*, Eds. du Seuil, 1965, 590 pp.

11. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Hymme de l'univers* (1923), Eds. du Seuil, Paris 1961. Entre los autores que le acusaron de confusionismo se encuentra: P. PHILIPPE DE LA TRINITE, *Le P. T. de Chardin, Systhème ou confusionisme?* «Divinitas», abril (1959) 285-329. En defensa de Teilhard y contra el P. Philippe se levantó Gastón FESSARD, *La visión religiosa et cosmique de T. de C.*, en «L'homme devant Dieu», III, pp. 223-249. Sobre este mismo tema cf. también uno de sus más avisados comentaristas: SMULDERS, *La visión de T. de C.*, Desclée de Brouwer, Paris 1964.

Tentados estamos de pensar que la identificación de los términos con el pensamiento de Teilhard pare los pies a más de uno, y puede ser que haya influido en el descrédito del término «consecratio mundi».

12. Cf. Edición de los Bolandistas, *Propylaeum ad ASS Decembris* 1940, p. 600.

13. LE TOURNEUX, *L'année chrétienne contenant les messes des dimanches, fêtes et fêtes de toute l'année* (nouvelle edition), Paris 1741. Los textos de aprobación pertenecen al 9 y 10 de diciembre de 1682. Para nuestro tema Cf. T. I., pp. 398-466. Nueve años después de su muerte se incluye esta obra preciosa en el índice de libros prohibidos, probablemente por haber publicado los textos litúrgicos en edición bilingüe.

prensión del mundo cristológicamente y de manera envidiable: «Dios ha hecho el mundo por su Hijo, como un obrero hace su obra, con arte y sabiduría». Llama a Cristo «Rey del universo» (p. 443), entre cuyas manos ha puesto (Dios) todas las cosas (444). Y es tal, «por la *unción* de la gracia, y la *unción* de la gloria» (448), con lo que la realeza de Cristo se sitúa en un contexto sacerdotal que podemos calificar de moderno. Pero este autor no utiliza el texto del Martirologio. En cambio Croiset ¹⁴, que sí que lo utiliza, traduce «consecratio» por «santificar el mundo, por su santo advenimiento». Llama a Cristo también «l'ouvrier de l'univers» citando la fuente agustiniana «Artifex mundi»; lo llama también «Salvador del mundo»..., «punto de arranque de la Historia». Pero del pasaje del *Martirologio Romano* propiamente dicho solamente se inspira de pasada, en los comentarios, al aludir a la paz universal reinante en tiempos de la venida de Cristo y que tanto se complacen en recordar los antiguos martirologios.

Si tomamos uno de los principales representantes del movimiento litúrgico, Dom Guéranger ¹⁵, nos dirá que el misterio de «Cristo luz», que da por la Creación luz material, y por la obra de la Redención en su conjunto luz a las inteligencias, es uno de los temas centrales y más profundos de los grandes liturgistas en sus comentarios a la fiesta de la Navidad: San Gregorio de Nisa, San Ambrosio, San Máximo de Turín, San León, San Bernardo.

Dom Guéranger pasa luego a la demostración de lo que pudiéramos llamar plenitud salvífica del día de Navidad. La primera monarquía católica nace el 25 de diciembre cuando Clodoveo, se hunde en las aguas del Baptisterio de Reims. En el 800, también el 25 de diciembre, nace el Imperio Sacro Romano Germánico cuando León III corona a Carlomagno. Durante mucho tiempo considerando el 25 de diciembre como el principio de todas las cosas en la era de la regeneración del mundo, se contaron los años a partir de Navidad. El concilio de Colonia 1310 testimonia que todavía entonces subsistía aquella costumbre.

14. Jean CROISSET, *Exercices de piété* (4.^a edición), Frères Bruyset Editores, Lyon 1741.

15. Dom Prosper GUERANGER, *L'année liturgique* (22.^a edición), Mame, 1929, pp. 1-289.

Vemos, que ciertamente estas reflexiones nos son familiares hoy sobre todo cuando nos referimos a la teología de la Historia. Y en general son los principios fundamentales en los que se apoya nuestro concepto teológico sobre las relaciones de la Iglesia, del Misterio de Salvación y el mundo. Faltan dos coordenadas fundamentales intransferibles a épocas pasadas y que son características de nuestro tiempo: La aparición de la «explosión técnica» y la primacía del hombre en la consideración de los problemas, religiosos o no, del universo. Ahora es problema teológico la significación cristiana del *hacer* humano, por encima del problema del *obrar*, la dimensión responsable, el campo de la moralidad, que fue preocupación exclusiva de los tiempos atrás ¹⁶.

Existe además una diferencia fundamental entre el pasaje del Martirologio Romano y el texto de la *Lumen Gentium*; aquél se sitúa en el contexto de Encarnación del Verbo, éste en contexto de Redención y función Sacerdotal de Cristo. Con ello queremos decir que el hoy participa de la novedad de la situación en la que nos encontramos, pero también que en el Martirologio se encuentra «in radice», toda la problemática actual. La Encarnación de Cristo no es simplemente un hecho metafísico, infinitamente misterioso, por el que dos naturalezas, divina y humana, se unen personalmente. Ni siquiera agotamos todo el significado de la Encarnación cuando a partir del hecho cristológico definimos una economía ¹⁷, en la que todo lo cristiano participará de la «dualidad» de Cristo: todo es hijo de Dios e hijo de la Tierra. La venida de Cristo al mundo cumple, en primer lugar, con el fin supremo de la Creación y de la Gracia: comunicación de la perfección y naturaleza divinas *para que todo cuanto vive y respira alabe al Señor*. Teológicamente hablando, es más verdadero decir que somos porque adoramos, alabamos, damos gloria a Dios, que el decir que hacemos todo esto porque somos. La reflexión sobre la naturaleza dialogal, religada, del hombre se ha descubierto al pensamiento filosófico y hasta teológico actual, con la importancia de un «primer principio metafísico».

16. Sobre la distinción entre hacer y obrar, cf. MARITAIN, *Art et Scholastique*.

17. Sobre la ley de la Encarnación: C. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la Liturgia*, BAC, Madrid 1964.

Cristo mismo —«Holocaustos por el sacrificio no te agradaron, heme aquí, oh Dios, para hacer tu voluntad»—, indica que la finalidad última, el motor interno de su actuación y vivir en el mundo, el por qué de su encarnación, es de naturaleza cultural.

DESCONFIANZA EN EL TERMINO.

Ultimamente, según hemos podido comprobar, por la «puración» a la que se sometieron los textos conciliares, asistimos a una especie de regresión y desconfianza con respecto al uso del término «consecratio mundi». Uno de los que más han influido en ello ha sido el Padre Chenu con su artículo *Consecratio mundi*. Luego ha publicado el capítulo *Les laïcs et la "consécration" du monde*, en su libro, *Peuple de Dieu dans le monde*¹⁸. En ambos el principio general de la argumentación lo toma el autor del hecho de que «la desacralización» de la naturaleza y de la sociedad «apparaît comme l'effet normal de la civilisation scientifique et technique» (p. 610). Ahora bien, la Consagración es la operación por la que el hombre, «mandatario o no» de la institución, *sustrae* una realidad de su eficacia natural propia. La bendición simple pone el objeto bendecido en relación con la divinidad, «pero la cosa conserva la función natural, su tratamiento terrestre, sus fines utilitarios» (p. 611). En cambio «lo profano convirtiéndose en sagrado, deja de ser profano; convirtiéndose en santo permanece profano». Tiene presente particularmente aquellos períodos de la Historia de la Iglesia en que reinaba el llamado régimen de cristiandad, régimen de «sacralisation des institutions et des moeurs», como «el medio de santificación colectiva y personal; a veces, hasta llegaba a sustituir a la evangelización» (p. 614). Por lo tanto, concluye el autor, en su primer artículo: «formalmente hablando, las expresiones "construcción del mundo" y "consagración del mundo" tienen implicaciones opuestas... No parece, pues, oportuno partir del sentido especí-

18. P. CHENU, *Consecratio mundi*, «Nv. Rv. Th.» 96 (1964), 608-619; y *La consécration du monde*, en el libro *Peuple de Dieu dans le monde*, col. «Foi vivante», Eds. du Cerf, Paris 1966. Este último trabajo reproduce sin notables retoques, el aparecido en lengua española con el título, *Los laicos y la "consecratio mundi"*, en *La Iglesia del Vaticano II*, Ed. Juan Flors, Barcelona 1966, vol. II.

fico de la palabra "consagración" para dar a ésta expresión el valor de una definición doctrinal» (p. 615).

Esta conclusión, un tanto masiva, se puntualiza y mitiga en el segundo trabajo: «...el empleo de categorías culturales es normal, en el campo de la verdad y del lenguaje, en la presentación de realidades santificadoras o santificantes. De ahí se toma pie para legitimar el empleo de la palabra consagración para expresar el aspecto de la santificación de lo profano por la gracia de Cristo».

«Así, la expresión "consecratio mundi", es válida y bienhechora. Pero no lo puede ni lo debe ser más que integrada y dominada por el misterio de la encarnación» (p. 91). El trabajo concluye de una manera tan conciliadora como la que sigue. Por lo mismo, la expresión «consecratio mundi», encuentra, frente a la utilización abusiva y demasiado fácil, el contexto doctrinal y el sentido legítimo, en la continuidad histórica del misterio de la encarnación» (p. 96).

La tesis ha evolucionado del primer artículo al segundo. Ahora es conciliadora. Legítima la expresión e intenta situarla correctamente en el campo teológico a partir de la Encarnación de Cristo.

El Padre Chenu, influido por el descubrimiento del texto del Martirologio Romano, se ha insertado en la tradición, que según hemos visto forma parte de los «años cristianos» y de la reflexión de los mismos Padres de la Iglesia. Con ello ha descubierto la validez del término, pero sin la referencia cultural y Redentora-Sacerdotal a Cristo (y por Cristo a través del bautismo), sin la referencia a la actuación del sacerdocio bautismal de todo cristiano en la actividad que construye la morada entre los hombres.

Jacques Grand'Maison, después que el P. Chenu publicara el primer artículo, realizó un trabajo de tesis en la universidad de Montréal, con el título: *Le sacré dans la consécration du monde*. Solamente uno de sus capítulos ha visto la luz en 1965, por lo que no hacemos definitivas nuestras apreciaciones ¹⁹.

19. Jacques GRAND'MAISON, *Le sacré dans la consécration du monde*, Université de Montréal, Canadá 1965. Este trabajo lo hemos podido utilizar cuando el nuestro estaba preparado para la imprenta. Lo advertimos para suprimir la posible extrañeza del lector ante la ausencia de referencias explícitas en el resto del artículo.

El autor critica al P. Audet y al P. Chenu en el punto donde realmente se sitúa toda la problemática; la noción de sagrado, referido al mundo; e intenta rehabilitar el concepto de consagración. Su trabajo ha quedado prácticamente desconocido, incluso para el P. Chenu.

«La consagración del mundo, para el discípulo del evangelio, se inscribe en primer lugar en la ontología misma de la creación, de una creación en marcha, donde la teología universal de los seres converge en el hombre, único apto para orientar todo a Dios consciente y amorosamente» (p. 26). La disociación de campos entre profano y sagrado, la separación, digamos, geográfico-cuantitativa aunque sea por razones cualitativas, es extraña a la Revelación Histórica que ha elaborado «una suerte de dialéctica entre una teología para el hombre y una antropología para Dios» (p. 28). En estas condiciones, «lo sagrado no es en primer lugar una realidad aparte, cosificada, ni un *en-sí* como lo profano, sino más bien una relación objetiva, presente, coextensiva a todo ser, a toda realidad» (p. 29). Relación que tiene como fundamento el impulso religioso puesto por Dios en el corazón del hombre.

«La primera significación de la consagración del mundo se encuentra en la participación del hombre en el gobierno divino» (p. 40). De ahí que al hablar de «consecratio mundi», tengamos que superar el ghetto del judío-cristianismo y extender su significado a todo hombre de buena voluntad (p. 43). «Consagrar, es dar a los seres y a sus fines propios, un sentido último, es actualizar en la consciencia, en el sentido moderno de la expresión, la pertenencia de la condición terrestre integral a un polo transcendente» (p. 30). La líneas fundamentales de relación son para el autor: Alianza, «intendance» (acción por la que el hombre descubriendo el sentido de las cosas las orienta a Dios), dependencia, ofrenda de Gloria, y todo esto, tratándose de régimen cristiano, «in Christo» (p. 50).

Nosotros preferimos hablar de tres niveles de comportamiento del hombre en el mundo: El que le lleva a dominarlo, el que le impele a definirlo, el que le llama a consagrarlo. Únicamente la voluntad humana puede convertir en compartimento estanco cualquiera de ellos; como diremos, todos nuestros actos son privilegiados desde el punto de vista religioso; todo hombre de

buena voluntad, por criatura y por redimido puede y debe dar gloria a Dios trabajando por *hacerse* una morada digna que en definitiva se convierta, al margen del antes o el después, en templo y en altar de su ofrenda personal a Dios.

Estamos totalmente de acuerdo con las ideas de Grandmaison. Aunque históricamente y hasta teológicamente son preconciabiles. Su insistencia en encontrar una fórmula de lo sagrado, que por interesar a todos los hombres encuentre su definición en la creación únicamente, a la luz del Concilio Vaticano II se pueden calificar de unilaterales. Como el mismo autor dice, lo sagrado está visto «desde abajo».

La «consecratio mundi» de la *Lumen Gentium*, no es algo «dado», como la creación, la condición de criatura, que deba «ser reconocido». La «consecratio mundi», es «algo por hacer», en que no sólo la Encarnación de Cristo está interesada, sino también —y son ideas conciliares—, los actos Sacerdotales de la Redención, el carácter sacerdotal del cristiano. En definitiva es obra teologal, que se inserta verdaderamente en la corriente religiosa humana *universal*. Infundir en lo religioso fundamental la novedad de lo cristiano coincide con la tarea misionera de la Iglesia. Por coincidir la «consecratio mundi» con un aspecto de la respuesta humana a la irrupción de la Gloria de Dios en nuestra vida, es obra que no se institucionaliza, no la puede realizar una generación por otra, ni un hombre por otro hombre, es condición de salvación personal. El «rito» de esta consagración es el único elemento que se objetiva y permanece porque coincide, «en lo esencial», con la construcción de la ciudad terrena, pero sólo por la intención humana personal se convierte en testimonio cristiano.

Fuera de esta perspectiva, no alcanzamos a ver el verdadero significado de la expresión, significado que por otra parte es el intentado en la *Lumen Gentium*. Veamos el texto:

«Cristo Jesús, supremo y eterno sacerdote, porque desea continuar su testimonio y su servicio por medio de los laicos, vivifica a éstos con su Espíritu e ininterrumpidamente los impulsa a toda obra buena y perfecta. Pero aquellos a quienes asocia íntimamente a su vida y misión, también les hace partícipes de su oficio sacerdotal, en orden al ejercicio del culto espiritual, para gloria de Dios y salvación de los hombres. Por lo que los laicos, en

cuanto consagrados a Cristo y unguidos por el Espíritu Santo, tienen una vocación admirable y son instruidos para que en ellos se produzcan siempre los más abundantes frutos del Espíritu. Pues todas sus obras, preces y proyectos apostólicos, la vida conyugal y familiar, el trabajo cotidiano, el descanso del alma y del cuerpo si se realizan en el Espíritu, incluso las molestias de la vida si se sufren pacientemente, se convierten en hostias espirituales, aceptables a Dios por Jesucristo (1 Ped. 2, 5) que en la celebración de la Eucaristía, con la oblación del Cuerpo del Señor, ofrecen piadosísimamente al Padre. Así también los laicos, como adoradores en todo lugar y obrando santamente, *consagran a Dios el mundo mismo*» (n. 34).

LA DESACRALIZACION.

Ciertamente que cuando Pío XII y la misma *Lumen Gentium* hablan de «Consecratio» incluyen en ella la inspiración cristiana de las instituciones profanas, de la progresiva transformación del mundo en habitáculo de paz y prosperidad para que la oración del alma cristiana sea canto aleluyático propio de la Liturgia Pascual en nuestra plenitud de los tiempos. También lo profano tiene su escatología. Pero es evidente en todo el clima sacerdotal. Por otra parte el pensamiento teológico ha insertado siempre el posible sentido religioso de la transformación del mundo por el hombre, o en general al de todo esfuerzo de superación o conquista dolorosa de un bien superior en el mundo o en el hombre, dentro de la obra total de la Redención por Cristo.

De ahí que cuando hablamos de proceso de desacralización como exigencia cristiana efectuamos la purificación religiosa de lo profano pero en ningún modo su ateización²⁰. Hoy el mundo

20. «Las realidades terrenas se sacralizaban para ser santificadas» (P. CHENU, *Valor cristiano de las realidades terrestres*, DO-C, n. 15, p. 2). El mundo ha sido asacralizado... Asacralización que en definitiva, está en la línea recta de la revelación cristiana, según la cual, el mundo, objeto creado exterior a Dios ha sido entregado al hombre, a su ciencia experimental, a su potencia técnica...» (Id., *La Iglesia y el mundo*, DO-C, n. 52, p. 2). «Esto significa que a consecuencia del acto divino de la creación continuada, la Historia de la humanidad se afirmará como una desacralización progresiva y prolongada de las estructuras y funciones terrenas... pero se trata de una desacralización del ser, no del don.

y con el mundo nosotros, no nos lo ocultemos, estamos con todo el compromiso de que somos capaces, intentando poner a Dios en su sitio, «honestamente» estamos sometiendo a Dios a revisión ²¹.

Todos sabemos cómo se iniciaron los mitos ²². La materia prima fundamental está en el enigma de la naturaleza, en el incontrolable poder de las fuerzas desencadenadas. De otro lado la máquina religiosa: el hombre. Su estructura dialógica, abierta al universo, inconsciente todavía de poder y dominio, tiende a proyectar sobre todo lo que está ahí sin haberlo él preferido, la figura del propio ser personal. En todo, como en un espejo de

(E. SCHILLEBEECKS, *La Iglesia y el mundo*, DO-C, n. 142, p. 5). «El cristianismo destruye totalmente las barreras que hacían de la religión un enclave en el mundo, y asume todo lo profano, lo mundano, lo común haciéndolo sagrado» (J. M. GONZALEZ RUIZ, *Fundamentos bíblicos para una teología del mundo*, DO-C, n. 156, pp. 617). (Del mismo autor: *Dimensiones cósmicas de la soteriología paulina*, «XIV Semana Bíblica española», 1954, pp. 83-101; *Gravitación escatológica del cosmos*, en *el N. T.*, id., 1954, pp. 105-127). Cf. J. LECLERCQ, *Où va l'homme?*, en «*Etudes religieuses*», Paris 1962. En esta línea de ideas se encuentra el concepto de K. RAHNER, sobre la Iglesia en diáspora como necesidad inherente a la Historia de la Salvación (cf. *Mission et grâce*, I, Mame, 1962, p. 16). Son ideas compatibles con estas otras: «...en ce sens que le monde sacramentel est le lieu paradoxal où se recontrent le monde de la vie quotidienne et le monde à venir, le monde de la résurrection vers lequel le Christ a ouvert la voie». (BOUYER, *La vie de la Liturgie*, «*Lex orandi*», Cerf, Paris 1956, p. 315) y que RAHNER repetirá insistentemente en la obra *L'Eucharistie et les hommes d'aujourd'hui*, Mame, 1966, passim.

La falta de uniformidad en la terminología nos advierte precisamente de la diferencia entre ateización y desmitologización de lo profano. Los autores se sienten impresionados por uno u otro de ambos fenómenos aunque todos utilicen los mismos términos.

21. Hemos utilizado el título de uno de los libros religiosos más vendidos en lo que va de siglo: *Honest to God*, de John A. T. ROBINSON, Obispo anglicano de Woolwich, (SCM paperbacks, London, marzo de 1963); el segundo volumen se titula *The New Reformation?*, London, marzo de 1965. Lo más importante de la polémica que inmediatamente se levantó en torno a estos trabajos se reúne en J. A. T. ROBINSON y D. L. EDWARDS, *The Honest to God Debate*, London 1963. En España el primero en dar a conocer al gran público esta problemática ha sido, Alfonso ALVAREZ BOLADO, s. j., «Razón y fe», diciembre 1965, pp. 447-486, y marzo 1966, pp. 293-304. Quizás uno de los juicios más clarividentes de interpretación y crítica, haya sido, por el momento, SCHILLEBEECKS, *Dieu et l'homme*, «*Approches Théologiques*», t. II.

22. De todos es conocida la abundante bibliografía en torno a los mitos y su posible interés cristiano. Permitásenos referirnos únicamente a dos obras particularmente interesante. Hugo RAHNER, *Mysterion, Il Mistero cristiano e i misteri pagani*, Morcelliana, 1952; GUARDINI, *El Mesianismo en el mito, la Revelación y la Política*. Biblioteca del pensamiento actual, Madrid 1956. Con esta obra de Guardini se inicia la colección. El prólogo de A. D'ORS, es un fino análisis del sentimiento religioso español.

enigmas, presentirá vida, poder, atributos. Durante mucho tiempo el orden imponente del universo ha sido el rey del hombre. De un hombre que si algo tiene es exterioridad, que si algo está es religado, si algo siente es que le hacen hacerse vivir. Un hombre que por todo esto es también universo y enigma. Como solución de urgencia encuentra el presentimiento de que todo será Dios menos él ya que todo vive y progresa sin él; y que él vive y progresa precisamente por eso. Hasta el momento que descubre la ley, el truco, la explicación del mecanismo e inventa el juego de atar y desatar los poderes del Cosmos. El hombre aprendió a verse crecer en medio de un placer inmenso. Hoy siente que el mundo está totalmente en sus manos; puede destruir, sí, lo que es un crimen, pero también cree poder terminar solo de organizarse, y esto es obra de dioses. A fuerza de dominar ha ido encontrando los medios para satisfacer sus «ganas» de vivir y comprueba poco a poco que para sus inmensas apetencias, vivir, como él puede y sabe hacerlo, es satisfacción cumplida.

Y viene el vértigo, la agitación que clausura la última página del libro de interrogantes: Pero, y el hombre, ¿de quién es el hombre? Porque ha sido puro nerviosismo, apresuramiento tras sentirse capaz, la negación de Dios no es posterior a una prueba. NIETZSCHE en su *Ecce homo* dirá: «que el ateísmo no es, para mí, el resultado de cualquier cosa, mucho menos un acontecimiento de mi vida, en mí, es "de cajón", es algo instintivo»²³. Y en otro lugar, «A otro ideal vamos pisando los talones, prodigioso, seductor, rico en peligros... el ideal de un espíritu que juega ligeramente, es decir, sin intención, por exceso de fuerza y fecundidad con todo lo que hasta ahora se ha llamado sagrado, bueno, intangible, divino»²⁴.

El hombre se aferra a la decisión de que Dios ha muerto, como a la tabla de salvación que mantenga a flote por los siglos el gran tesoro de su grandeza, indebidamente poseída por otro. «En Dios, elimina un obstáculo para conquistar su libertad».

El ateísmo moderno es un obrar crispado por el llanto desconsolado y sin esperanza —presentido inútil y por esto trágico—,

23. Trad. Albert, p. 42.

24. *Projet de préface a Richard Wagner*. Cf. H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Eds. Spes, Paris 1944, p. 97.

por mantener lo que me veo ser; cuando lo que me dan en Dios se esconde en el espejo y el enigma. Es esta la razón, precisamente, de que el mundo, la ciudad terrena no se desarticule, la crispación siempre es formidable, fuerte. Así lo dice JASPERS: «Hay en mí la negatividad universal, la insatisfacción sin límites ante todo aspecto de ser, y este empuje de la insatisfacción y la negación se lleva a cabo con tal pasión, con tal voluntad de sacrificio, que parece venir de la misma profundidad que las grandes religiones y creencias de los profetas»²⁵. El hombre tiene la dicha inmensa de poder culminar su enfado en decir: aún sin Dios podemos hacer bien en el mundo.

No están ciegos, saben donde van y qué están minando. «Es el espíritu y la tendencia moral que constituyen la esencia de la religión, y no los mitos de que se revista a las veces» (SCHOPENHAUER). «Lo que está en primer plano, si no siempre a primera vista, al menos realmente, no es un problema histórico, metafísico, político o social. Es un problema espiritual». Es el problema humano total... la concepción cristiana de la vida, la espiritualidad cristiana, la actitud interior que con anterioridad a todo acto particular, define al cristiano». «Es una pérdida que se debe pagar cara» (JASPERS).

Frente a la progresiva ateización del mundo la Iglesia y con ella los teólogos intentan redescubrir la sacralidad en el mundo por la búsqueda de la «ouverture à la grâce au dedans». El reconocimiento de lo profano para la Iglesia significa algo muy diferente de que pueden por sí mismas, al margen de la gracia de Cristo alcanzar el destino marcado en la intimidad misma de las cosas. La Iglesia y el mundo no son, respecto del hombre, dos ámbitos en los cuales pueda éste alternativamente adentrarse a su arbitrio, porque entre Yahvé y el Israel de las Alianzas, no se ha constituido el Universo como tercer término neutral. La Alianza en el Deuteronomio, en Oseas o Jeremías, dramáticamente, incluye la «herencia de la tierra». Sin esta gerencia la Alianza pierde su dinamismo y su sentido (Gn. 17, 8.20; 16, 10). Sin el enraizamiento en la Tierra no se podría hablar de Historia. Es precisamente en la experiencia de la Alianza donde conoce

25. Karl JASPERS, *Nietzsche* (Berlin 1936), Tr. Wahl. Del mismo autor, cf. *La situation spirituelle de notre époque*, col. «Foi Vivante», Cerf, Paris 1951.

Israel el cometido de los seres materiales en su destino. Por eso «una espiritualidad acósmica vivida en el mundo no es todavía verdadera solución» (THILS). Y por esto también las obras de acción católica, no son subsidiarias sino desde un punto de vista natural; desde el punto de vista cristiano son verdadera misión. En fin, solamente superada la ateización de lo profano podremos entrar en la auténtica economía de Cristo, solamente después de haber encontrado la gracia en la trama de la existencia podemos emprender el camino de la Iglesia para allí hacer lo que debe ser hecho.

CONSAGRACION EN LA MISA Y EN LA VIDA.

La vinculación que establece el pasaje de la *Lumen gentium* entre la oblación eucarística y la consagración del mundo por los cristianos no se puede entender correctamente sin acudir al decreto *Apostolicam actuositatem* sobre el apostolado de los seglares. Al hablar de la espiritualidad del apóstol seglar, pone la fuente de lo apostólico, «fons et origo», en la «Christo vitali unione» (n. 4). Ahora bien lo apostólico para este documento es todo esfuerzo del Cuerpo Místico, para la propagación del Reino de Cristo, para la gloria de Dios Padre, por el que se haga a todos los hombres partícipes de la Redención salvadora. Y una de sus formas es el ser fermento en el mundo, viviendo ocupado en los negocios temporales. Y lo que afecta más profunda y esencialmente a la realidad humana, haciéndole crecer la vida por la unión amorosa en una sola carne (n. 7).

De momento no interesan más pormenores. La unión vital con Cristo se nutre: «praesertim actuosa participatione sacrae liturgiae»... «ita laicis adhibenda ut hi... percrecant» (n. 4). El *ita* es de suma importancia. *Su* unión con Cristo deberá ser en el mundo. Mundo con el que me solidarizo hasta convertir mi vivir y su evolución en *mi* Historia. Será, en el esfuerzo porque aflore una imagen valiosa del mundo, donde con más valor, con más verdad, suene la invocación del «venga a nosotros tu Reino». No existen para el Concilio dos uniones con Cristo, una por la Liturgia, y otra por la ascesis cristiana. Pero el "*ita*" tanto da a entender la actitud interna del alma que llega a la liturgia como la virtualidad de la liturgia misma. Ambas, actitud y virtualidad,

se refieren al mundo y ambas son sacerdotales. *Cuando estamos en la liturgia* es Misterio de Salvación en Cristo que nos penetra y nos construye por la fe y los sacramentos, y al mismo tiempo potencia de transformación, de incoación en Cristo, del mundo que se constituye. *Después*, es la misma recapitulación de los misterios salvadores que, por el hombre «informado», transforma, fundado en la palabra de Cristo, al mundo, en Iglesia.

Para el N. T., la vida del cristiano no es otra cosa que un reproducirse individual de la realidad misma de Cristo y, por así decirlo, de la misma situación de toda su vida ante Dios y ante las cosas; realidad y situación de Cristo que el hombre se asimila radicalmente en el Bautismo y mantiene y perfecciona sucesivamente durante toda la vida mediante el uso de los sacramentos y la obligación moral responsable que él, por propia culpa, puede siempre poner en cuestión, revocar hasta el último suspiro (RAHNER).

Ciertamente que la Constitución sobre la Sagrada liturgia se sitúa en el seno de una reflexión con miras a renovarse. Entonces, lo humano como historia se sitúa, respecto a la acción litúrgica, más como orientado que como derivado. Será, un ver la Historia como año litúrgico inmenso que abarca toda la Nueva Alianza y que se orienta en cada ciclo hacia la cumbre de los tiempos y del Misterio: la Pascua del Señor. Desde el punto de vista de la constitución todos los trabajos del hombre son vías de acceso que llevan a las puertas el misterio.

La totalidad cósmica entra en la Liturgia siguiendo el principio cristiano de la Mediación, del uno por todos. Entra en Cristo, primogénito de toda Criatura, ofreciéndose al Padre en la Cruz y en el altar, ofrecimiento que en su alma es voluntad de misión, de consumación *de y en* la obra que le encomendó el Padre. Entra en nosotros, que ministerialmente ofrecemos a Cristo y en él a nosotros mismos, ofrecimiento que es *voluntad de seguimiento* por la fe y voluntad de adoración, *voluntad de reconocimiento* en el cosmos. Y en tercer lugar entra por sí mismo, también a su modo, ministerialmente representado por la materia de los signos sacramentales.

Como se puede ver, en lo que precede hay más elementos que los que se indican al decir «inspiración», o «animación» cristiana, de las instituciones profanas. Lo que precede se sitúa en el terre-

no de lo contemplativo, cultural, de la obra de reconstrucción sacerdotal del universo. *No hemos terminado* de hablar cuando nos hemos expresado únicamente en términos de «construcción» y «transformación».

Si la redención del Universo la realiza Cristo mismo en el mismo misterio de Salvación en que salva al hombre, en la economía sacramental —donde el hombre encuentra eficazmente su hoy redentor—, encontrará el mundo su principio de restauración; y si los sacramentos están radiados (derivan de la única Pascua, hacia el Misterio Eucarístico), las cosas encontrarán en la Eucaristía y por el hombre su «sacramentum fontale».

Pero, los sacramentos, la misa, no son el cristianismo. La liturgia, la salvación, es para el hombre, y el hombre no es liturgia sino vida esforzada por construirse una morada digna, consciente de perecer en la empresa ya que es un peregrino entre el nacer y el morir. Por eso, si la experiencia espiritual de lo cotidiano y la celebración eucarística se encuentran, se sostienen y completan y hasta se interpretan a la luz que mutuamente desprenden, entonces y solamente entonces, habremos encontrado a Cristo que es nuestro señor y nuestra vida y que será nuestro juez y nuestra eternidad (RAHNER). Misa en la Iglesia y Misa en la vida es la condición indispensable de la misa en el altar.

Consagrar el mundo no significa sacarlo de su finalidad natural, sino encarnar en su finalidad natural realidades sobrenaturales, que obligan a la cosa a orientarse en sentido diferente al de la propia inercia, pero sin contradecirla; «*gratia non tollit naturam*». Consagrar es crear un nuevo sistema de relaciones. Evidentemente existen grados diferentes: desde la nueva relación que se funda en la transustanciación, a la que se funda únicamente en el cambio de la perspectiva consciente por la que el hombre va al mundo. Parece que el grado más ínfimo es además pobre. No. Esta teología nace de la verdad de la definición humana como «ser—en—el—mundo». Creemos que en el lenguaje conciliar los términos «*transformatio*», «*instauratio*», «*informatio*», «*consecratio*», «*sanctificatio*»... son todos sinónimos pero, como es normal, cada uno tiene su propio ángulo ²⁶.

26. La concepción de lo religioso como sistema de relaciones, es idea muy

Quizás el error fundamental del P. Chenu ha sido el establecer un parangón igualitario entre el consagrar «algo» y el consagrar el mundo. Partimos de que para la biblia lo puro e impuro se distingue de lo sacro. Lo puro e impuro son categorías que convienen a los seres por su propia naturaleza, en cambio lo sacro se define por la relación que las cosas o los hombres pueden tener con la divinidad.

El problema de la sacralidad del universo no se describe en función de estas categorías, sino del aspecto religioso que forma parte de todas las cosmogonías incluso de la bíblica. Lo sacro referido al Universo es el principio armonizador. Entre el caos y el cosmos se interfiere la sacralización, la referencia a la divinidad. El hombre por el mero hecho de tomar posesión de lugar (la erección del altar para el primitivo es acto de posesión), orienta incluso geográficamente el mundo entero.

En esta concepción no se agota la sacralización del Universo en servir de signo a realidades que interesan únicamente al hombre; sino que existe una planificación de lo religioso en la que tanto el hombre como su medio son a la vez signos y realidades en la jerarquía teológica que desde Dios Creador abarca todo ²⁷.

Recordando la Jerarquía famosa de Pascal, ¿no habría que decir que, por encima de los valores de goce y utilidad, por encima de los equilibrios de fuerzas y poder del estado, por encima de la actividad del pensamiento..., se cierne para volverlos a tomar y orientarlos, el ideal de la Consagración de los valores humanos, regida por la ley de la caridad, y que, en una dimensión privilegiada y esperando la parusía del Señor que las

cara a nuestro pensador escolástico y español Amor Ruibal: J. M. DELGADO VARELA, en *La Eucaristía Misterio de Vida*, Ed. Studium, Madrid 1955, bajo su responsabilidad, las aplica a las realidades sacramentales eucarísticas.

27. VAM IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, vol. II, pp. 108-127; 157-159; 204-214; DHORME, *L'Évolution religieuse d'Israël*, 1937, vol. 1. LEENHARDT, *La notion de sainteté dans l'A. T.*, Paris 1929. Y para los elementos irracionales que intervienen en las relaciones con el sacro, Rudolf OTTO, *Le Sacré*, Paris 1929. El significado religioso del mundo, su sacralidad en función del hombre está magistralmente tratado en MIRCEA ELIADE, *Le sacré et le profane*, col. «Idées», Gallimard, 1965. Cf. También su *Traité d'Histoire des religions*; y *Le mythe de l'Éternel retour*, Gallimard, 1949. La autora fundamenta todas sus afirmaciones en una copiosísima erudición. Hace gala por otra parte de un delicado espíritu científico para no rebasar el dato con la intención.

cosas preparan, se sitúan los valores reales de la Redención y la Cruz? (RIDEAU).

Entre consagrarse a las tareas de la producción y del trabajo y consagrar el mundo hoy para el concilio más que un juego de palabras.

INSPIRACION Y CONSAGRACION ²⁸.

Hablar de consagrar el mundo a partir de la colaboración en las instituciones terrenas de la ciudad tiene tanto realismo como hablar de Inspiración cristiana. Si la Institución es la encarnación de una idea, un fin que se persigue y en cuanto perseguido se hace presente en la organización de hombres; si la trascendencia de la Institución se encuentra en el sentimiento humano de permanecer, de sobrevivirse en su obra; existe continuidad entre la ley natural que estructura con orden la vitalidad elemental y el derecho positivo que estructura también con orden el campo de la decisión libre en la convivencia social. Y como la ley natural todos los hombres la llevan grabada como ley de conocimiento —cuando conocemos las cosas y percibimos su orden interno se establece una verdad en nuestro juicio que es identidad entre modo de conocer y modo de existencia de las cosas—, estamos pues «de acuerdo» en la manera de llevar adelante la institución profana antes de habernos presentado unos a otros desde el punto de vista confesional. La Institución, la organización de la ciudad terrena obedece a la ley natural y no a un principio religioso. Esta es una conquista positiva de la «desacralización moderna».

Habrán algunas instituciones en que la «idea» se sitúe en la frontera de lo religioso o que la correcta estructuración de sus cometidos suponga un conocimiento del hombre suficientemente

28. Para todo lo que se refiera a la teoría de la Institución véase Georges RENARD, *Théorie de l'Institution*, Paris, Sirey, 1930. El principal teorizador, hoy clásico es HOURIOU, *Aux sources du droit*, «Cahiers de la Nouvelle journée», n. 23, Ed. Bloud et Gay, Paris, 1933. Uno de los trabajos modernos de mayor interés es el de *Institutions chrétiennes et leur avenir*, colaboración patrocinada por la Universidad de Lille, correspondiente a las jornadas de estudios del 23 de abril de 1961.

Como problema teológico ha sido estudiado a partir de la biblia por LEUBA, J.-L., *L'Institution et l'événement*, Bibliothèque théologique, Delachaux et N., 1950.

elaborado o demasiado rico en implicaciones y entonces el credo religioso tenga necesariamente que decir su palabra. Pero en las Instituciones en que nos movemos con profundidad de cometidos, no es el *hacer*, sino el *obrar*, el aspecto inmanente de la actuación el que presenta opción religiosa. La acción humana como tal, y no el término de la misma. El servicio realizado, y no lo hecho. Cabe pues unión con Dios que sublime la Obra humana y la convierta en Misión salvífica del hombre, y al hombre mismo en enviado, por aceptación de una gracia que me llama en esta acción que ahora realizo y que convierte a este hombre en Misterio que pasa por el mundo y en el mundo encuentra la salvación. Para mí, hombre, *el mundo en el que obro* (y, apurando los términos, no hay más mundo para mí que aquél en el que obro), *ha cambiado de sentido y lo ha hecho por mí*. En mí *ese mundo se ha sustraído a la inercia de profanidad*, y en ese diálogo ontológico entre hombre y mundo que es *la acción, siendo ella santa se ha hecho santo el mundo*. La resultante de la santidad es la consagración, y a su vez la posibilidad de santidad (en cuanto supone una Acción Redentora, que antes de mí estableció por mí ese diálogo ontológico), es ya también consagración. Existe pues una dialéctica entre el querer consagrar del hombre y el consagrarse del mundo en el que yo, y cada uno con respecto a Cristo, juega un papel similar al de la acción sacramental con respecto a la vida de Cristo: actualiza los misterios salvadores. Los sacramentos son los supremos analogados de la gran economía de Salvación por Encarnación y Redención que inauguró Cristo y en función de la cual se explica toda salvación que haya tenido lugar en el mundo desde que es mundo.

El hecho de hablar de «consecratio mundi» acentúa la intención de poner en relieve los aspectos culturales que hemos visto necesariamente deben tener nuestras relaciones con el mundo, y al mismo tiempo son también esos aspectos culturales los que en definitiva dan sentido real a la construcción de la ciudad terrena como una instauración del Reino de Dios. Con tal que no se simplifiquen las realidades. Culto no es ceremonia, ni simplemente finalidad, intención de un acto; es como un nivel de existencia: querer, buscar y realizar conscientemente aquella dimensión ontológica por la que el hombre y el mundo, en Cristo Redentor-Sacerdote, están referidos a la Gloria de Dios.

De ahí que estemos convencidos de que si hay que emplear alguna palabra para indicar con profundidad de verdad la relación del cristiano con el mundo, la que más profundamente llega en la explicación es la de «consecratio mundi». Y por el lado opuesto, la que con más ambigüedad explica un proceso real y valedero es la de «desacralización del universo», por incluir a un tiempo la desmitificación o profanización legítima y la ateización antinatural.

Para dejar tranquilos a todos, habría que decir que cualquiera de los términos que se utilicen tiene sus inconvenientes, porque ninguno de ellos elimina el peligro de mitologización. Las relaciones entre el hombre y el mundo no son solamente relaciones de hombre y cosas en régimen de superioridad y con la esperanza de explicación definitiva o por lo menos progresiva. Las relaciones entre hombre y mundo pertenecen a un régimen de intersubjetividad (los otros hombres son también nuestro mundo, que nos atrae con su enigma y con su parentesco), pero en este sector no tenemos esperanzas de dominio definitivo ni de explicación que, sin sernos «dada», satisfaga plenamente. Cuando el mundo es así comprendido (juego de dominio y subjetividades), el mito es un componente más, de eso que llamamos nuestra situación en el mundo. Cambia el mito al mismo ritmo con que cambian las estructuras profundas de lo que el hombre necesita para reconocer en el mundo su morada: cuando cambia (y no es poesía bucólica), el paisaje. Porque para nosotros la naturaleza no es de ninguna manera la naturaleza de los fines de semana o los meses de verano en vacaciones; sino aquella que ahora y siempre se define como medio vital (sin que se excluyan las zonas verdes). ¿No es un mito la máquina y la sinergia entre el hombre y la técnica...?

También debe desmitologizarse la persona, el individuo, el industrial, el agricultor, el político, el maestro... Nuestras pequeñas mitologías, lo que queremos expresar con el popular «así son las cosas», lo que dejamos traslucir con el «¡si lo decía yo!», todo cuanto suponga un prejuicio a la novedad que todo hombre y el mundo entero nos trae en su perenne descubrirse, es un mito, que actúa consciente o inconscientemente como filtro para la idea de Dios.

Siempre será verdad que sólo Dios habla al hombre, aunque

le manifieste palabras del Cosmos... Esta es precisamente la misión religiosa del hombre moderno: volver a encontrar a Dios en los módulos de su propia experiencia, del nuevo sistema de relaciones que la evolución de la ciencia, las necesidades y los gustos, con su transformación y complicación, le están provocando... Y ésta es también la misión del apóstol moderno: ayudar al afloramiento de esta experiencia. Nos parece que es llevar sacralidad por la persona a las instituciones. Y, lo creemos firmemente, también le espera su «edad media». Si en aquélla, era el mito del condicionamiento absoluto de la Institución, ahora será el mito del hombre a solas con Dios, un Dios confundido con el «fondo de nosotros mismos». Tanto en un caso como en otro nos salva el «perdónales porque no saben lo que hacen».

EN ESPECIAL EL LAICO.

Según las ideas que hemos expuesto no se ve tan claro por qué el magisterio atribuye la «consecratio mundi», de manera especial a los laicos. Y sin embargo es cierto. A ellos les compete de manera especial. El motivo empieza a hacérsenos claro cuando consideramos atentamente que tratamos de abrir el mundo *por dentro* a la gracia. El abrirse a la gracia, dijimos, era pulsación sincrónica con el abrirse a la vida, con el fundarse y progresar de la institución, con la transformación orgánica del paisaje, con la revolución de los gustos y las inquietudes, con la creación de necesidades nuevas... El estado laico fundamental se define precisamente por la particular implicación en estas encrucijadas. Al laico le compete hacer progresar la vida y crear el sustrato vital, los hombres, que den cuerpo a todas las realidades dogmáticas del plan de salvación, Y una vez más no se pueden definir la paternidad, la maternidad, la filiación... únicamente como actos por su importancia jurídica. La conciencia natural de sentirnos padres, madres o hijos, es la categoría fundamental en función de la cual se explican nuestros conceptos del mundo, los hombres y Dios. Al mismo tiempo son las coordenadas fundamentales de la laicidad. Por el servicio a la vida en cualquiera de sus estratos se define la vida laical. Precisamente porque en el cumplimiento de esta misión, la referencia a la

gracia llega en la mediación del obrar en el mundo, y porque incluso la participación inmediata en las fuentes de salvación (la liturgia, por ejemplo), ya hemos visto que se individualizan cuando el hombre llega a ellas como un *artifex mundi*» y sale de ellas «preparado» a continuar *siendo para Dios, siendo para el mundo*; por todo esto de manera muy especial es función del laico la *consecratio mundi*.

Dicho con otras palabras, la «*consecratio mundi*» que todo hombre debe realizar por el mero hecho de ser hombre y vivir en el mundo, de servir al mundo y servirse de él, es un misterio cristiano que aumenta en profundidad en la medida en que más se hunde en la entraña misma de la «vida universal», en sus fuentes más primitivas. Es un aumento en profundidad porque se acerca al misterio en sí mismo. Un misterio de relaciones. Porque cada vez nos acercamos más al nudo donde se realiza la evolución vital del cosmos y el progreso del plan salvífico. Es un nudo, entre los infinitos de la trama inmensa de la obra redentora, y, como todos los nudos de esta trama, tras él arrastra el todo, implica cuanto de cristiano pueda descubrirnos el Espíritu. Esta misma complicación es garantía de verdad porque Cristo por la Encarnación y Redención se ha hecho Todo en todo.