

FIELES EN EL MUNDO
La secularidad de los laicos cristianos

Primera edición: septiembre, 2000

© **Copyright 2000.** Jorge Miras
Instituto Martín de Azpilcueta
Navarra Gráfica Ediciones

ISBN: 84-89561-18-4

Depósito legal: NA-2610-2000

Nihil obstat: Carmelo de Diego-Lora

Imprimatur: José Luis Zugasti, Vicario General
Pamplona, 23-VIII-2000

Diseño de la colección: Carlos Cebrián

Fotocomposición: Pretexto

Imprime: Navegraf, S.L.

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Printed in Spain • Impreso en España

Índice

Siglas y abreviaturas utilizadas	9
----------------------------------	---

Introducción	11
--------------	----

I LA CONDICIÓN CRISTIANA: LLAMADA UNIVERSAL A LA SANTIDAD Y AL APOSTOLADO

1. Una sola santidad en el horizonte cristiano	17
--	----

2. Llamada universal, vocación personal	21
---	----

3. Una nueva cultura vocacional	24
---------------------------------	----

4. La vocación identifica a la persona	27
--	----

5. Totalidad de la vocación	34
-----------------------------	----

6. Vocación universal y conciencia personal de vocación	36
---	----

7. Vocación en la Iglesia	39
---------------------------	----

8. Vocación y misión apostólica	44
---------------------------------	----

II LA SECULARIDAD DE LOS FIELES LAICOS

1. Cristianos que viven en el mundo	48
-------------------------------------	----

2. Vocación-misión de los laicos	50
----------------------------------	----

Índice

Una modalidad de la vocación cristiana	52
El mundo, «lugar» de vocación	56
Como fermento en la masa	62
3. Dos tentaciones, una respuesta	65
Sentido eclesial de la vocación y misión de los laicos	66
Unidad de vida	72
Encarnación y unidad de vida	74
Unidad de vida y coherencia cristiana	77
Unidad de vida y misión apostólica	81
4. Formación y vida interior	87

Siglas y abreviaturas

a) Libros de la Sagrada Escritura

Apc	Apocalipsis
Col	Epístola a los colosenses
1 Cor	1ª Epístola a los corintios
2 Cor	2ª Epístola a los corintios
Ef	Epístola a los efesios
Gal	Epístola a los gálatas
Gn	Libro del Génesis
Heb	Epístola a los hebreos
Is	Libro de Isaías
Jn	Evangelio de San Juan
Lc	Evangelio de San Lucas
Lv	Libro del Levítico
Mt	Evangelio de San Mateo
Mc	Evangelio de San Marcos
1 Pe	1ª Epístola de San Pedro
2 Pe	2ª Epístola de San Pedro

Jorge Miras

Sb	Libro de la Sabiduría
1 Tes	1ª Epístola a los tesalonicenses
2 Tes	2ª Epístola a los tesalonicenses
1 Tim	1ª Epístola a Timoteo

b) Documentos conciliares y pontificios

AA	CONCILIO VATICANO II, Decreto <i>Apostolicam actuositatem</i>
ClgC	<i>Catecismo de la Iglesia Católica</i>
CJ	JUAN PABLO II, <i>Carta Apostólica a los jóvenes</i> , 9-31.III.1985
CL	JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica postsinodal <i>Christifideles laici</i> , 30.XII.1988
GS	CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral <i>Gaudium et spes</i>
LG	CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática <i>Lumen gentium</i>
MD	JUAN PABLO II, Carta Apostólica <i>Mulieris dignitatem</i> , 15.VIII.1988
RH	JUAN PABLO II, Encíclica <i>Redemptor hominis</i> , 4.III.1979
VS	JUAN PABLO II, Encíclica <i>Veritatis splendor</i> , 6.VIII.1993

Introducción

La vida cristiana se desarrolla como un caminar entre las realidades del mundo presente, en permanente tensión hacia las realidades últimas. Desde muy antiguo, la palabra latina *saeculum*, siglo —de la que derivan etimológicamente *secular* y *secularidad*—, se usó para designar la vida terrena, las realidades de este mundo que pasa, en el que no tenemos morada permanente (cfr. Heb 12,14), por contraposición a la vida futura en la patria definitiva.

Los cristianos han sido siempre conscientes de vivir en este mundo (*in hoc saeculo*) y de estar llamados a una existencia definitiva *más allá*, o sea, trascendente. Pero en la historia del cristianismo, que no puede separarse de la historia general del mundo y de las ideas, esa conciencia de la tensión entre el mundo presente —el *siglo*— y el futuro se ha manifestado en valoraciones distintas del mundo, según se juzgaran más o menos posi-

Jorge Miras

tivamente las realidades seculares, y según se concibiera la relación entre ellas y las realidades eternas.

Ya en el pensamiento moderno, la negación de la trascendencia —o al menos su exclusión de entre los elementos relevantes para la configuración de la vida social— introduce nuevas variantes en el modo de valorar las realidades seculares. La cuestión no es, ni ha sido nunca, meramente teórica, puesto que, lógicamente, cada valoración se traduce en actitudes vitales y, en lo que aquí nos interesa, determina la calidad cristiana de la existencia de los fieles que viven inmersos en esas realidades.

La Iglesia visible vive en el mundo y aparece ante el mundo como signo o sacramento universal de salvación (cfr. LG, 48), de modo que puede hablarse de la *secularidad* de la Iglesia como tal¹ y también de la *dimensión secular* (es decir, de la relación con las realidades seculares) de cada uno de los fieles, con los rasgos y matices que corresponden a las diversas condiciones y vocaciones, pues todos —ministros sagrados, fieles consagrados y laicos— participan según su modo propio en la misión de la Iglesia para la vida del mundo.

Sin embargo, el Concilio Vaticano II, en el contexto del mismo documento en el que proclama la llamada a la santidad de todos los fieles (cfr.

1. Cfr. PABLO VI, *Discurso*, 2.II.1972, AAS 64 (1972) 208.

LG, 11, 39-41), ha señalado precisamente la secularidad como «índole propia» de los fieles laicos (cfr. LG, 31). En el caso de los laicos, por tanto, la secularidad aparece como rasgo definitorio de su modo propio y específico de ser cristianos, es decir, de buscar la santidad y de participar en la misión evangelizadora de la Iglesia.

El entorno social y cultural en el que estamos viviendo la transición hacia el tercer milenio cristiano presenta, junto a grandes motivos de esperanza, rasgos marcados de *secularismo* —una visión del hombre y de todas las realidades solo en dimensión intramundana y temporal, sin espacio real para Dios—, que han sido descritos así por Juan Pablo II: «¿Cómo no hemos de pensar en la persistente difusión de la indiferencia religiosa y del ateísmo en sus más diversas formas, particularmente en aquella —hoy quizá más difundida— del secularismo? Embriagado por las prodigiosas conquistas de un irrefrenable desarrollo científico-técnico, y fascinado sobre todo por la más antigua y siempre nueva tentación de querer llegar a ser como Dios (cfr. Gn 3,5) mediante el uso de una libertad sin límites, el hombre arranca las raíces religiosas que están en su corazón: se olvida de Dios, lo considera sin significado para su propia existencia, lo rechaza poniéndose a adorar los más diversos “ídolos”.

»Es verdaderamente grave el fenómeno actual del secularismo; y no sólo afecta a los individuos, sino que en cierto modo afecta también a co-

Jorge Miras

munidades enteras, como ya observó el Concilio: "Crecientes multitudes se alejan prácticamente de la religión". Varias veces yo mismo he recordado el fenómeno de la descristianización que aflige a los pueblos de antigua tradición cristiana y que reclama, sin dilación alguna, una nueva evangelización» (CL, 4).

Esas circunstancias resaltan la especial importancia que tiene, para la Iglesia y para el mundo, la vocación y misión de los fieles laicos. Así lo entendieron y proclamaron los Padres conciliares; y así lo recordó, veinte años después, el Sínodo de Obispos de 1987, dedicado a la vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo, que se planteó el reto «de individuar las vías concretas para lograr que la espléndida "teoría" sobre el laicado expresada por el Concilio llegase a ser una auténtica "praxis" eclesial» (CL, 2).

Se ha dicho a veces que, en contraste con la revalorización conciliar de la misión de los laicos, el Código de Derecho Canónico les presta poca atención, mientras que dedica gran número de cánones a los clérigos, a la Jerarquía y a la vida consagrada, como si en la base de las normas canónicas hubiera una concepción de la Iglesia en la que los laicos no tuvieran más que un papel auxiliar o subalterno.

Pero esta apreciación debe ser corregida teniendo en cuenta precisamente la índole secular propia de los laicos. Con ese enfoque se advierte

que el Código, no sólo no olvida, sino que acoge fielmente los elementos propios de la vocación y misión de los fieles laicos tal como han quedado delineados en el Concilio: la llamada universal a la santidad y al apostolado y los deberes y derechos que derivan de su condición de miembros de la Iglesia a pleno título, con una participación propia y específica en la misión evangelizadora de la que son corresponsables².

Hay normas, pocas, que se refieren a capacidades y responsabilidades de los laicos en tareas internas de la Iglesia, y un amplísimo silencio respecto a la mayoría de los aspectos de su vida cotidiana. Pero ese silencio —dato en el que se basa la crítica antes aludida— no es una manifestación de olvido o menosprecio: es un reconocimiento evidente de que la vida cristiana de los laicos, en su mayor parte, no se desarrolla en el ámbito interno de la Iglesia, sino en las vicisitudes y circunstancias del mundo, y ello por su propia vocación, que no sólo se reconoce, sino que se fomenta y se sostiene con todos los medios de santificación entregados por Cristo a su Iglesia.

El Código, en efecto, regula la administración de los medios salvíficos, especialmente la palabra de Dios y los sacramentos, con la orientación

2. Para las bases del estatuto jurídico de los fieles laicos en la doctrina conciliar cfr. A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia. Bases de sus respectivos estatutos jurídicos*, Pamplona, 3ª ed. 1991.

Jorge Miras

explícita de que los fieles puedan recibirlos abundantemente; y la misma organización del ministerio pastoral de la Iglesia adopta formas y acentos flexibles y ágiles para procurar atender del modo más pleno posible a las necesidades reales que la vida cristiana de los fieles y la evangelización plantean en las circunstancias actuales. Si se tiene presente la índole propia de los fieles laicos al interpretar esas normas y al aplicarlas, se advierte con toda claridad que también el derecho canónico renovado a la luz de las enseñanzas del Concilio Vaticano II puede y debe ser instrumento eficaz para una profunda revitalización de la vocación y misión propias de los laicos en la Iglesia y en el mundo.

Este Cuaderno ofrece, con esa intención, algunas reflexiones que me parecen útiles para comprender mejor la secularidad como índole propia de los laicos. No se trata, pues, de un comentario técnico de las normas canónicas —aunque todo lo que se dirá está subyacente en ellas—, ni de una consideración teológica de todas las dimensiones e implicaciones de la secularidad. Me he limitado a hacer, en estas páginas, una serie de subrayados para poner de relieve algunos rasgos esenciales de la condición de los fieles laicos, considerada en lo que tiene de modalidad propia y peculiar de la vocación cristiana.

I
LA CONDICIÓN CRISTIANA: LLAMADA UNIVERSAL
A LA SANTIDAD Y AL APOSTOLADO

1. Una sola santidad en el horizonte cristiano

La llamada a la santidad de todos los cristianos resuena bien clara en las páginas del Evangelio —«Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5,48; cfr. Lv 19,2)— y aparece con trazos enérgicos en la conciencia de los primeros cristianos. Sin embargo, es históricamente cierto que durante bastantes siglos la reflexión teológica, la predicación y la práctica ascética fueron glosando y desarrollando con preferencia otros aspectos del mensaje evangélico, de tal modo que el concepto de *perfección*, de santidad, como aspiración concreta y realizable, llegó a quedar reservado solo a algunos cristianos.

El mismo concepto, corriente hasta hace relativamente pocos años, de «estado de perfección», indica precisamente que, en la concepción más generalizada, la perfección no se consideraba meta natural de todos los estados y condiciones de vida de los cristianos. Los reflejos de este estadio de comprensión de la vida cristiana eran abundantes y variados: en la visión

Jorge Miras

eclesiológica común; en el derecho canónico; en diversos aspectos de la teología espiritual y moral (por ejemplo, en la consideración teológica de la vocación); etc. Y, como consecuencia, también en la mentalidad y en la práctica pastoral —organizativa, catequética, litúrgica y sacramental— respecto a los fieles laicos.

La situación en el primer tercio del siglo XX se ha descrito sintéticamente con estos rasgos: «Ciertamente, no se encuentra en los tratados y escritos de esa época ningún texto en el que se excluya formalmente que alguien que viva en el mundo pueda llegar a las cimas del vivir cristiano; más aún, resulta posible alegar autores y escritos que afirman expresamente esa posibilidad³. Es, sin embargo, innegable que tendía a pensarse que una santidad en el mundo constituía algo excepcional de lo que no cabía hacer regla, y, en términos más generales, que el seguimiento radical de Cristo reclamaba, de por sí, el apartamiento o renuncia a las ocupaciones seculares y la adopción de un estado o condición de vida distinto al propio del común de los hombres»⁴.

3. No podía ser de otra manera, después —entre otros— de San Francisco de Sales y de San Alfonso María de Liguori, pero es necesario reconocer que la obra de estos y otros santos, aunque muy importante en el orden pastoral, no llegó a provocar, respecto al tema que nos ocupa, una verdadera clarificación teológica. Sobre este punto, ver J.L. ILLANES, *Mundo y santidad*, Madrid 1984, pp. 65 ss., con la bibliografía allí citada. [La nota pertenece al texto citado].

4. A. DE FUENMAYOR-V. GÓMEZ-IGLESIAS-J.L. ILLANES, *El itinerario jurídico del Opus Dei. Historia y defensa de un carisma*, Pamplona 1989, p. 65.

Basten estos rápidos trazos como telón de fondo para apreciar la novedad que suponía la enseñanza que Pablo VI consideró «la característica más peculiar y la finalidad última de todo el magisterio conciliar»⁵, la llamada universal a la santidad, expresada por la Constitución *Lumen gentium* en estos términos: «Todos los cristianos, de cualquier condición y estado (...), están llamados por el Señor, cada uno por su camino, a la perfección de aquella santidad en la que el mismo Padre es perfecto» (LG, 11). «Todos en la Iglesia, pertenezcan a la Jerarquía o sean apacentados por ella, están llamados a la santidad, según las palabras del Apóstol: *Ésta es la voluntad de Dios: vuestra santificación* (1Tes 4,3; cf. Ef 1,4)» (LG, 39). «Para todos es claro que todos los cristianos, de cualquier estado o condición, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad» (LG, 40). «Una misma es la santidad que cultivan, en los múltiples géneros de vida y ocupaciones, todos» (LG, 41).

Son expresiones solemnes, con palabras cuidadosamente escogidas para marcar un punto de inflexión en la comprensión que venía siendo corriente hasta entonces. En ellas se afirma con extraordinaria rotundidad:

a) Que el horizonte existencial de todo cristiano, por el hecho de serlo —o sea, en virtud del bautismo—, es la santidad.

5. PABLO VI, *Motu proprio Sanctitas clarior*, 19.III.1969, AAS 61 (1969) 159.

Jorge Miras

b) Que a este respecto no hay distinción alguna entre los fieles por razón de su estado, condición o función en la Iglesia.

c) Que la santidad, en cuanto tal, es *unívoca*. Es decir, que no hay clases distintas de santidad: se trata en todo caso de la *santidad propiamente dicha*, de aquella misma santidad en la que el Padre celestial es perfecto, que se nos ha manifestado con rasgos verdaderamente humanos en Cristo, y de la que han sido reflejo ejemplar en la Iglesia los Santos que veneramos.

d) Que hay distintos caminos —para cada uno el suyo— que conducen a esa santidad.

La importancia de esta renovada toma de conciencia en la enseñanza de la Iglesia es evidente, si se entiende bien que el Concilio no trata simplemente de animar a los fieles a considerar con mayor interés un aspecto más o menos desatendido del mensaje evangélico, sino que llama a redescubrir en la vida personal y eclesial *una exigencia ineludible*: «El Concilio Vaticano II ha pronunciado palabras altamente luminosas sobre la vocación universal a la santidad. Se puede decir que precisamente esta llamada ha sido la consigna fundamental confiada a todos los hijos e hijas de la Iglesia, por un Concilio convocado para la renova-

ción evangélica de la vida cristiana. Esta consigna no es una simple exhortación moral, sino una insuprimible exigencia del misterio de la Iglesia» (CL, 16).

2. Llamada universal, vocación personal

Ya han transcurrido más de treinta años desde la clausura del último Concilio y la llamada universal a la santidad ha pasado a formar parte del lenguaje cristiano común; pero quizá por eso mismo es más necesario acentuar ciertos aspectos de su significado, para evitar que se desvirtúe. Y entre las múltiples facetas que presenta, me parece de gran ayuda fijarse precisamente en su carácter de *llamada*, es decir, de *vocación*: caer en la cuenta de que esa llamada *universal* o *general* es, para cada cristiano, *vocación personalísima*.

La expresión «llamada universal» pretende poner el acento en lo «nuevo» de la proclamación conciliar, respecto a la situación doctrinal antecedente: que esa llamada alcanza a todos los fieles por el hecho de serlo, que no excluye a ninguno. Pero no quiere decir que se trate de una llamada genérica, impersonal, lanzada al aire a modo de banderín de enganche sin destinatario determinado.

Jorge Miras

Por el contrario, toda llamada de Dios, incluso cuando aparece dirigida por igual a muchas personas, o a una colectividad, se traduce siempre en llamada personal para cada uno: en *vocación divina* a la que se ha de responder personalmente. Y conviene señalar que se trata de vocación en sentido fuerte, porque también el concepto de vocación ha sufrido con el paso del tiempo un proceso análogo —y paralelo— al oscurecimiento de la llamada de todos los cristianos a la santidad.

El sentir común sobre la vocación en la época inmediatamente anterior al Vaticano II se refleja gráficamente, por ejemplo, en estas palabras de *Camino*: «¿Te ríes porque te digo que tienes “vocación matrimonial”? —Pues la tienes: así, vocación»⁶. La extrañeza y la hilaridad del interlocu-

6. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino*, 27. En el desarrollo de las ideas de este Cuaderno me apoyaré de manera especial, explícita o implícitamente, en las enseñanzas del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer, Fundador del Opus Dei y primer Gran Canciller de la Universidad de Navarra. Las luces y mociones que recibió de Dios y difundió incansablemente en su predicación y en su actuación pastoral desde 1928, iluminan con especial fuerza y hondura la llamada universal a la santidad, la vocación de los cristianos corrientes, el valor de las realidades seculares (muy particularmente el trabajo y la familia), la vida ordinaria como camino y lugar de encuentro con Dios y la misión apostólica de los fieles laicos. Todo ello en un contexto teológico y pastoral en el que esos conceptos, o mejor, el entendimiento de su conexión radical con la historia de la salvación, no eran doctrina común. Sin duda, la doctrina y la acción del Fundador del Opus Dei se cuentan entre las contribuciones relevantes con las que el Espíritu Santo preparó los tiempos y las conciencias para la gozosa renovación que supuso en esta materia la enseñanza del Concilio Vaticano II. Y por eso mismo, constituyen una valiosa iluminación para la comprensión, teórica y vital, de esa enseñanza, «no sólo por el fecundo ejemplo de su vida, sino por el vigor absolutamente singular con que, en profética concordia con el Concilio Vaticano II, procuró, ya desde los comienzos de su sacerdocio, recordar esa llamada evangélica a todos los cristianos» (*Decreto pontificio sobre las virtudes heroicas del Siervo de Dios J. Escrivá de Balaguer*, 9.IV.1990).

tor se comprenden si se tiene presente el contexto que describía Juan Pablo II en 1985: «En el periodo anterior al Concilio Vaticano II, el concepto de “vocación” se aplicaba ante todo respecto al sacerdocio y a la vida religiosa, como si Cristo hubiera dirigido al joven su “sígueme” evangélico únicamente para esos casos. El Concilio ha ampliado esa visión» (CJ, 9).

El Concilio no ha negado —no está de más advertirlo— la realidad de que «la vocación sacerdotal y la religiosa conservan su carácter particular y su importancia sacramental y carismática en la vida del Pueblo de Dios» (CJ, 9); pero *ha ampliado esa visión* precisamente sobre la base de esta renovada toma de conciencia de la llamada universal a la santidad y de la participación de todos los bautizados en la misión de Cristo y de la Iglesia (cfr. CJ, 9).

Así pues, difícilmente se podrá redescubrir con consecuencias vitales y operativas la fuerza de esa llamada universal a la santidad sin una reflexión sobre el significado de la vocación cristiana, que permita comprenderla con renovada hondura teológica y antropológica.

3. Una nueva cultura vocacional

Una manera popular y extendida de entender la vocación —una *cultura vocacional*—, aún fuertemente arraigada, podría esquematizarse así:

a) Existen multitud de hombres y mujeres que, al nacer o siendo adultos, han recibido el bautismo, por el cual se han incorporado a la Iglesia y han entrado en el camino de salvación.

b) Algunos de ellos reciben posteriormente una vocación, y respondiendo a ella cumplen una misión determinada en la Iglesia, que comporta compromisos más exigentes. *Lógicamente*, puesto que dedican su vida exclusivamente a su vocación, pueden y deben tener una vida cristiana más perfecta.

c) Los demás fieles, ya que no han recibido ninguna vocación, se dedican a las *cosas normales* y procuran esforzarse por hacer compatibles sus obligaciones con la fe y la práctica cristiana. Eso sí, teniendo en cuenta que «es primero la obligación que la devoción»; y como las obligaciones profesionales, familiares y sociales son tan absorbentes, generalmente no pueden dedicar mucho tiempo a *las cosas de Dios*, de modo que han de contentarse con una vida cristiana menos perfecta. *Lógicamente*, también tienen menos exigencias y compromisos que quienes sí han recibido vocación.

El equívoco que hace posible ese planteamiento radica en los distintos sentidos que puede tener en el lenguaje usual la palabra «vocación»:

— Puede significar, en la vida corriente, *la inclinación* que alguien siente a dedicarse a algo determinado. Así, por ejemplo, se dice que alguien tiene vocación, o incluso «mucha» vocación para ser médico, o policía; o que es agricultor *por vocación*, porque siempre le gustó el campo y disfruta con su trabajo.

— Se llama también vocación, ya en el plano religioso, a algo semejante a esa inclinación, pero con una diferencia esencial: se trata de una inclinación que se *siente* porque Dios llama; es la *conciencia* o la *convicción* que alguien tiene de ser llamado por Dios.

— En este mismo plano, también se denomina vocación la llamada misma, considerada como iniciativa y acción de Dios. Así, cuando se habla por ejemplo, de la vocación de Moisés, *vocación* es la llamada de Dios y también la percepción, por parte de Moisés, de esa llamada: Moisés *tiene vocación*, se dice en este sentido.

— Por último, en lo que aquí nos interesa, se habla de vocación para referirse a alguno de los caminos concretos por los que Dios llama a seguirle, que presenta ciertos rasgos distintivos respecto a otros caminos. Se dice,

Jorge Miras

así, que hay personas con vocación sacerdotal, o con vocación religiosa, o con vocación carmelitana.

De estos cuatro sentidos, sólo los tres últimos se suelen emplear —al menos por las personas que poseen cierta sensibilidad sobrenatural— con valor religioso: la vocación como *llamada* de Dios, como *conciencia de la llamada* en el sujeto y como *camino concreto* de respuesta a la llamada. Y el equívoco nace de pensar que el primero sólo se da en quienes presentan los otros dos: o sea, que no tiene *vocación* quien no siente *vocación* para vivir según una *vocación*; o, sin juegos de palabras, que quien no tiene conciencia de haber sido especialmente llamado por Dios para seguirle por un camino concreto, no tiene *vocación*.

Por supuesto, esta «cultura vocacional» hace que la expresión «vocación a la santidad», referida a un cristiano corriente, pierda sus resonancias más fuertes y, con ellas, gran parte de su capacidad de despertar reacciones verdaderamente «nuevas». A lo sumo permite entenderla como una exhortación bienintencionada, o como unas palabras de aliento y aprecio a las personas que *no tienen vocación*. En todo caso, desde esos presupuestos, la *vocación* a la santidad de quienes no han sido llamados al sacerdocio o a la vida consagrada se consideraría algo distinto a la *vocación* propiamente dicha.

Muy distinta es, sin embargo, la concepción que sugieren estas palabras de Juan Pablo II: «El Espíritu Santo de Dios escribe en el corazón y en la vida de cada bautizado un proyecto de amor y de gracia (...) El descubrimiento de que cada hombre y mujer tiene su lugar en el corazón de Dios y en la historia de la humanidad, constituye el punto de partida para una nueva cultura vocacional»⁷.

4. La vocación identifica a la persona

El punto de partida que propone Juan Pablo II para reflexionar sobre la vocación se sitúa, pues, en la consideración de que cada hombre y cada mujer, como persona única, irrepetible, protagoniza una relación personal e insuplantable con Dios, que arranca de la elección eterna de la que habla San Pablo: «Nos ha elegido en Cristo, antes de la creación del mundo, para que seamos santos y sin mancha en su presencia por el amor» (Ef 1,4).

El misterio proclamado en este texto de la Epístola a los Efesios tiene, sin duda, una dimensión universal y colectiva, comunitaria, como la tiene

7. JUAN PABLO II, *Mensaje para la XXXV Jornada Mundial de oración por las vocaciones*, 24.IX.1997.

Jorge Miras

la vocación a la santidad⁸. Pero no es menos cierto que, en definitiva, ese amor precedente de Dios —esa elección y vocación desde toda la eternidad—, alcanza individualmente a cada hombre y a cada mujer: es también *singular, único e irrepetible* (cfr. RH, 21) para cada uno (de ahí arranca, según hemos visto, la renovación de la cultura vocacional propuesta por el Papa: «*cada hombre y cada mujer tiene un lugar en el corazón de Dios y en la historia de la humanidad*»).

Juan Pablo II comenta de modo muy sugerente el citado texto de San Pablo: «podemos decir que Dios *primero* elige al hombre, en el Hijo eterno y consustancial, para participar en la filiación divina, y solo *después* quiere la creación»⁹. Una afirmación que, como el texto paulino, posee primordialmente sentido universal, pero puede entenderse también en sentido personal e individual: Dios *primero* conoce y elige a cada persona y *después* la llama a la existencia, para que esa vocación y elección se realicen con la respuesta libre de la persona bajo su providencia amorosa.

Ninguna persona existe casualmente o sin sentido. El hombre «no existe sino porque, creado por Dios por amor, es conservado siempre por

8. Para un estudio teológico que aborda aspectos y matices en los que aquí no me detendré, cfr. F. OCÁRIZ, *Naturaleza, gracia y gloria*, Pamplona 2000, especialmente el cap. X, *Vocación a la santidad en Cristo y en la Iglesia*.

9. JUAN PABLO II, *Discurso* 28.V.86.

amor; y no vive plenamente según la verdad si no reconoce libremente aquel amor y se entrega a su Creador» (GS, 19). La existencia de cada hombre y de cada mujer, *su verdad*, solo se explica adecuada y totalmente a la luz de ese misterio de amor y de elección¹⁰.

Por ese motivo, el equívoco del planteamiento que veíamos más arriba debe corregirse ante todo comprendiendo que la vocación, en sentido propio y radical, no es simplemente algo *añadido* a la persona, que le sobrevenga como un accidente en algún recodo de la existencia. Por el contrario, la vocación, en cierto modo, configura y constituye a la persona misma, es la clave más profunda de su identidad y la razón de su existir¹¹.

10. Estas páginas se limitan a considerar la vocación de los bautizados. No obstante, el panorama de la vocación sería incompleto si no se subrayara que, como afirma Juan Pablo II, «todo hombre está penetrado por aquel sopro de vida que proviene de Cristo» (RH, 18): una vida que culmina en la eternidad, «final cumplimiento de la vocación del hombre (...), de la “suerte” que Dios desde la eternidad le ha preparado» y que «se abre camino por encima de todos los enigmas, incógnitas, tortuosidades, curvas, de la “suerte humana” en el mundo temporal» (RH, 18). A la luz de este misterio de vocación deben contemplarse incluso las existencias humanas más oscuras e inadvertidas, y también aquellas otras que parecen haber sido abandonadas sin sentido alguno: parias, víctimas, despreciados e ignorados de la humanidad. Quizá los designios de la misericordia de Dios llaman a unos a identificarse con Cristo compasivo llamando a otros a pasar su existencia terrena con la única misión de identificarse con Cristo, Siervo doliente, para mover a compasión: para salvar a otros hombres por la compasión. La parábola del pobre Lázaro (cfr. Lc 16,19 ss.) arroja una luz, aunque misteriosa, sobre ese enigma de la existencia humana. En todo caso, como afirma De la Lama, lo cierto es que «ninguna existencia humana está entregada al azar» (E. DE LA LAMA, *La vocación sacerdotal*, Madrid 1994, p. 204).

11. Ciertamente, deben distinguirse el orden de la naturaleza y el de la gracia, el de la creación y el de la redención; y en ese sentido la vocación no es una realidad «natural». Sin embargo, considerando a la persona concretamente existente, naturaleza y gracia, creación y vocación se funden, sin confusión, en una existencia elevada al orden sobrenatural. Cfr. a este respecto E. DE LA LAMA, *La vocación sacerdotal*, cit., pp. 145-151.

Jorge Miras

Cada persona es un misterio único de amor y de vocación: «Dios no deja a ningún alma abandonada a un destino ciego: para todas tiene un designio, a todas las llama con una vocación personalísima, intransferible»¹².

Así lo explicaba en otra ocasión Juan Pablo II: «(...) la vocación de cada uno se funde, hasta cierto punto, con su propio ser: se puede decir que vocación y persona se hacen una misma cosa»¹³.

Esa visión de la vocación como clave profunda de la identidad —de la unicidad irrepetible— de la persona se insinúa muchas veces en la Sagrada Escritura cuando Dios, al llamar a alguien para una misión, le pone un nombre que expresa la estrecha unidad entre su existencia, su identidad y su misión. Los ejemplos son abundantes, comenzando por el propio nombre de Jesús, pero quisiera citar aquí el caso de Juan el Bautista, narrado en el Evangelio de San Lucas, porque resulta especialmente ilustrativo.

Cuando el Arcángel Gabriel anuncia al anciano Zacarías que tendrá un hijo, le dice también: «le pondrás por nombre Juan», y le explica a continuación cuál será la misión de ese hijo. Zacarías dudó de la posibilidad de

12. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, n. 106.

13. JUAN PABLO II, *Encuentro con seminaristas en Porto Alegre*, 5.VI.1980.

lo que se le anunciaba y, como prueba y como reprensión, quedó temporalmente mudo. La narración de Lucas da cuenta posteriormente del nacimiento de aquel niño y del momento, a los ocho días de nacer, en el que correspondía ponerle nombre. Todos los parientes y amigos llamaban al niño Zacarías, como su padre, «Pero su madre dijo: De ninguna manera, sino que se ha de llamar Juan. Y le dijeron: No hay nadie en tu familia que se llame con este nombre. Al mismo tiempo preguntaban por señas a su padre cómo quería que se le llamase. Y él, pidiendo una tablilla, escribió: Juan es su nombre. Lo cual llenó a todos de admiración. En aquel momento recobró el habla, se soltó su lengua, y hablaba bendiciendo a Dios. Y se apoderó de todos sus vecinos el temor y se comentaban estos acontecimientos por toda la montaña de Judea; y cuantos los oían los grababan en su corazón, diciendo: ¿Qué pensáis que ha de ser este niño? Porque la mano del Señor estaba con él» (Lc 1,60-66).

El nombre representa la identidad de una persona; pero existe una gran diferencia entre el modo de «dar nombre» de los hombres y el de Dios. Cuando nosotros ponemos nombre a alguien, generalmente le damos el nombre de algún pariente, o un nombre que nos parece bonito. Ese nombre no contiene toda la verdad de la persona, sino que simplemente es una referencia que nos remite a ella. Si posteriormente se cambia de nom-

Jorge Miras

bre, por cualquier razón, no por eso cambia su identidad: sigue siendo quien es, aunque le llamemos de otro modo.

En cambio, Dios *da nombre* en otro sentido, más profundo, en virtud de su conocimiento creador. Sólo Dios, que ha conocido y elegido a cada persona desde toda la eternidad (cfr. Rm 8,28), puede llamarla por un nombre que expresa plenamente toda su verdad, y que no se puede cambiar (de ahí la fuerza de la afirmación: «Juan es su nombre», y el sobrecogimiento que provocó en los que la oyeron). En ese sentido, a cada persona puede aplicarse lo que dice Dios a Israel por boca del profeta Isaías: «Yo te he redimido y te he llamado por tu nombre: tú eres mío» (Is 43,1).

Ese *nombre* por el que Dios llama a cada persona a ser suya es la vocación, la identidad verdadera de cada una. Por eso, hablando de la vida eterna, dice el Catecismo de la Iglesia Católica: «Vivir en el cielo es "estar con Cristo" (...) Los elegidos viven "en Él", aún más, tienen allí, o mejor, encuentran allí su verdadera identidad, su propio nombre» (CIGC, 1025); y apoya esa afirmación en el texto del Apocalipsis que contiene esta promesa, expresada simbólicamente: «Al que venza (...) le daré también una piedrecita blanca, y escrito en la piedrecita un nombre nuevo, que nadie conoce sino el que lo recibe» (Apc 2,17).

Efectivamente, la vocación es la clave de la propia identidad, pero no la recibimos como algo ya perfectamente cumplido, ni como una voluntad que se nos impone, lo queramos o no: el ejercicio de nuestra libertad, en su misteriosa conjugación con la gracia de Dios, contribuye de diversos modos a configurar la vocación; de ahí la exhortación de San Pedro: «hermanos, poned el mayor esmero en fortalecer vuestra vocación y elección» (2 Pe 1,10).

Por eso se ha afirmado muchas veces que la vocación es *don* y, a la vez, *tarea*: elección eterna de Dios y propuesta que Dios hace a nuestra libertad. En la correspondencia a la vocación de Dios se cifra la autenticidad y la plenitud de la *realización* personal, de tal modo que en realidad, en el horizonte de la libertad humana, no solo no hay contradicción entre buscar la propia realización y responder a la vocación, sino que el máximo grado de coherencia con uno mismo —el ser *yo mismo*— se da precisamente en la fidelidad a la vocación: *Juan es su nombre*. Verdaderamente, «el compromiso más fuerte ante mí mismo, la más completa honradez y coherencia en mi propio ser, acontecen ante el Dios que llama»¹⁴.

14. P. RODRÍGUEZ, *Vocación, trabajo, contemplación*, 2ª ed. Pamplona 1987, p. 19.

5. Totalidad de la vocación

La vocación no es, pues, en rigor, una simple circunstancia añadida o sobrevenida (sólo podría entenderse así si se restringe el concepto de vocación a la *conciencia* de ser llamado); por el contrario, constituye el fundamento más definitivo de la existencia de la persona y de su identidad y, en consecuencia, afecta a toda la persona, a su mismo ser, a su *definición*. Por eso la vocación de todo cristiano a la santidad —la vocación cristiana— no es un aspecto parcial de la existencia, sino que, por estar en el orden del *ser*, se extiende a todas las épocas de la vida y a todas las facetas de la personalidad y aspira a alcanzar todo el obrar.

Dicho de otro modo: si mi vida solo se explica radicalmente por el amor precedente de Dios que me ha llamado a la existencia y mi vocación eterna es la plenitud del amor de Dios que me aguarda, es evidente que responder a esa vocación no es una más entre las tareas que reclaman mi atención y mis energías; ni siquiera la tarea más importante, en competencia con todas las demás: es mi razón de ser y mi único fin, de tal modo que todas las tareas y aspectos de mi existencia son —deben ser— aspectos y momentos de la *única tarea*: «amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente, con todas tus fuerzas» (cfr. Mc 12,30).

Se entiende, así, que la *totalidad* es la única magnitud adecuada a la vocación: «La fe y la vocación de cristianos afectan a toda nuestra existencia, y no sólo a una parte. Las relaciones con Dios son necesariamente relaciones de entrega, y asumen un sentido de totalidad. La actitud del hombre de fe es mirar la vida, con todas sus dimensiones, desde una perspectiva nueva: la que nos da Dios»¹⁵.

Puesto que la vocación a la santidad es el aspecto más noble y profundo de la verdad de cada persona, todo cristiano debería tomar conciencia de su vocación y caminar siempre bajo la luz de esa verdad, viviendo cada momento, circunstancia y dimensión de la propia vida con sentido vocacional: «La vocación enciende una luz que nos hace reconocer el sentido de nuestra existencia. Es convencerse, con el resplandor de la fe, del porqué de nuestra realidad terrena. Nuestra vida, la presente, la pasada y la que vendrá, cobra un relieve nuevo, una profundidad que antes no sospechábamos»¹⁶.

No es pensable, por tanto, que la vida del cristiano corriente, mientras no se determine más por un camino concreto, deba resignarse, o pueda conformarse, con la mediocridad. Pero para delimitar mejor esta afirma-

15. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 46.

16. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 45.

Jorge Miras

ción —y especialmente en qué consistiría esa «mediocridad»— es oportuno precisar algo más que significa tomar conciencia de la propia vocación cristiana.

6. Vocación universal y conciencia personal de vocación

Con motivo de mi trabajo en la Facultad de Derecho Canónico, he podido participar en bastantes simposios, sesiones de trabajo o seminarios en los que se ha tratado, directa o indirectamente, de la vocación cristiana. Uno de mis ilustres maestros en estas mismas aulas —a quien ahora me honro de tener además por colega y amigo—, con frecuencia, después de escuchar y seguir con atención la exposición del ponente, ha intervenido en estos o parecidos términos: «Todo eso que se ha dicho me parece muy bien construido, pero no me serviría para describir la vida de mi madre, que sin embargo fue profundamente cristiana».

La objeción, aunque expresada de forma gráfica, no pretende ser una ocurrencia ingeniosa. Por el contrario, constituye una sabia y sencilla «prueba del nueve» para verificar si una explicación teórica de la vocación de los cristianos corrientes es válida, es decir, conserva tanto la universalidad efectiva de esa llamada, como su carácter de vocación propiamente dicha.

Efectivamente, sería artificiosa y alejada de la realidad toda explicación o descripción de la vocación cristiana a la santidad cuyos rasgos esenciales no pudieran apreciarse en cualquier cristiano, sin otra razón que su condición de bautizado, por discreta o vulgar que parezca su vida, y por modestas que sean sus aspiraciones personales conscientes de vida cristiana. En este punto es necesario referirse sobre todo a una cuestión que, muy razonablemente, se ha planteado al reflexionar sobre la llamada universal a la santidad: «Cuando se reflexiona sobre la universalidad de la llamada a la santidad, viene espontáneamente a la cabeza el pensar en la multitud de hombres y mujeres que no tienen noción alguna de esa vocación. ¿No es contradictorio sostener que Dios llama a la santidad también a aquellos que ni siquiera se dan cuenta?»¹⁷.

La misma pregunta podría proponerse así: ¿Se dan necesariamente unidas la verdadera vocación —iniciativa de Dios que elige y llama— y la conciencia personal de vocación?

Resulta indudablemente cierto que muchos bautizados, que además quieren vivir cristianamente, si se les pregunta, responderán que no tienen *vocación*; es decir, no son conscientes de que haya habido en su vida un

17. F. OCÁRIZ, *Naturaleza gracia y gloria*, cit., p. 233.

Jorge Miras

momento concreto en el que hayan percibido una llamada de Dios que les haya llevado a tomar una especial decisión de correspondencia y entrega. Esto no significa, sin embargo, que no tengan en absoluto conciencia y experiencia del contenido fundamental de la vocación a la santidad: de un deber, de una inquietud, de un buen deseo e incluso de un impulso que les lleva a orientar la propia vida hacia Dios. Otra cosa es que el interesado —quizá por influencia de ese modo de pensar que solo llama vocación a las vocaciones peculiares— no dé a esa orientación fundamental el nombre de vocación y no sea, en consecuencia, consciente de que «eso» es vocación.

Pero describir la vocación como la elección que Dios hace desde la eternidad y por la cual llama a cada persona a la existencia, implica ante todo que la vida de cada persona es objeto de una providencia especialísima de Dios, que no crea en vano, sino que al llamar predispone las gracias necesarias¹⁸ para que la llamada «se abra camino» (cfr. RH, 18) y fructifique. «Como bajan la lluvia y la nieve del cielo y no vuelven allá sino después de empapar la tierra, de fecundarla y hacerla germinar, para que dé semilla al sembrador y pan al que come, así será mi palabra que sale de mi

18. Cfr. *S. Th.*, III, q. 25, a. 5, ad 1, donde Santo Tomás afirma que Dios concede a cada uno las gracias necesarias para cumplir la misión que le encomienda.

boca: no volverá a mí de vacío, sino que hará mi voluntad y cumplirá mi encargo» (Is 55, 10-11).

7. Vocación en la Iglesia

La providencia de Dios encuentra caminos, ordinarios y extraordinarios para darse a conocer *gestis verbisque*: a través de palabras y nociones explícitas, y también a través de los hechos y de los sucesos —interiores y exteriores— de la vida de cada persona. Así, en primer lugar, es preciso contar con la realidad de la gracia y de la acción invisible y callada del Espíritu Santo, que mueve interiormente a cada alma por su camino, con suavidad y fuertemente a la vez (cfr. Sb 8,1).

Además, sería desacertado, por parcial, pensar que cuando se trata de vocación se habla de algo que sucede exclusivamente de modo invisible en la intimidad de la conciencia y en la relación directa del hombre con Dios. En la providencia amorosa de Dios, la vocación cristiana acontece y se vive en la Iglesia¹⁹, que es el gran misterio de vocación (de con-voca-

19. Otras cuestiones y matices, que sirven de guía a lo que aquí expongo, quedan apuntadas en F. OCÁRIZ, *Naturaleza gracia y gloria*, cit., y en la bibliografía a la que allí se remite.

Jorge Miras

ción) de todos los hombres, y concretamente, en lo que aquí estamos considerando, de todos los fieles. Dios no ha querido «santificar y salvar a los hombres individualmente y aislados entre sí, sino constituirlos en un pueblo que le conociera en la verdad y le sirviera santamente» (LG, 9). «La palabra "Iglesia" (...) significa "convocación" (...) En ella, Dios "convoca" a su Pueblo desde todos los confines de la tierra» (CIgC, 751), y lo llama, precisamente, a la comunión en la vida divina, cuya culminación es lo que llamamos santidad: «Dios creó el mundo en orden a la comunión en su vida divina, "comunión" que se realiza mediante la "convocación" de los hombres en Cristo, y esta "convocación" es la Iglesia» (CIgC, 760).

Dejando aparte ahora otras consideraciones sobre la vocación cristiana como vocación en la Iglesia, quisiera subrayar que la Iglesia, en su realidad a la vez visible e invisible, humana y divina, «es asumida por Cristo "como instrumento de redención universal" (LG, 9), "sacramento universal de salvación" (LG, 48), por medio del cual Cristo "manifiesta y realiza al mismo tiempo el misterio del amor de Dios al hombre" (GS, 45). Ella "es el proyecto visible del amor de Dios hacia la humanidad"²⁰» (CIgC, 776).

20. PABLO VI, *Discurso* 22.VI.73.

Dios, por tanto, no solo llama —convoca— a todos los hombres y a cada hombre a formar parte de la Iglesia, sino que los llama *en* la Iglesia y *a través de la Iglesia*, que sirve de instrumento al plan amoroso de Dios: «Su estructura está totalmente ordenada a la santidad de los miembros de Cristo» (MD, 27).

Dios llama, en primer lugar, mediante el bautismo que la Iglesia ha recibido la misión de administrar: «Al entrar en el Pueblo de Dios por la fe y el Bautismo se participa en la vocación única de este Pueblo» (ClgC, 784). Por eso se habla de *vocación bautismal*, para todos los cristianos.

Llama cuando la Iglesia proclama en todas partes la Palabra de Dios, de múltiples y variadas formas, y cuando se dirige a cada cristiano sirviendo como instrumento de los cuidados personales que Dios le prodiga a través de la acción pastoral.

Llama también en virtud de la misteriosa solidaridad sobrenatural del Pueblo santo de Dios, a través de la comunión de los santos, del ejemplo y de la palabra de los hermanos en la fe, pasados y presentes.

Llama, en fin —como veremos en seguida, al hablar de la secularidad—, a través de las circunstancias propias de cada uno, que vividas bajo

Jorge Miras

la providencia divina con el buen deseo de *portarse cristianamente*, actúan como llamadas de Dios.

En definitiva, el hecho de que en muchos cristianos no se dé una conciencia explícita y personal de «tener vocación» en nada merma el carácter de verdadera vocación personal de la llamada universal a la santidad contenida en el bautismo (así, por ejemplo, que una madre no sepa explicar teóricamente la santidad de sus responsabilidades como madre cristiana, no impide que las viva, de hecho, santamente). Pero eso no significa que baste que alguien esté bautizado para que de forma automática e inconsciente, lo quiera o no, su vida se desarrolle santamente, o que solo sea necesaria la respuesta consciente del cristiano en el caso de las vocaciones que llaman a seguir a Cristo por algún camino específico.

La llamada de Dios exige, en todo caso, docilidad. Pero de ordinario para esa respuesta basta darse cuenta de que se es cristiano, hijo de Dios, y querer vivir como cristiano sirviéndose de los medios que la Iglesia nos ofrece. El bautismo siembra en el alma una semilla cuyo desarrollo propio es la santidad: esa realidad viva es vocación, es atracción de Dios. Y, de suyo, posee la fuerza y la grandeza que he intentado ilustrar. «La ambición es alta y nobilísima: la identificación con Cristo, la santidad. Pero no hay otro camino, si se desea ser coherente con la vida divina

que, por el Bautismo, Dios ha hecho nacer en nuestras almas. El avance es progreso en santidad; el retroceso es negarse al desarrollo normal de la vida cristiana»²¹.

Lo que podría sofocar esa semilla y hacerla estéril —la *mediocridad* a la que antes aludía— no es la falta de conciencia explícita de tener vocación (es preciso traer aquí a la memoria la parábola de los talentos: cfr. Mt 25,14 ss.; y cómo Dios premia igual a los que fueron fieles, con independencia de la cantidad recibida), sino dejar de lado la condición de cristiano, ceder a la tentación de la tibieza y del abandono. En cambio, quien —a través de cualquiera de los variados caminos y experiencias de los que se sirve la gracia de Dios— es consciente de su condición de cristiano y procura vivirla fielmente, conoce su vocación y responde realmente a ella²².

En esta perspectiva se comprende que la enseñanza conciliar sobre la grandeza y la exigencia de la vocación cristiana a la santidad es un don de Dios muy apreciable para toda la Iglesia. Para los sagrados pastores, porque esa renovada conciencia fomenta una organización y una acción pas-

21. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 58.

22. Aunque se está tratando aquí de la vocación a la santidad en el ámbito eclesial humanamente identificable (la vocación cristiana de los bautizados), conviene anotar que la redención abarca a toda la humanidad y el misterio de la vocación no puede cerrarse en ninguna tipología que limite la infinita originalidad del Amor, que quiere que todos los hombres —uno por uno— se salven y lleguen al conocimiento de la verdad (1 Tim 2,3-4).

Jorge Miras

toral que, de hecho, impulsan y favorecen objetivamente la respuesta de todos los cristianos a esa llamada. Para cada uno de los cristianos porque descubrir con luces nuevas la fuerza y la exigencia de la vocación bautismal entusiasma e impulsa a corresponder con voluntariedad más explícita. Con toda esa fuerza exhortaba San Pablo a los primeros cristianos: «Os ruego yo, el prisionero por el Señor, que viváis una vida digna de la vocación con la que habéis sido llamados» (Ef 4,1).

8. Vocación y misión apostólica

Para acabar de exponer esta visión sintética, es preciso añadir aún que la vocación cristiana no sólo llama a cada uno a la santidad personal, sino también, inseparablemente, a contribuir a la misión de la Iglesia, es decir, al apostolado.

Junto a la llamada universal a la santidad, el Concilio Vaticano II subrayó la *posición activa* de todos los fieles en la Iglesia. También en este punto la proclamación conciliar contrasta con una visión eclesiológica anterior, según la cual la posición activa en la Iglesia correspondería a los miembros de la Jerarquía y a los ministros sagrados, mientras que los demás fieles serían solamente destinatarios y receptores de la acción de aque-

llos. Asimismo, en esa concepción de la Iglesia, el apostolado sería misión propia de la Jerarquía, que podría llamar a los demás fieles, también a los seculares, a colaborar.

Frente a esa concepción, el Concilio señala que la Iglesia ha recibido de Jesucristo «la misión de anunciar y establecer en todos los pueblos el Reino de Cristo y de Dios» (LG, 5); pero el apostolado no es sólo misión de los sagrados pastores, sino de todo el Cuerpo Místico de Cristo. «Se llama “apostolado” a “toda la actividad del Cuerpo Místico” que tiende a “propagar el Reino de Cristo por toda la tierra” (*Apostolicam actuositatem*, 2)» (CIGC, 864). El mandato de Jesús —«Id al mundo entero y predicad el Evangelio a toda criatura» (Mc 16,15)— se transmite a los Apóstoles y a sus sucesores, y con ellos a toda la Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo, en la medida en que se mantiene unida por la comunión con los sucesores de Pedro y de los demás Apóstoles.

Así pues, todos los cristianos, como miembros del Pueblo santo de Dios, participan con una común responsabilidad en la misión apostólica: «Aunque en la Iglesia no todos vayan por el mismo camino, sin embargo todos están llamados a la santidad y les ha tocado en suerte la misma fe (...) Aunque algunos, por voluntad de Cristo, sean maestros, administradores de los misterios y pastores de los demás, sin embargo existe entre todos

Jorge Miras

una verdadera igualdad en cuanto a la dignidad y a la acción común para todos los fieles en la edificación del Cuerpo de Cristo» (LG, 32).

Y del mismo modo que la vocación a la santidad en la Iglesia es, a un tiempo, comunitaria y personalísima, según hemos visto, la vocación al apostolado es también *vocación propia y personal* de todos los fieles, que se manifiesta de maneras variadas según la condición de cada uno: «Toda la Iglesia es apostólica en cuanto que ella es “enviada” al mundo entero; todos los miembros de la Iglesia, aunque de diferentes maneras, tienen parte en este envío» (CIGC, 864).

Esto es lo que quiere subrayar el decreto del Vaticano II sobre el apostolado de los laicos cuando afirma que «La vocación cristiana, por su misma naturaleza, es también vocación al apostolado» (AA, 2). Todo lo que ha quedado dicho hasta aquí sobre la vocación a la santidad es igualmente aplicable a la llamada al apostolado de todos los cristianos, que se presenta así con el mismo sentido vocacional, igual aspiración de totalidad y análogas exigencias de coherencia y autenticidad. Hasta tal punto es así, que puede decirse, extrayendo la consecuencia directa de esa afirmación conciliar, que una vida cristiana que no es apostólica resulta una vida cristiana «desnaturalizada»; y, en sentido positivo, que la manifestación «natural» de la vida cristiana en relación con los demás es el apostolado.

En efecto, los cristianos, por haber recibido la luz de la fe y la gracia del bautismo, sin mérito alguno de su parte, gozan de la acción santificadora del Espíritu Santo, que actúa en sus almas directamente y a través de la palabra de Dios y los sacramentos que se administran en la Iglesia. Así, como miembros de Cristo, han sido hechos por Dios, *objetivamente*, luz del mundo y sal de la tierra. «Objetivamente», aquí, significa que todo cristiano, si deja que la vida divina que ha recibido se despliegue con plenitud en su existencia, secundando la gracia de Dios sin ponerle obstáculos, es verdaderamente sal y luz.

Y de ahí la enseñanza, amable y exigente a la vez, de Jesús: «Vosotros sois la sal de la tierra. Pero si la sal se vuelve sosa, ¿con qué se salará? No vale sino para tirarla fuera y que la pisotee la gente. Vosotros sois la luz del mundo. No puede ocultarse una ciudad situada en lo alto de un monte; ni se enciende una luz para ponerla debajo de una vasija, sino sobre un candelero a fin de que alumbre a todos los de la casa. Alumbre así vuestra luz ante los hombres, para que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre que está en los Cielos» (Mt 5,13-16).

II LA SECULARIDAD DE LOS FIELES LAICOS

I. Cristianos que viven en el mundo

Es un hecho que la mayor parte de los cristianos viven inmersos en las vicisitudes del mundo, en las realidades temporales, en las que emplean la mayor parte de sus energías y de su tiempo.

Ese hecho, una realidad compleja y apasionante, presenta aspectos diversos, que deben ser valorados conjuntamente para discernir su sentido en el plan de salvación de Dios. Uno de esos aspectos, sin duda, es el sentido negativo del «mundo», en cuanto ha sido desordenado por el pecado de los hombres: las criaturas, que se alzan como rivales del Creador, y también las unas de las otras; los bienes caducos, que son estimados como bienes absolutos y dominan al hombre a través de su concupiscencia, apartándolo de Dios; los intereses terrenos, mezquinos tantas veces, que atrapan al hombre en una red enmarañada de pasiones y atracciones, acabando por apartar su mirada del único interés capaz de colmar sus ansias de bien. En ese sentido el «mundo», como ámbito de influencia del «príncipe de este mundo» (Jn 14,30), es enemigo del alma porque no sólo no favorece la vida cristiana, sino que se opone a ella.

Esta estimación es verdadera, y su afirmación encuentra apoyo en el Evangelio; pero la reflexión cristiana sobre el mundo necesita tener en cuenta también otros aspectos, especialmente su bondad original en el proyecto de Dios y las consecuencias no solo del pecado, sino también de la redención (cfr. ClgC, 2853). Una valoración teológica del mundo que acentuara de modo unilateral, o al menos predominante, ese aspecto negativo, llevaría necesariamente a intensificar la contraposición entre las realidades de este mundo y las del más allá, y a considerar la vida en el mundo como un obstáculo, o al menos como un grave lastre para la santidad.

Algo de ese planteamiento ha existido, históricamente, en la doctrina y en la práctica de la vida cristiana, aunque sus consecuencias no aparecen normalmente llevadas al extremo sino que se presentan con intensidades y matices variados. En todo caso, resulta indudable que una valoración predominantemente negativa del mundo influye, a la postre, en la limitación de la santidad, como posibilidad real y efectiva, a solo una parte de los cristianos. Aun sin negar que la condición de bautizado contenga en sí misma una potencia santificadora, llevaría a considerar que, sin embargo, el mundo —entendido como las *circunstancias*, el *entorno*, el *lugar* hostil donde se desenvuelve la vida de muchos fieles— condiciona y dificulta, en el mejor de los casos, el pleno desarrollo de la vida cristiana hacia su perfección.

Jorge Miras

A la inversa, la proclamación de la llamada de todos los fieles a la santidad, como aspiración y posibilidad real y viable, requiere como presupuesto necesario una renovada valoración teológica del mundo. De lo contrario esa llamada del Concilio se reduciría a una exhortación, vigorosa y alentadora, pero irrealizable en la práctica, que acabaría por traducirse más o menos así: «todos los fieles, de cualquier estado y condición, están llamados a la santidad, pero los que están en el mundo, a causa del lugar y circunstancias en que viven, no llegan, por lo general, a realizar esa vocación».

Veamos, pues, cómo conjuga el Concilio Vaticano II la realidad plena de la vocación universal a la santidad y la condición de los fieles que viven en el mundo.

2. Vocación-misión de los laicos

Cuando la Constitución dogmática *Lumen gentium* se refiere a los laicos, comienza por subrayar lo que tienen en común con todos los fieles: «por estar incorporados a Cristo mediante el bautismo, constituidos en Pueblo de Dios y hechos partícipes a su manera de la función sacerdotal, profética y real de Jesucristo, ejercen, en la parte que les corresponde, la

misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo» (LG, 31). Confirma así el Concilio que los laicos, injertados en Cristo, están llamados como todos los demás fieles a la santidad y a realizar la misión apostólica de la Iglesia; pero aclara al mismo tiempo que esto se realiza en ellos de un modo propio y peculiar: «a su manera».

En seguida, el texto conciliar explica en qué consiste ese modo propio de realizarse la vocación cristiana en los laicos. Vale la pena transcribir íntegramente aquí un pasaje del n. 31 de la Const. *Lumen gentium*, que servirá como base y punto de referencia de las reflexiones que deseo proponer:

«La índole secular es propia y peculiar de los laicos. (...) Corresponde a los laicos, por su vocación propia, buscar el Reino de Dios ocupándose de las realidades temporales y ordenándolas según Dios. Viven en el mundo, es decir, en todas y cada una de las profesiones y actividades del mundo y en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, con las que su existencia está como entretrejida. Es ahí donde son llamados por Dios para que, realizando su función propia, bajo la guía del Evangelio, contribuyan a la santificación del mundo como desde dentro, a semejanza del fermento, y de esta manera, sobre todo con el testimonio de su vida, iluminando con la fe, la esperanza y la caridad, muestren a Cristo a los demás. Por tanto, a ellos les corresponde de manera especial iluminar y orde-

Jorge Miras

nar todas las realidades temporales, a las que están estrechamente unidos, de tal manera que éstas lleguen a ser y se desarrollen constantemente según Cristo, y sean para alabanza del Creador y Redentor» (LG, 31).

Aunque el texto habla por sí solo, me parece que su lectura a la luz de lo expuesto anteriormente sobre la vocación universal a la santidad puede ayudar a valorar más profundamente su significado y su alcance. Comprendida en ese contexto, la *índole secular* de los fieles laicos aparece como clave de una verdadera y eficaz renovación del sentido de la propia existencia como vocación cristiana.

Una modalidad de la vocación cristiana

La afirmación conciliar de que «la índole secular es propia y peculiar de los laicos», ciertamente, quiere ir más allá de la sencilla constatación del hecho de que los fieles laicos viven en el mundo y dedicados a las tareas y realidades seculares. Es oportuno resaltarlo, porque ahí se contiene ya, en esencia, la valoración teológica de las realidades seculares sobre la que se sustenta la universalidad de la vocación cristiana a la santidad y al apostolado.

No se trata, pues, de la mención literaria y casi superflua de un hecho evidente, sino que esa afirmación pretende poner de relieve precisa-

mente que este hecho no debe entenderse como un *simple hecho*, ni —en palabras de Juan Pablo II— como «un dato externo y ambiental, sino como una realidad destinada a obtener en Jesucristo la plenitud de su significado» (CL, 15), porque esa realidad *configura una modalidad de la vida cristiana, un modo de ser cristiano*: «la común dignidad bautismal asume en el fiel laico una modalidad que lo distingue, sin separarlo, del presbítero, del religioso y de la religiosa. El Concilio Vaticano II ha señalado esta modalidad en la índole secular» (CL, 15).

Si se tienen presentes las anteriores consideraciones sobre la vocación cristiana como verdadera vocación personal, se comprenderá con claridad por qué se dice que la secularidad no puede entenderse como un mero dato ambiental, como un conjunto de circunstancias que influyen, desde luego, en la vida del fiel laico, pero *desde fuera*: como un paisaje o un escenario en el que se desenvuelve su historia.

Para conocer una realidad, cuando es compleja y rica en significado, como en este caso, necesitamos distinguir y separar intelectualmente sus diversos aspectos, de modo que podamos estudiarlos y comprenderlos mejor uno a uno. Sin embargo, propiamente hablando, en un fiel laico concretamente existente la vocación a la santidad y la secularidad no se distinguen: no se da en él *por una parte* la vocación cristiana y *por otra*, como

Jorge Miras

circunstancia accidental, el estar en el mundo. La condición de cristiano y la de secular se dan inseparablemente entrelazadas, en la unidad y totalidad de la vocación personal. Es lo que expresan estas palabras del Beato Josemaría Escrivá: «Sueño —y el sueño se ha hecho realidad— con muchedumbres de hijos de Dios, santificándose en su vida de ciudadanos corrientes, compartiendo afanes, ilusiones y esfuerzos con las demás criaturas. Necesito gritarles esta verdad divina: si permanecéis en medio del mundo, no es porque Dios se haya olvidado de vosotros, no es porque el Señor no os haya llamado. Os ha invitado a que continuéis en las actividades y en las ansiedades de la tierra, porque os ha hecho saber que vuestra vocación humana, vuestra profesión, vuestras cualidades, no sólo no son ajenas a sus designios divinos, sino que Él las ha santificado como ofrenda gratísima al Padre»²³.

Así pues, cuando se habla de los fieles laicos, la expresión «índole secular» o, más brevemente, «secularidad» no significa el simple hecho de estar en el mundo, sino exactamente *el modo propio de ser cristiano* de los laicos. El estar en el mundo ocupándose de los afanes terrenos y el ser cristiano no pueden entenderse, por tanto, como si fueran dos realidades contrapuestas que, al coincidir en una misma persona, tienden a entrar en con-

23. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 20.

flicto limitándose recíprocamente, de tal modo que el incremento de una de ellas iría en detrimento de la otra. Sería un error de graves consecuencias, porque conduciría a la convicción, más o menos consciente, de que no se puede ser plenamente secular siendo plenamente cristiano, o plenamente cristiano con una vida plenamente secular.

El asunto no es sólo teórico. Si un fiel laico tuviera una mala comprensión de la secularidad o de la vocación cristiana, o de ambas, podría introducirse en su vida una tensión, planteada en términos disyuntivos: A o B. Y un conflicto semejante no puede prolongarse mucho tiempo sin desembocar en el abandono de una de las alternativas o —lo que no sería menos perjudicial— en la falsa solución de establecer un compromiso precario entre vida cristiana y vida cotidiana, en cualquiera de sus versiones conocidas (una superficial «compatibilidad», o una distinción y reparto, no menos superficial, entre vida pública y vida privada; vida espiritual y «vida real»; obligación y devoción; creencias y ciencia; lógica de la fe y lógica de las realidades inmediatas; etc.). Claro está que, en cualquiera de esos dos casos —ruptura o componenda—, quedaría lamentablemente neutralizada la fuerza transformadora de la vocación cristiana.

Pero lo cierto es que no existe ni contraposición ni una relación puramente casual o acomodaticia entre secularidad y vocación cristiana. Es

Jorge Miras

más: en los fieles laicos, la secularidad es la *forma* peculiar, tanto de la santidad como de la misión apostólica. La afirmación de Juan Pablo II, antes citada, de que la índole secular configura *una modalidad de la dignidad bautismal* (o sea, de la vocación cristiana), un modo de ser cristiano, equivale a decir que la vocación a la santidad y al apostolado —que, como sabemos, afecta a toda la existencia y no sólo a una parte— *se da en los fieles laicos concretamente como secularidad*. Por eso la «índole secular» de los laicos no es un mero dato externo, sociológico o de ambiente, sino que tiene categoría y densidad vocacional.

El mundo, «lugar» de vocación

Es evidente que esta afirmación de la secularidad como categoría vocacional implica necesariamente una valoración del mundo y de las realidades temporales profundamente positiva: no negativa, pero tampoco meramente *neutra*.

Una visión neutra del mundo consideraría que las realidades temporales no tienen un sentido definido —no son buenas ni malas— en relación con Dios y su plan de salvación, de manera que su ordenación a Dios la pondría exclusivamente el hombre. Así, la vocación y misión de

los laicos de «ordenar según Dios» las cosas temporales podría entenderse como un modo de violentar las realidades del mundo, dándoles un sentido que de suyo no tendrían, inspirado en las creencias que profesan los cristianos, y como una pretensión de *imponer* ese sentido también a los que profesan otras creencias o no profesan ninguna. En ese caso, si un cristiano pretendiera que su fe influyese en las realidades del mundo, estaría desvirtuando su «mundanidad», la *lógica* que les sería propia, a la vez que su personal condición de *hombre o mujer de mundo*; y utilizaría la secularidad como un simple disfraz que le permitiera acercarse sin trabas a esas realidades para conseguir sus fines confesionales.

Pero, como hemos visto, no cabe entender la relación del fiel laico con el mundo «como un dato externo y ambiental, sino como una realidad destinada a obtener en Jesucristo la plenitud de su significado» (CL, 15). Pues bien, es precisamente ese significado *en Jesucristo* el que da razón del sentido último de la secularidad como realidad vocacional.

Narra el libro del Génesis que Dios, después de crear el mundo y al hombre, vio que era *bueno*, que era *muy bueno* (cfr. Gn 1,4.10.12.18.21.31). Desde el principio, toda la creación material forma parte del plan amoroso de Dios sobre el hombre: está intrínsecamente ordenada, orientada a su

Jorge Miras

bien. Según el plan del principio, el mundo y todas las realidades del mundo *transparentan* la gloria de Dios: tienen en sí mismas una armonía, una bondad, que remiten al hombre a Dios (cfr. Sb 13,1-9).

Narra también el Génesis la caída original, por la que entran el pecado y el desorden en el corazón del hombre y, en consecuencia, también en el mundo. Lo representa muy bien la imagen de la fruta del árbol del bien y del mal que, bajo el influjo de la tentación, pareció apetecible a los ojos de nuestros primeros Padres (cfr. Gn 3), hasta el punto de que la prefirieron a la amistad de Dios. Las cosas del mundo, por el desorden del pecado, pierden aquella transparencia original y se vuelven como *opacas*, capaces de cegar al hombre, reteniendo su mirada y ocultándole a Dios. Y con la proliferación del pecado se va extendiendo y profundizando también la desintegración de aquella armonía original.

Pero Dios no abandona al hombre a su suerte ni le deja perderse definitivamente, sino que envía a su propio Hijo, «por quien todo fue hecho» (Símbolo Niceno-constantinopolitano), para que, como verdadero Dios y verdadero hombre, redima al hombre y restaure toda la creación. Esto explica que para comprender en plenitud el significado de la secularidad sea preciso considerar el sentido del mundo, de las cosas creadas, a la luz de la Encarnación del Hijo de Dios, de la re-creación de todas las

cosas en Cristo, porque la secularidad «hunde su raíz en el misterio del Verbo encarnado»²⁴.

Cristo es el «primogénito de toda criatura, porque en Él fueron creadas todas las cosas, las del cielo y las de la tierra (...) Él es el principio, el primogénito de entre los muertos, para que sea el primero en todo, pues Dios tuvo a bien que en Él habitase toda la plenitud, y por Él reconciliar todos los seres consigo, restableciendo la paz por medio de su sangre, derramada en la Cruz, tanto en las criaturas del cielo como en las de la tierra» (Col 1,15 ss.).

Y Dios, que «estaba en Cristo reconciliando el mundo consigo» (2 Cor 5,19), ha confiado a la Iglesia el «ministerio de la reconciliación» (2 Cor 2,18): ha querido que cada cristiano, incorporado a Cristo por el bautismo, se asocie a esa misión redentora del Hijo, que se extiende también a la restauración del sentido divino de toda la creación, de modo que el mundo y todas las cosas creadas transparenten *nuevamente* —con la novedad de Cristo (cfr. Apc 21)— la gloria de Dios y atraigan a los hombres hacia Él.

24. PABLO VI, *Discurso*, 2.II.1972. «La creación —dice el Catecismo de la Iglesia Católica— es el *fundamento* de “todos los designios salvíficos de Dios”, “el comienzo de la historia de la salvación” (DCG, 51), que culmina en Cristo. Inversamente, el Misterio de Cristo es la luz decisiva sobre el Misterio de la creación; revela el fin en vista del cual, “al principio, Dios creó el cielo y la tierra” (Gn 1,1): desde el principio Dios preveía la gloria de la nueva creación en Cristo (cf. Rom 8,18-23)» (CIgC, 280).

Jorge Miras

Ese misterio de vocación es el motivo y el tema del himno de bendición con el que comienza la carta a los Efesios: «Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido en Cristo con toda bendición espiritual en los cielos, ya que en Él nos eligió, antes de la creación del mundo, para que fuéramos santos e inmaculados en su presencia por el amor (...) Nos dio a conocer el misterio de su voluntad, según el benévolo designio que se había propuesto realizar mediante Él y llevarlo a cabo en la plenitud de los tiempos: hacer que todas las cosas tengan a Cristo por Cabeza, las de los cielos y las de la tierra» (Ef 1,3 ss.).

Se advierte, así, que la valoración positiva del mundo que está en la base de la secularidad cristiana no es, ni un ejercicio de bondadosa ingenuidad (un «no es para tanto, no hay que exagerar»), ni una aceptación resignada («¡qué se le va a hacer!, las cosas son como son») de la realidad del mal presente en el mundo, aducida como expediente para justificar una vida cristiana menos exigente, condescendiente con lo que se considera inevitable.

Por el contrario, la valoración positiva del mundo deriva de la profunda fe de la Iglesia en la radical fuerza renovadora de la redención, y se traduce en una recia visión de la secularidad como vocación a corredimir el mundo con Cristo: «Hemos de amar el mundo, el trabajo, las realidades humanas. Porque el mundo es bueno; fue el pecado de Adán el que rom-

pió la divina armonía de lo creado, pero Dios Padre ha enviado a su Hijo unigénito para que restableciera esa paz. Para que nosotros, hechos hijos de adopción, pudiéramos liberar a la creación del desorden, reconciliar todas las cosas con Dios»²⁵.

Este es el preciso sentido de las palabras, antes transcritas, con las que el n. 31 de la Const. *Lumen gentium* indica la íntima compenetración de la secularidad con la vocación cristiana de los laicos: «*es ahí* [en el mundo, en todas y cada una de las profesiones y actividades y en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social] *donde son llamados por Dios*».

El mundo, así entendido, es *lugar* de la vocación cristiana. Pero no solo lugar físico, como una suerte de decorado, fondo o ambiente en el que se interpreta un papel que no tiene por qué guardar relación alguna con él (visión neutra del mundo); sino que la existencia de los fieles laicos —asumida en todas sus facetas por la vocación— «está como entretejida» con las realidades seculares, al decir del Concilio. Por eso, la vocación divina de los laicos no es una llamada a salvarse huyendo o alejándose de esas realidades (visión negativa del mundo): «No han sido llamados a abandonar el lugar que ocupan en el mundo. El bautismo no los quita del mundo

25. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 112.

Jorge Miras

(...), sino que les confía una vocación que afecta precisamente a su situación intramundana» (CL, 15).

Como fermento en la masa

Las expresiones con las que el n. 31 de la Const. *Lumen gentium* describe la vocación-misión de los laicos hablan de «ordenar según Dios» las realidades temporales de las que se ocupan; de «iluminarlas y ordenarlas para que lleguen a ser y se desarrollen constantemente según Cristo». La naturaleza de esa ordenación e iluminación debe entenderse igualmente a la luz de las consecuencias que se desprenden de considerar la relación de los fieles laicos con el mundo, la secularidad, desde el misterio de la Encarnación.

Como hemos visto, las realidades humanas no son neutras, sino que poseen *realmente* un sentido: un orden y una apertura a la trascendencia que son intrínsecos, es decir, que constituyen la clave más radical de su verdad y de su bondad. Ese orden se quiebra por el pecado y, entonces, todas las realidades humanas, que están vinculadas por el plan del Creador a la suerte del hombre, experimentan también un deterioro «desde dentro»: su intrínseca verdad queda falseada y con ello su bondad propia queda afectada. Así sucede, por ejemplo, cuando la proliferación de la mentira hace

que el don de la comunicación, en lugar de servir para la mutua ayuda y enriquecimiento entre los hombres, se utilice fácilmente para manipular a los demás en beneficio propio. Y otro tanto puede decirse de cualquier realidad humana, porque las manifestaciones, mayores o menores, de desorden son perceptibles en todos los ámbitos.

Ese deterioro, en definitiva, dificulta, y hasta impide muchas veces, que las realidades humanas remitan a Dios: es plenamente actual, en este sentido, la descripción de las circunstancias del mundo pagano que hace el capítulo primero de la carta a los Romanos. Pero esas condiciones de la vida humana no son ajenas a los fieles laicos, puesto que su existencia personal —con toda la fuerza revitalizadora que lleva consigo la *novedad* de Cristo y con todo su significado vocacional— *está como entretrejida* con ellas. Más aún: esta realidad de la vida de los laicos forma parte del plan redentor de Dios, de su inmovible fidelidad que le lleva a no abandonar al hombre y al mundo a su suerte.

En efecto, si se considera el sentido de la secularidad a la luz de la Encarnación, se comprende inmediatamente que el cristiano no es un advenedizo: que su vocación y misión no consisten en venir al mundo desde fuera, a tomar posesión de lo que no le pertenece en nombre de su fe. Por el contrario, los cristianos «ya estaban» en el mundo: el mundo es tan suyo

Jorge Miras

como de los demás —*más*, en cierto modo, por ser de Cristo, en quien están injertados—; y «ahí los llama Dios», no para *cambiar* la verdad del mundo por otra verdad que le es extraña, sino para *recuperar* y llevar a su plenitud la verdad y el sentido originarios, intrínsecos, de las realidades humanas, con la fuerza regeneradora de la redención. «El cristiano vive en el mundo con pleno derecho, por ser hombre. Si acepta que en su corazón habite Cristo, que reine Cristo, en todo su quehacer humano se encontrará —bien fuerte— la eficacia salvadora del Señor»²⁶.

Por estas razones, es especialmente adecuada la imagen evangélica del fermento, de la levadura (cfr. Lc 13,20), que utiliza el Concilio para explicar cómo se lleva a cabo esa misión de los laicos: realizando su función propia en el mundo, contribuyen «a la santificación del mundo como desde dentro, a semejanza del fermento». La levadura no cambia la naturaleza de la masa, sino que le hace dar de sí lo mejor; no está presente como un cuerpo extraño, sino perfectamente entremezclada, formando parte de la misma masa —es masa—; y uniendo su influencia benéfica a las buenas cualidades naturales de los demás ingredientes, llega a convertirse con todos ellos, sin distinción, en un mismo pan. La levadura sola no es el pan, pero la *calidad* del pan depende, en buena medida, de la levadura.

26. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 183.

3. Dos tentaciones, una respuesta

Esa comparación de la levadura llama la atención también sobre dos características irrenunciables de la vocación y misión propia de los laicos. Para que la levadura cumpla su función es preciso, en primer lugar, que no se quede fuera de la masa, sino que esté perfectamente mezclada con ella. En segundo lugar, que esté en buenas condiciones, que no se haya desvirtuado perdiendo su capacidad de fermentar.

La oportunidad del ejemplo es patente si se considera en relación con esta advertencia de la Exhortación Apostólica *Christifideles laici*: «el camino posconciliar de los fieles laicos no ha estado exento de dificultades y de peligros. En particular, se pueden recordar dos tentaciones a las que no siempre han sabido sustraerse: la tentación de reservar un interés tan marcado por los servicios y las tareas eclesiales, que frecuentemente se ha llegado a una práctica dejación de sus responsabilidades específicas en el mundo profesional, social, económico, cultural y político; y la tentación de legitimar la indebida separación entre fe y vida, entre la acogida del Evangelio y la acción concreta en las más diversas realidades temporales y terrenas» (CL, 2).

La gravedad de estas dos tentaciones se debe a su capacidad de neutralizar la eficacia divina de la vocación de los laicos. Si la condición laical es

Jorge Miras

una modalidad peculiar de la vida cristiana cuya misión propia —para la que posee, por tanto, una virtualidad específica— es santificar el mundo «desde dentro», a modo de fermento, resulta evidente que su eficacia depende de la fidelidad a su propio modo de ser: la secularidad. Ésta implica simultáneamente que los fieles laicos viven plenamente inmersos en las realidades temporales con las que su vida está entrelazada, y que esa vida es plenamente cristiana. A lo primero se opone la idea —la tentación— de que la plena asunción de la vocación cristiana por parte de los laicos consiste en un incremento de su actividad intraeclesial; a lo segundo, la tentación del secularismo, del espíritu mundano.

Una respuesta adecuada a esas dos tentaciones requiere explicar, al menos en sus líneas más esenciales, el sentido eclesial de la misión de los laicos en el mundo y la unidad de vida, dos cuestiones que en realidad podrían reducirse a la última, pero que conviene tratar por separado para mayor claridad.

Sentido eclesial de la vocación y misión de los laicos

Debe evitarse el error —*clericalización*, lo ha llamado el Sínodo de Obispos sobre los laicos (cfr. CL, 23)— de concebir la promoción de la vocación y misión de los fieles laicos como si se tratara, en sustancia, de abrir-

les el acceso a funciones y cometidos antes reservados en exclusiva a los clérigos, o de contar en mayor medida con su colaboración en esas funciones. Esta primera tentación señalada por Juan Pablo II supondría una concepción de la vida cristiana como vida intraeclesial: la *corresponsabilidad* de todos los fieles se reduciría a compartir sin discriminaciones las tareas eclesíásticas; la común participación en la misión de la Iglesia se identificaría, en la práctica, con la participación litúrgica, o con la colaboración en iniciativas y actividades eclesiales. Pero, de este modo, la levadura no se mezclaría verdaderamente con la masa, y la vocación propia de los laicos no produciría los frutos queridos por Dios: la fuerza renovadora de la vida cristiana quedaría empobrecida.

La verdadera dimensión de la misión de los laicos se percibe ahondando en la enseñanza conciliar que hemos venido considerando hasta ahora: que han sido llamados por Dios con una verdadera vocación que tiene como carácter propio y peculiar la secularidad. Con este enfoque se comprende que el aspecto distintivo y peculiar de la vocación de los laicos en la Iglesia es su vida cristiana en el mundo, de modo que la dedicación a su misión en el mundo es la parte más sustancial y más eficaz (precisamente porque es fidelidad a su vocación propia) de su misión en la Iglesia.

Jorge Miras

Una vez más, es preciso afirmar que no existe aquí un dilema, una alternativa: o misión en la Iglesia o misión en el mundo; sino que ambas dimensiones convergen en una verdadera unidad de vida, que es manifestación de la unidad y totalidad de la vocación personal. Entender esto es decisivo, porque explica que la calidad de la vida cristiana y la intensidad del compromiso y de la participación en la misión de la Iglesia no se cifran en la mayor o menor dedicación —o disponibilidad para dedicarse— a tareas intraeclesiales. El compromiso cristiano y la dedicación a la misión de la Iglesia son siempre *plenos*, en cada uno de los fieles según su propia vocación. Esa *plenitud de dedicación* es la clave para comprender la misión de los laicos y el eje de la secularidad.

Esto no quiere decir que no existan también tareas y cometidos intraeclesiales que son propios ordinariamente de los fieles laicos, y otros que éstos pueden ejercer, a veces incluso para suplir la ausencia o la escasez de ministros sagrados. La Iglesia tiene una vida interna con unas necesidades y actividades en las que todos los fieles colaboran, cada uno según su condición, preparación y posibilidad: aquí —en los concretos cometidos, servicios y funciones eclesiales— sí que puede decirse que hay diversidad de dedicaciones y distinta disponibilidad, según la condición y vocación de cada cual. Hasta puede suceder que la Iglesia necesite que algunos laicos cen-

tren principalmente su actividad —incluso profesionalmente— en tareas de ese tipo. El desempeño de funciones y encargos, la prestación de servicios y la participación en actividades internas de la Iglesia (liturgia, catequesis, caridad, administración, consejos, información, grupos apostólicos, de oración, etc.), especialmente en la parroquia (cfr. CL, 26), no sólo no es extraño a los laicos, sino que constituye una faceta normal y gozosa de su condición plena de miembros de la Iglesia²⁷.

Sin embargo, sigue siendo cierto que cuando un laico vive cualquier faceta de su existencia o de su actividad con fidelidad a las exigencias propias de su vocación, su vida cristiana y su dedicación a la misión de la Iglesia son plenas. Por esto mismo, no puede decirse que *participa* más en la misión de la Iglesia quien más compromisos eclesiales asume, o que los lai-

27. La Instrucción *Ecclesiae de mysterio*, de 15.VIII.97, sobre algunas cuestiones relativas a la cooperación de los laicos en el ministerio de los presbíteros, afirma: «en los documentos conciliares, entre los varios aspectos de la participación de los fieles no signados por el carácter del orden en la misión de la Iglesia, se considera su directa colaboración en las tareas específicas de los pastores (...). Esa colaboración ha sido regulada sucesivamente por la legislación postconciliar y, de manera particular, por el nuevo Código de Derecho canónico que, después de haberse referido a las obligaciones y derechos de todos los fieles (cfr. cc. 208-223), en el título siguiente, dedicado a las obligaciones y derechos de los fieles laicos, trata no sólo de aquello que específicamente les compete, teniendo presente su condición secular (cfr. cc. 225 § 2, 226, 227, 231 § 2), sino también de tareas o funciones que en realidad no son exclusivamente de ellos. De éstas, algunas corresponderían a cualquier fiel, sea o no ordenado (cfr. cc. 225 § 1, 228 § 2, 229, 231 § 1); otras, por el contrario se sitúan en la línea de servicio directo en el sagrado ministerio de los fieles ordenados (cfr. c. 230 §§ 2-3 [...], c. 238 § 1 [...]).» *Principios teológicos*, 4.

Jorge Miras

cos tienen una participación en la misión de la Iglesia limitada por su dedicación a las tareas seculares, porque precisamente su plena dedicación como cristianos a las tareas seculares es *dedicación a la misión de la Iglesia*, en la parte que les es más propia por su vocación divina: «La vocación de los fieles laicos a la santidad implica que la vida según el Espíritu se exprese particularmente en su inserción en las realidades temporales y en su participación en las actividades terrenas» (CL, 17).

«Solo dentro de la Iglesia como misterio de comunión —explica Juan Pablo II— se revela la “identidad” de los fieles laicos, su original dignidad. Y solo dentro de esta dignidad se pueden definir su vocación y misión en la Iglesia y en el mundo» (CL, 8). Entre otros aspectos y consecuencias de la consideración de la Iglesia como comunión, interesa en este punto resaltar uno que permite entender la plena eclesialidad de la vida secular de los fieles laicos. Lo expresan muy bien estas palabras de la Exhortación Apostólica *Christifideles laici*: «La comunión eclesial se configura (...) como comunión “orgánica”, análoga a la de un cuerpo vivo y operante. En efecto, está caracterizada por la simultánea presencia de la diversidad y de la complementariedad de las vocaciones y condiciones de vida, de los ministerios, de los carismas y de las responsabilidades. Gracias a esta diversidad y complementariedad, cada fiel lai-

co se encuentra en relación con todo el cuerpo y le ofrece su propia aportación» (CL, 20).

La vida y la misión de la Iglesia no pueden reducirse a algunos de sus aspectos, porque resultaría una visión parcial. Los fieles laicos, miembros vivos del Cuerpo de Cristo, por estar injertados en la comunión que es la Iglesia —comunión con Dios y con todos sus hermanos—, son ellos mismos Iglesia, de tal modo que, mediante su vida y su actividad —una de las modalidades de esa diversidad unida en la comunión—, se lleva a cabo también la misión de la Iglesia en el mundo. Puede decirse, por esto, que *toda la vida de los fieles laicos, incluso en sus manifestaciones más terrenas y cotidianas, posee una dimensión eclesial*. «Ante la mirada iluminada por la fe se descubre un grandioso panorama: el de tantos y tantos fieles laicos —a menudo inadvertidos o incluso incomprendidos; desconocidos por los grandes de la tierra, pero mirados con amor por el Padre—, hombres y mujeres que, precisamente en la vida y actividades de cada jornada, son los obreros incansables que trabajan en la viña del Señor; son los humildes y grandes artífices —por la potencia de la gracia de Dios, ciertamente— del crecimiento del Reino de Dios en la historia» (CL, 17).

Esta conciencia de la eclesialidad de su vida y misión en el mundo debe ser también acicate para los fieles laicos. Quienes consideran que su

Jorge Miras

vida está fuertemente arraigada en la comunión de la Iglesia no pueden tener sensación de lejanía, de distancia, respecto a la vida eclesial, sino que experimentan la fuerza y la responsabilidad de saber que, al ocuparse de las realidades que les ha tocado vivir, por la comunión con Dios y con todos sus hermanos, ellos son también la Iglesia que actúa, haciendo presente a Jesucristo en medio de los hombres.

Unidad de vida

Esa dimensión eclesial de toda la existencia del cristiano en virtud de la comunión es una de las numerosas consecuencias de la *unidad de vida* que la caracteriza radicalmente²⁸. Y a esa unidad de vida afecta también la segunda tentación descrita por Juan Pablo II: la de «legitimar la indebida separación entre fe y vida, entre la acogida del Evangelio y la acción concreta en las más diversas realidades temporales y terrenas», ruptura de tal gravedad para la vida cristiana y para la eficacia de la misión corredentora que ha sido considerada por el Concilio Vaticano II «uno de los más graves errores de nuestra época» (GS, 43).

Unidad de vida significa que en la existencia del cristiano no se pueden separar, contraponer o compartimentar los distintos aspectos que la in-

28. Sobre la unidad de vida, cfr. CL, 17 y 59.

tegran, según se consideren propios de su condición de cristiano o de su condición de hombre y miembro de la sociedad de los hombres. Sin duda, la existencia de cada persona es compleja, presenta multiplicidad de facetas; pero no se trata de una simple acumulación o amalgama de circunstancias desconectadas entre sí, como si no tuvieran ninguna relación unas con otras. Son *distintas*, pero realmente entrelazadas, ante todo porque configuran una única vida, con un solo protagonista —una persona— que no es divisible y, además, porque todas guardan relación, cada una según su naturaleza, con el mismo fin último al que se orienta la existencia de esa persona.

En un cristiano, la unidad de vida debe darse precisamente como *vida cristiana*, porque la persona protagonista de esa concreta existencia es, en el sentido más profundo y definitivo, cristiana, no simplemente alguien que, entre otras vinculaciones, tiene un compromiso que le relaciona con la Iglesia. Por eso, como he venido señalando, no se deben levantar tabiques impermeables entre existencia y vocación; vivir en la Iglesia y vivir en el mundo; ser cristiano y atender a *otras ocupaciones*; realidades de contenido espiritual y realidades cotidianas; lógica sobrenatural y lógica humana; fe y vida. Lo expresaba con particular fuerza el Fundador del Opus Dei, en una homilía predicada en 1967, en el campus de la Universidad de Navarra, en la que condensaba la que había sido su predicación

Jorge Miras

constante desde 1928: «¡Que no, hijos míos! Que no puede haber una doble vida, que no podemos ser como esquizofrénicos, si queremos ser cristianos: que hay una única vida, hecha de carne y espíritu, y ésta es la que tiene que ser —en el alma y en el cuerpo— santa y llena de Dios: a ese Dios invisible, lo encontramos en las cosas más visibles y materiales»²⁹.

No se quiere decir con esto que todos los aspectos de la vida se den o deban darse confusamente mezclados, porque son realmente distintos; ni que su «unidad» se realice porque unos absorban y anulen a los otros. Esa unidad de lo distinto, que no es confusión, ha de entenderse según un patrón teológico análogo al usado para describir la peculiar compenetración —no absorción, anulación o confusión— entre la gracia y la naturaleza, lo sobrenatural y lo natural: la gracia no destruye ni anula la naturaleza (lo humano sigue siendo humano), sino que la asume, sanándola, y la eleva, llevándola a trascender la dimensión puramente humana.

[*Encarnación y unidad de vida*]

Esto es así porque la unidad de vida remite también —como toda dimensión verdadera de la secularidad— al misterio de la Encarnación del

29. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Conversaciones...*, cit., 114.

Verbo. Su comprensión se fundamenta, concretamente, en la consideración de dos verdades fundamentales enraizadas en ese misterio: que el Verbo de Dios, el Hijo, al encarnarse, ha asumido todo lo humano; y que la vocación cristiana —vocación en Cristo— alcanza a toda la persona. Veamos brevemente qué implica este fundamento de la unidad de vida.

— Que el Hijo de Dios, al hacerse verdadero hombre, *ha asumido todo lo humano*, tiene como consecuencia que no hay realidades humanas que hayan quedado al margen de la Redención. Todas han sido hechas por Cristo camino y ocasión de cumplimiento de la voluntad del Padre. Jesucristo, el nuevo Adán, Cabeza de toda la humanidad, es el único que puede decir con plenitud de sentido aquellas palabras del poeta Terencio, que murió siglo y medio antes de Cristo: «Soy un hombre y no considero que me sea ajena ninguna realidad humana»³⁰.

No hay, pues, nada humano noble que no se pueda santificar: «No hay nada que pueda ser ajeno al afán de Cristo. Hablando con profundidad teológica, es decir, si no nos limitamos a una clasificación funcional; hablando con rigor, no se puede decir que haya realidades —buenas, nobles, y aun indiferentes— que sean exclusivamente profanas, una vez que el Verbo de

30. «Homo sum, humani nihil a me alienum puto». TERENCIO, *Heautontimorumenos*, I, 1.

Jorge Miras

Dios ha fijado su morada entre los hijos de los hombres, ha tenido hambre y sed, ha trabajado con sus manos, ha conocido la amistad y la obediencia, ha experimentado el dolor y la muerte»³¹. Y esta dimensión de la Encarnación, que ilumina la verdad más honda de las cosas, alcanza a las realidades humanas de mayor relieve y también a las más ordinarias y cotidianas, sin distinción: «Sabedlo bien: hay un algo santo, divino, escondido en las situaciones más comunes, que toca a cada uno de vosotros descubrir»³².

— Que *la vocación alcanza a toda la persona* quiere decir, como vimos, que no es un aspecto parcial de la existencia, sino que, por estar en el orden del *ser*, de la identidad, se extiende a todas las facetas de la personalidad y aspira a alcanzar todo el obrar. El cristiano, incorporado a Cristo, hecho *otro Cristo* por la gracia bautismal, asume como Él toda la realidad con sentido redentor, y puede decir también que nada humano es ajeno a su vida en Cristo.

Así pues, la unidad de vida no es una *unificación* artificial y forzada, sino que tiene una base real humana, perfeccionada sobrenaturalmente: es el desarrollo armónico de la economía, natural y sobrenatural a la vez, de la Encarnación. Tanto es así que puede explicarse con precisión el sentido de la unidad de vida parafraseando la fórmula con la que el Concilio de

31. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 112.

32. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Conversaciones...*, cit., 114.

Calcedonia (año 451) confesaba la unidad de las dos naturalezas, divina y humana, en la persona de Cristo: «(...) sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación. La diferencia de naturalezas de ningún modo queda suprimida por su unión, sino que quedan a salvo las propiedades de cada una de las naturalezas y confluyen en un solo sujeto y en una sola persona»³³.

[*Unidad de vida y coherencia cristiana*]

La unidad de vida es una aspiración posible, por tanto, porque tiene una base real: no hay obstáculo por parte de las propias realidades del mundo, porque, sin perder sus propios valores naturales, su *autonomía* (cfr. GS, 36 ss.; AA, 7), poseen todas un *profundo sentido cristiano*; ni tampoco por parte del cristiano, que sin dejar de ser un hombre como los demás, está llamado a vivir y actuar entre esas realidades de tal modo que sean, para él y para los demás, plenamente humanas y a la vez plenamente trascendentes: ocasión y lugar de encuentro con Dios, materia de santificación³⁴. Esto último ha de llevar a los fieles laicos a descubrir su especial

33. CONCILIO DE CALCEDONIA, *Symbolo*. DS, 301-302.

34. El Concilio Vaticano II enseña, a este respecto, que «todo lo que constituye el orden temporal: bienes de la vida y de la familia, la cultura, la economía, las artes y las profesiones, las instituciones de la comunidad política (...) no sólo son medios para el fin último del hombre, sino que tienen también un valor propio puesto por Dios en

Jorge Miras

responsabilidad vocacional en cuanto al cumplimiento fiel de sus deberes de estado.

Y en este punto es de especial importancia el descubrimiento personal del valor del propio trabajo como realidad cotidiana santificable y santificadora: «En vuestra ocupación profesional, ordinaria y corriente, encontraréis la materia —real, consistente, valiosa— para realizar toda la vida cristiana, para actualizar la gracia que nos viene de Cristo. En esa tarea profesional vuestra, hecha cara a Dios, se pondrán en juego la fe, la esperanza y la caridad. Sus incidencias, las relaciones y problemas que trae consigo vuestra labor, alimentarán vuestra oración. El esfuerzo para sacar adelante la propia ocupación ordinaria, será ocasión de vivir esa Cruz que

ellos, tanto considerados en sí mismos, como en cuanto parte de todo el orden temporal» (AA, 7). De aquí concluye muy atinadamente C. Soler: «(...) la ordenación de las realidades terrenas al fin último no puede hacerse con independencia de su significado propio; es decir, no vale tomarlas como pura “ocasión” para dirigirse al fin último, no cabe ordenarlas a ese fin como “desde fuera” de ellas mismas, extrínsecamente, como si su contenido propio fuera en sí indiferente. Por decirlo con ejemplos: no vale tomarlas como mera ocasión para ejercer las virtudes, o para ordenarlas mediante el ofrecimiento de una intención recta, o para dar testimonio de Cristo, con independencia del *contenido propio* de la realidad o actividad temporal de que se trate. Es su contenido propio, su significado material, su propia dinámica, en definitiva su *valor propio* lo que ha de ser ordenado *intrínsecamente* al fin último. Es decir, se trata de descubrir en cada realidad su sentido propio y descubrir y realizar la ordenación inmanente de ese sentido propio al fin último» (*Iglesia y Estado. La incidencia del Concilio Vaticano II sobre el derecho público externo*, Pamplona 1993, p. 151). Esa es la razón que late, por ejemplo, en estas palabras del Fundador del Opus Dei sobre el trabajo: «No podemos ofrecer al Señor algo que, dentro de las pobres limitaciones humanas, no sea perfecto, sin tacha, efectuado atentamente también en los mínimos detalles: Dios no acepta las chapuzas». *Amigos de Dios*, n. 55.

es esencial para el cristiano. La experiencia de vuestra debilidad, los fracasos que existen siempre en todo esfuerzo humano, os darán más realismo, más humildad, más comprensión con los demás. Los éxitos y las alegrías os invitarán a dar gracias, y a pensar que no vivís para vosotros mismos, sino para el servicio de los demás y de Dios»³⁵.

No obstante, es cierto que la vida diaria de cada persona aparece fragmentada y dividida en muchos sentidos (cabeza y corazón; fe y razón; deber y gusto; ilusiones y realidad; diversidad de ambientes, dedicaciones e intereses...). Por eso la unidad de vida no se realiza automáticamente, sino que es necesario conquistarla. Y lo único capaz de dar unidad a toda esa heterogeneidad es el *fin*, el descubrimiento de que todo puede y debe tender al mismo fin último —Dios—, con independencia de que el fin inmediato sea diversísimo según los casos.

La conquista de la unidad de vida consiste, entonces, en ir asumiendo cada vez más plenamente el sentido vocacional de la propia existencia, en todas sus facetas, de tal modo que no haya unas actividades (los sacramentos, las devociones, etc.) que se estimen adecuada manifestación de la vocación cristiana y otras que se consideren irrelevantes para ese fin, sino

35. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 49.

Jorge Miras

que se siga el consejo de San Pablo, para convertir todas las circunstancias en camino de fidelidad a la vocación: «ya comáis, ya bebáis o hagáis cualquier otra cosa, hacedlo todo para gloria de Dios» (1 Cor 10,31).

Esto tiene tal importancia que bien puede decirse que el empeño por discernir en cada circunstancia lo que exige la coherencia con la propia vocación, en los distintos aspectos de la vida³⁶, es el *camino de la maduración cristiana*. Un cristiano va madurando en su vocación en la medida en que lo que *le sale* espontáneamente es considerar las cosas y tomar las decisiones con sentido sobrenatural, con sentido profundo de su vocación y misión. Actuar con *naturalidad*, para un cristiano, es precisamente vivir esa coherencia. No sería acertado entender la naturalidad como si *lo normal* fuera actuar de modo que no se note la fe: que la actuación de un cristiano no pueda distinguirse de la de quienes no tienen fe o viven movidos por intereses y criterios puramente mundanos.

Esa falsa naturalidad sería, en realidad, rendirse a la tentación de romper la unidad de vida: de este modo, la luz dejaría de alumbrar, la sal dejaría de dar sabor, y en lugar de santificar el mundo, el cristiano se haría mundano, secula-

36. Cfr., para un estudio más detenido sobre la unidad de vida, I. DE CELAYA, *Unidad de vida y plenitud cristiana*, en F. OCÁRIZ-I. DE CELAYA, *Vivir como hijos de Dios. Estudios sobre el Beato Josemaría Escrivá*, Pamplona 1993, pp. 93 ss.

rizado: «"Y ¿en un ambiente paganizado o pagano, al chocar este ambiente con mi vida, no parecerá postiza mi naturalidad?" , me preguntas. —Y te contesto: Chocará sin duda, la vida tuya con la de ellos, y ese contraste, por confirmar con tus obras tu fe, es precisamente la naturalidad que yo te pido»³⁷.

En resumidas cuentas, la eficacia de la vocación y misión propia de los laicos pasa necesariamente por entender que la secularidad es su camino de fidelidad a Cristo y que la verdadera naturalidad de su conducta consiste en ser *fieles en el mundo*.

[*Unidad de vida y misión apostólica*]

El Catecismo de la Iglesia Católica, cuando se refiere a la misión apostólica de los laicos, recuerda la doctrina conciliar, según la cual «Como todos los fieles, los laicos están encargados por Dios del apostolado en virtud del bautismo y de la confirmación y por eso tienen la obligación y gozan del derecho, individualmente o agrupados en asociaciones, de trabajar para que el mensaje divino de salvación sea conocido y recibido por todos los hombres y en toda la tierra» (CIGC, 900). A continuación, presenta en vigorosa síntesis la doctrina conciliar sobre la participación de los laicos en

37. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino*, 380.

Jorge Miras

la triple función —sacerdotal, profética y real— de Cristo, apuntando diversas manifestaciones de esa misión apostólica.

No reproduciré aquí esas enseñanzas, que invito a releer con detenimiento. Sí quisiera, en cambio, hacer notar que la unidad de vida, con esas manifestaciones operativas que son la coherencia y la naturalidad cristiana, explica también que la misión apostólica de los fieles laicos se exprese y se realice de manera inseparable de su secularidad.

La primera consecuencia de esta realidad es que, por las mismas razones por las que no se pueden separar llamada a la santidad y vida en el mundo, la misión apostólica va indisolublemente unida a la vida ordinaria, sin que quepa reducirla solo a ciertas actividades formalmente calificables como «apostolado», que también forman parte de la misión laical. La segunda consecuencia es que la misión apostólica no es una ocupación ocasional o intermitente, sino que, como elemento esencial de la vocación cristiana —ya vimos que «la vocación cristiana, por su misma naturaleza, es vocación al apostolado» (AA, 2)—, debe estar presente en todas las manifestaciones de la vida, del mismo modo que «no es posible separar en Cristo su ser de Dios-hombre y su función de Redentor»³⁸.

38. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, nn. 106, 122.

Resulta imposible, por ese motivo, elaborar un elenco exhaustivo de las manifestaciones del apostolado de los laicos, puesto que son tan diversas como las situaciones y vicisitudes de la vida en el mundo. Pero es indudable que la misión de «iluminar y ordenar todas las realidades temporales, a las que están estrechamente unidos, de tal manera que éstas lleguen a ser según Cristo, se desarrollen y sean para alabanza del Creador y Redentor» (LG, 31), se ha de llevar a cabo, en primer lugar, en los ámbitos fundamentales de la vida ordinaria: familia, trabajo, amistad. Todo, considerado en esta perspectiva, adquiere relieve apostólico: la colaboración en las tareas de la casa, la puntualidad y el buen ejemplo en el trabajo, la decisión de cambiar de coche, la conversación con los vecinos o la elección del lugar de veraneo.

Fijémonos, a título de ejemplo, en la amistad, una de las realidades más cotidianas de la vida. Si la manifestación más genuinamente humana de la amistad es desear compartir con el amigo el bien que se posee, es evidente que, para un cristiano, la misma naturaleza de la amistad reclama la dimensión apostólica. Pero —obsérvese bien— esto no significa que el cristiano abandone la condición de *verdadero amigo* y se convierta en catequista o predicador al tratar con sus amigos. Por el contrario, asume la amistad con todas sus dimensiones y manifestaciones auténticas; comparte su vida con sus amigos y ese *convivir* ofrece mil ocasiones de dar buen ejemplo, de rectificar

Jorge Miras

una idea errónea, de aportar la luz de una mirada de fe sobre una decisión, de mostrar la caridad de Cristo en la comprensión y en la paciencia y en el sacrificio generoso, de hablar espontáneamente, en confianza, de lo que se lleva en el corazón. De este modo, los lazos humanos de afecto y de solidaridad, no sólo no se desvirtúan, sino que se hacen más profundos y se ennoblecen, al recibir *el mejor contenido posible*. Sin duda, para un cristiano coherente, el apostolado constituye el contenido más auténtico de la amistad, tal como se ve en la amistad de Jesucristo: «a vosotros os he llamado amigos, porque os he dado a conocer todo lo que he oído del Padre» (Jn 15,15).

Por otra parte, como «este apostolado no consiste solo en el testimonio de vida», sino que «el verdadero apostolado busca ocasiones para anunciar a Cristo con su palabra, tanto a los no creyentes (...) como a los fieles» (AA, 6), la amistad de un cristiano no se limita a quienes ya son amigos, sino que se ofrece generosamente —«busca ocasiones»— a toda persona que pasa junto a él en las distintas ocasiones de la vida. Este ejemplo de la dimensión apostólica *intrínseca* de la amistad es aplicable igualmente a las vicisitudes propias del trabajo y de la vida familiar, y a cualquier otra faceta de la vida ordinaria de los fieles.

Además de resaltar esta dimensión apostólica de la vida cotidiana, el Concilio llama con fuerza a los laicos a asumir su responsabilidad en la mi-

sión apostólica *especialmente* en aquellos lugares circunstancias y actividades en los que la Iglesia sólo puede ser sal de la tierra a través de ellos (cfr. LG, 33). Es una exigencia propia y específica de la índole secular de su vocación: «Hoy, en particular, el compromiso prioritario de la nueva evangelización, que implica a todo el Pueblo de Dios, exige (...) la total recuperación de la conciencia de la índole secular de la misión del laico. Esta empresa abre de par en par a los laicos horizontes inmensos —algunos de ellos todavía por explorar— de compromiso secular en el mundo de la cultura, del arte, del espectáculo, de la investigación científica, del trabajo, de los medios de comunicación, de la política, de la economía, etc., y les pide la genialidad de crear modalidades cada vez más eficaces para que estos ambientes encuentren en Cristo la plenitud de su significado»³⁹.

Se trata de terrenos en los que no existe «la solución» o «la posición» católica. En todos estos campos la iniciativa y la responsabilidad son propias y exclusivas de cada uno de los fieles laicos: no se trata aquí de la cooperación en los apostolados de la Jerarquía a la que los fieles pueden ser oportunamente llamados (cfr. LG, 33), y que debe desarrollarse, lógicamente, con

39. Instrucción *Ecclesiae de mysterio*, de 15.VIII.97, sobre algunas cuestiones relativas a la cooperación de los laicos en el ministerio de los presbíteros, *Premisa*; cfr. también CL 36 ss.

Jorge Miras

arreglo a las directrices e indicaciones de la legítima autoridad eclesiástica. La libertad de que goza cada fiel en las materias temporales exige la «genialidad», la inventiva, de buscar en cada caso el modo más apropiado de iluminar cristianamente, de enfocar los asuntos, o de cooperar a resolverlos, de modo coherente con la fe. No se trata, por tanto, de una libertad que «libere» de la coherencia de la fe, sino de la gozosa *libertad de ser fiel*.

Lo expresaba luminosamente el Beato Josemaría Escrivá en la homilía ya citada, en el campus de la Universidad de Navarra: «Un hombre sabedor de que el mundo —y no sólo el templo— es el lugar de su encuentro 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.

»Pero a ese cristiano jamás se le ocurre creer o decir que él baja del templo al mundo para representar a la Iglesia, y que sus soluciones son las soluciones católicas a aquellos problemas. ¡Esto no puede ser, hijos míos! Esto sería clericalismo, catolicismo oficial o como queráis llamarlo. En cualquier caso, es hacer violencia a la naturaleza de las cosas (...). Se ve claro

que, en este terreno como en todos, no podríais realizar ese programa de vivir santamente la vida ordinaria, si no gozarais de toda la libertad que os reconocen —a la vez— la Iglesia y vuestra dignidad de hombres y de mujeres creados a imagen de Dios. La libertad personal es esencial en la vida cristiana. Pero no olvidéis, hijos míos, que hablo siempre de una libertad responsable. Interpretad, pues, mis palabras, como lo que son: una llamada a que ejerzáis —¡a diario!, no sólo en situaciones de emergencia— vuestros derechos; y a que cumpláis noblemente vuestras obligaciones como ciudadanos —en la vida política, en la vida económica, en la vida universitaria, en la vida profesional—, asumiendo con valentía todas las consecuencias de vuestras decisiones libres, cargando con la independencia personal que os corresponde»⁴⁰.

4. Formación y vida interior

Para lograr que se afiance la unidad de vida y las obras muestren esa coherencia que es signo de madurez en la vocación cristiana, hay dos medios imprescindibles, que son como «ejes vivos de la conducta cristiana: la vida interior y la formación doctrinal, el conocimiento profundo de nuestra fe»⁴¹.

40. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Conversaciones...*, cit., 116-117.

41. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 8.

Jorge Miras

Decía antes que la afirmación de que el mundo es bueno no responde a una actitud ingenua, ni supone coonestar las manifestaciones del mal presentes en el mundo. No significa, como sabemos, que todas las realidades, tal como hoy de hecho se dan, sean perfectamente buenas, sino que tienen un sentido, una verdad profunda que las ordena a la gloria de Dios: esa verdad es lo que hay que descubrir y recuperar. Sería una falsa *naturalidad* entender que la secularidad consiste, sencillamente, en vivir en el mundo asumiendo la lógica de las realidades terrenas tal como están de hecho configuradas.

Esto supondría olvidar la fuerte afirmación de San Pablo: «la espera ansiosa de la creación anhela la manifestación de los hijos de Dios. Pues la creación se ve sujeta a la vanidad, no por su voluntad, sino por quien la sometió, con la esperanza de que también la misma creación será liberada de la esclavitud de la corrupción para participar de la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime y sufre toda ella con dolores de parto hasta el momento presente» (Rm 8,19-22).

La naturalidad —ya ha quedado explicado— no es el predominio de la lógica mundana en la propia vida, sino la coherencia cristiana de vivir las realidades del mundo sabiendo distinguir en ellas el bien del mal, a la luz de su relación con el plan de Dios. Por eso, como hemos visto, se oponen

a la secularidad tanto la *clericalización* de los laicos como el espíritu mundano: la falsa naturalidad del *aburguesamiento*.

Y para evitar esa falsa naturalidad, resulta imprescindible una formación cristiana que proporcione a los fieles la capacidad de discernir el bien del mal, de juzgar primero lo que agrada a Dios, sin dejarse llevar fácilmente por los criterios de comportamiento imperantes, por lo que todos hacen o lo que de hecho se da: en la cultura, en la moda, en los modos de diversión, en las prácticas económicas o profesionales al uso...

En la encíclica *Veritatis splendor*, Juan Pablo II hacía esta reflexión: «los criterios de juicio y de elección seguidos por los mismos creyentes se presentan frecuentemente —en el contexto de una cultura ampliamente descristianizada— como extraños e incluso contrapuestos a los del Evangelio. Es, pues, urgente que los cristianos descubran *la novedad de su fe y su fuerza de juicio* ante la cultura dominante e invasora: “En otro tiempo erais tinieblas —nos recuerda el apóstol Pablo—, pero ahora sois luz en el Señor. Vivid como hijos de la luz; porque el fruto de la luz consiste en toda bondad, justicia y verdad. Sabiendo discernir lo que agrada al Señor, no participéis en las obras infructuosas de las tinieblas, antes bien, combatidlas. Mirad atentamente cómo vivís, que no sea como impruden-

Jorge Miras

tes sino como prudentes, aprovechando bien el tiempo presente, porque los días son malos" (Ef 5,8-11;15-16; cfr. 1 Tes 5,48)» (VS, 88).

Es necesaria, indudablemente, la formación cristiana para vivir en el mundo siendo fieles a la misión de purificar todas las realidades humanas y ordenarlas según Dios. «El cristiano ha de encontrarse siempre dispuesto a santificar la sociedad desde dentro, estando plenamente en el mundo, pero no siendo del mundo, en lo que tiene —no por característica real, sino por defecto voluntario, por el pecado— de negación de Dios, de oposición a su amable voluntad salvífica»⁴².

Por ello, los fieles deben esforzarse por adquirir, en primer lugar, una clara formación doctrinal: un conocimiento exacto y profundo de las verdades de la fe; una recta antropología cristiana; la ciencia moral esencial, especialmente en lo que se refiere a las cuestiones éticas más directamente relacionadas con su profesión y con sus circunstancias habituales; un conocimiento sólido de la doctrina social de la Iglesia. Pero todos estos aspectos deben orientarse, no a la simple erudición, sino a una verdadera formación de la conciencia personal, tarea que requiere especial empeño y dedicación, ya que la coherencia cristiana debe darse precisamente en una vida

42. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 125.

secular, presidida por la más amplia libertad de decisión y de acción. Los fieles deben ser capaces de *dar razón de su esperanza a quien se la pida* (cfr. 1 Pe 3,15), pero ante todo a sí mismos.

Por este motivo, interesa especialmente considerar que, en la vida cristiana, la formación no puede reducirse a mera *información*, más o menos detallada. La vida cristiana no es una filosofía o una serie de opiniones, sino una relación personal con Jesucristo. No basta, pues, con conocer una doctrina, un conjunto de proposiciones, en el plano teórico, sino que la formación debe hacerse vida, unidad de vida: «todo el que oye estas palabras mías y no las pone en práctica es como un hombre necio que edificó su casa sobre arena: cayó la lluvia, llegaron las riadas, soplaron los vientos e irrumpieron contra aquella casa, y cayó y fue tremenda su ruina» (Mt 7,26-27).

De poco serviría, por eso, el conocimiento de la fe y de la doctrina moral si no hubiera una vida sincera de trato personal con Jesucristo. La vida espiritual es condición indispensable de la unidad de vida. No se puede perseverar en la coherencia de la fe sin vivir intensamente la relación personal y transformante con Dios en que consiste la vocación.

La *f fuente y culmen* (cfr. LG, 11) de esa vida espiritual es la Eucaristía. Los cristianos, hechos partícipes del sacerdocio de Cristo por el bautismo —el

Jorge Miras

sacerdocio común de los fieles (cfr. LG, 10)— quedan habilitados y llamados para unir toda su existencia al Sacrificio de Cristo, el gran acto redentor en el que toda la creación, toda la realidad humana asumida por Jesucristo, se convierte en ofrenda agradable al Padre en el Espíritu Santo: «todas sus obras, oraciones, tareas apostólicas, la vida conyugal y familiar, el trabajo diario, el descanso espiritual y corporal, si se realizan en el Espíritu, incluso las molestias de la vida, si se llevan con paciencia, todo ello se convierte en sacrificios espirituales agradables a Dios por Jesucristo, que ellos ofrecen con toda piedad a Dios Padre en la celebración de la Eucaristía uniéndolos a la ofrenda del cuerpo del Señor. De esta manera, también los laicos, como adoradores que en todas partes llevan una conducta santa, consagran el mundo mismo a Dios» (LG, 34; cfr. LG, 10).

La Eucaristía se convierte así, en grandioso foco de atracción de la unidad de vida, ya que «tiende a desarrollar en la Iglesia la vida profunda, la que anima a los corazones humanos. Busca formar en todos los creyentes una comunión de alma que saca de Jesucristo toda su fuerza y ardor. Quiere promover la calidad de vida espiritual, que se traduce en un comportamiento que refleja el de Cristo. Entre las exigencias de esa calidad de vida, la Eucaristía quiere asegurar también el desarrollo de la oración (...) La misión de la Iglesia no puede desarrollarse si no está animada y sostenida

por una oración perseverante. El testimonio al que están llamados los miembros de la Iglesia no puede ser auténtico si no implica una unión fundamental con el modo de actuar de la persona de Cristo»⁴³.

En efecto, para que el alma cristiana se haga sensible a esa atracción vehemente que le impulsa a ofrecer toda su vida con Cristo para la salvación del mundo, junto a la Eucaristía y a los demás sacramentos —especialmente el recurso frecuente a la confesión—, es indispensable la vida personal de oración. El Catecismo de la Iglesia católica, de manera bien significativa, titula el primero de los capítulos que dedica a la oración: «La llamada universal a la oración», como evidente insinuación de que no es posible ser fiel a la vocación cristiana a la santidad y al apostolado que estamos considerando sin ser fiel a la llamada, no menos personal, a la oración.

Una oración que tiene multitud de formas y manifestaciones, pero que ha de conducir a cada fiel a la amistad personal con Dios, a la penetración vital con Jesús. «Fue así como vivieron aquellos primeros, y como debemos vivir nosotros: la meditación de la doctrina de la fe hasta hacerla propia, el encuentro con Cristo en la Eucaristía, el diálogo personal —la oración sin anonimato— cara a cara con Dios, han de constituir como la

43. COMITÉ PARA EL JUBILEO DEL AÑO 2000, *Eucaristía, sacramento de vida nueva*, Madrid 1999, pp. 30-31.

Jorge Miras

substancia última de nuestra conducta. Si eso falta, habrá tal vez reflexión erudita, actividad más o menos intensa, devociones y prácticas. Pero no habrá auténtica existencia cristiana, porque faltará la compenetración con Cristo, la participación real y vivida en la obra divina de la salvación»⁴⁴.

Así pues la formación cristiana alcanza su sentido más pleno cuando formación doctrinal y vida espiritual se compenetran en profunda unidad, porque, en definitiva, la *formación* propiamente dicha consiste en la identificación con Cristo, en permitir que la acción del Espíritu Santo *forme* a Cristo en el alma de cada fiel, según aquella exclamación de San Pablo: «Hijos míos, por quienes sufro de nuevo dolores de parto, hasta ver a Cristo formado en vosotros» (Gal 4,19).

Vida espiritual y formación coinciden en su sentido más profundo bajo la acción del Espíritu santificador, facilitada por la docilidad del cristiano que cultiva generosamente la vida de la gracia: «El Espíritu santo forma desde dentro al espíritu humano según el divino ejemplo que es Cristo. Así, mediante el Espíritu, el Cristo conocido en las páginas del Evangelio se convierte en "vida del alma", y el hombre al pensar, al amar, al juzgar, al actuar, incluso al sentir, está conformado con Cristo; se hace "cristiforme" »⁴⁵.

44. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, n. 134.

45. JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 26.VII.1989.

FIELES EN EL MUNDO

Este pensar, amar, juzgar, actuar y sentir según el Espíritu de Cristo hace que las mismas realidades de la vida cotidiana se conviertan en lugar y materia de la vida espiritual de unión con Dios, porque se re-descubren con la mirada de Cristo y se reconocen, así, como ofrendas que pueden alcanzar valor corredentor, unidas al Sacrificio de Cristo en la Eucaristía: ahí se realiza la perfecta unidad entre vida ordinaria, santidad y apostolado.