

Diriart, Alexandra. «La complementariedad de los estados de vida». En *Para una teología fundamental del sacerdocio*, editado por Marc Ouellet, 1:213-33. Madrid: Publicaciones Claretianas, 2023.

La complementariedad de los estados de vida¹

HNA. ALEXANDRA DIRIART, CSJ
Profesora de Teología en el Pontificio Instituto Juan Pablo II

Al invitar a toda la Iglesia a un camino sinodal, el papa Francisco ha querido replantear la cuestión de la complementariedad y de la reciprocidad de los estados de vida en la Iglesia comunión. La clave es comprender que todos —laicos, clérigos, consagrados— están llamados a «caminar juntos» al encuentro de Cristo², cada uno según la riqueza de su forma de vida, participando armoniosamente en la edificación de la Iglesia, y manifestando, así, su naturaleza de comunión y de pueblo de Dios³. Esta llamada a emprender un camino sinodal constituye, pues, una oportunidad para reconocer la diversidad de vocaciones que forman la Iglesia, en relación unas con otras.

De modo que abordaré la cuestión de los estados de vida desde este ángulo concreto. Me parece importante añadir al término «complementariedad» el de «reciprocidad». Porque este último remite en primer lugar a una dinámica de intercambios de acuerdo con una sinergia, una circularidad y una ordenación mutuas, donde la una no puede existir sin la otra⁴. El término aislado de complementariedad podría dejar entrever a los laicos y a los consagrados como un complemento del sacerdocio ministerial, como

¹ Quiero expresar mi gratitud por la lectura, correcciones y sugerencias especialmente a Christine Gautier, OP; Noëlle Hausman, SCM, y Emmanuel Durand, OP.

² Véase en especial FRANCISCO, Discurso en la conmemoración del 50 aniversario del Sínodo de los Obispos, 17 de octubre de 2015; XVI ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, Documento preparatorio «Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión», 7 de septiembre de 2021.

³ Cf. XVI ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, Documento preparatorio «Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión», *op. cit.*, n. 1.

⁴ Cf. C. ROCCHETTA, *Senza Sposi, non c'è Chiesa*, Porziuncola, Assisi 2018, 10, cf. también 106; G. GHIRLANDA, «Sviluppo dell'ecclesiologia alla luce delle tre Esortazioni apostoliche post-sinodali *Christifideles laici - Pastores dabo vobis - Vita Consecrata* e rapporto tra gli stati di vita», en CONFERENCIA EPISCOPAL ITALIANA, *La vita consacrata alle soglie del terzo millennio alla luce dell'Esortazione apostolica post-sinodale, Atti del Convegno*, Roma, Domus Mariae, 14-17 abril 1997, Centro studi USMI, Roma 1997, 36.

si fueran «la *longa manus* de los clérigos»⁵. El término reciprocidad hace mayor justicia al concepto de corresponsabilidad.

Reflexionar sobre este tema es, además, más importante en el contexto eclesial actual, marcado por las consecuencias del clericalismo⁶ y de los abusos. Hay que confesar que entender mal la relación entre los estados de vida, o incluso simplemente desconocer o dejar de lado unos mientras se hace hincapié en otros, puede conducir a muchos desequilibrios⁷. El contexto nos invita, pues, a discernir el legítimo lugar de cada uno como sujeto eclesial activo. Pero para ello es necesario mover el cursor de la cuestión del reparto de poderes en la Iglesia a la cuestión de la llamada de Dios, de la primacía de su gracia⁸ y de su proyecto amoroso sobre todos los hombres.

Pero ¿qué entendemos por la expresión «estado de vida»?

Si no existe un concepto verdaderamente homogéneo de estado de vida⁹, siempre podemos tratar de delinear ciertos criterios de definición. El estado de vida indica una posición estable en la Iglesia que es el fruto de un compromiso libre, en respuesta a una llamada de Cristo. Implica una entrega total de uno mismo, definitiva¹⁰, y expresada por un compromiso eclesial público. De modo que el bautismo, la profesión de los consejos evangélicos, la ordenación ministerial, el sacramento del matrimonio, constituyen formas de compromiso eclesial público que determinan una pertenencia a un estado de vida y, por tanto, un lugar y una misión específicos en la Iglesia.

La tipología de los estados de vida se consolida en torno a la tríada laicos-consagrados-clérigos¹¹. No obstante, al hablar de estados de vida en la Iglesia hay que cuidar de no congelar o compartimentar estas categorías

⁵ C. ROCCHETTA, *Senza Sposi, non c'è Chiesa, op. cit.*, 10; cf. también 106.

⁶ Véase, sobre todo, FRANCISCO, Carta al cardenal Marc Ouellet, Presidente de la Pontificia Comisión para América Latina, 19 de marzo de 2016.

⁷ Cf. A. DESMAZIÈRES, *L'Heure des laïcs. Proximité et coresponsabilité*, Salvator, París 2021, 17.

⁸ *Ibid.*, 84.

⁹ J. FORNÉS, en su estudio histórico-doctrinal titulado *La noción de «status» en el Derecho Canónico*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona 1975, ha demostrado que no hay un concepto homogéneo de *status*. Este concepto fluctúa y carece de rigor y de unidad.

¹⁰ Tomás de Aquino define el estado de vida cristiano como una posición estable, que requiere cierta inmovilidad: *Summa Theologiae* Ia IIae, q. 183, art. 1 c, ad 2, 3.

¹¹ Esta tríada, fijada en el *Código de Derecho canónico* de 1917 y luego por Pío XII en su constitución apostólica *Provida Mater Ecclesia* (1947), fue consolidada por el concilio Vaticano II y por el magisterio posterior, en particular por el código de 1983 y las tres exhortaciones

de manera demasiado rígida, pues describen la riqueza y el dinamismo de las múltiples formas de vida cristiana suscitadas por el Espíritu Santo en la Iglesia¹². Así pues, el valor de los tres estados de vida puede seguir entendiéndose si tenemos en cuenta el matrimonio, y si distinguimos del laicado la calificación de fiel de Cristo, identidad que se adquiere en el bautismo y es común a todos los estados de vida¹³. Algunos teólogos, como Olivier Bonnewijn, querrían también que la forma de vida del celibato no elegido se reconozca como un estado de vida de pleno derecho en la Iglesia¹⁴.

La teología de los estados de vida es un tema tradicional y al mismo tiempo reciente. Es tradicional porque ya está presente en la época patristica y en la Edad Media. Y es reciente porque, tras un largo período en el olvido, debe su revalorización a la renovación eclesiológica conciliar, sobre todo gracias a algunas importantes contribuciones teológicas. Las dos monografías fundamentales de Hans Urs von Balthasar¹⁵ y de Paolo Martinelli¹⁶ han propuesto un enfoque trinitario de los estados de vida partiendo de la unidad del proyecto de Dios. Ambos han demostrado que una teología de la vocación es el telón de fondo indispensable para toda reflexión sobre este tema. El hermoso artículo de Lorenzo Rossetti¹⁷, siguiendo las intuiciones de Balthasar, ha retomado la clave de lectura trinitaria de los estados

apostólicas postsinodales *Christifideles laici* (1988), *Pastores dabo vobis* (1992) y *Vita consecrata* (1994).

¹² Cf. D. WIEDERKEHR, “La Chiesa come luogo di una multiforme esistenza cristiana”, en J. FEINER - A. LÖHRER (dirs.), *Mysterium Salutis*, IV/2, *L'evento salvifico nella comunità di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1975, 416-483.

¹³ Cf. V. DE PAOLIS, “Stati di vita delle persone nella Chiesa secondo il CIC”, en E. CAPPELLINI (dir.), *Episcopato, Presbiterato, Diaconato*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 105-106, donde diferencia el estado del fiel (común a todos los estados de vida) del estado de laico.

¹⁴ O. BONNEWIJN, *«J'existe!» Un autre regard sur les célibataires*, Ed. Emmanuel, París 2020. Me permito remitir a A. DIRIART, “Les célibataires dans l'Église: un état de vie à part entière? Dialogue avec Olivier Bonnewijn” acerca de su libro *«J'existe!». Un autre regard sur les célibataires*, Éditions de l'Emmanuel, París 2020, en *Nova et Vetera* 96 (2021/3) 323-338.

¹⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Estados de vida del cristiano*, Encuentro, Madrid 1977.

¹⁶ P. MARTINELLI, *Vocazione e stati di vita del cristiano. Riflessioni sistematiche in dialogo con H. U. von Balthasar*, Collegio S. Lorenzo da Brindisi-Laurentianum, Roma 2001. El autor ha presentado una reedición actualizada de su obra, agotada, modificando ligeramente el título. La expresión «estados de vida» ha sido sustituida por la de «formas de vida»: *Vocazione e forme della vita cristiana. Riflessioni sistematiche*, EDB, Bologna 2018. Esta última edición es la que he utilizado para mi estudio.

¹⁷ C. L. ROSSETTI, “La ‘pericoresi’ tra le forme e stati di vita nella Chiesa. Tesi di ecclesiologia trinitaria”, en *Gregorianum* 85 (2005/2) 312-344.

de vida ilustrando su reciprocidad con el concepto de pericoreis. Por último, el estudio de Giancarlo Ghirlanda es esencial para resituar la reflexión sobre los estados de vida en la perspectiva de la Iglesia-comunión a partir de la contribución del magisterio reciente¹⁸. Estos trabajos son la base de mi reflexión¹⁹. Sin embargo, he optado por no ofrecer una síntesis para no repetir lo que ya se ha dicho. Me gustaría únicamente presentar algunas reflexiones y cuestiones sobre este tema.

En primer lugar, en una primera parte, comenzaré desde la perspectiva de la providencia de Dios que desea la diversidad de los dones como una afortunada fuente de caridad y como el fundamento de la corresponsabilidad de los estados de vida entre ellos.

En una segunda parte me gustaría mostrar que es importante distender el binomio clérigos-laicos y promover la vida consagrada para hacer mayor justicia a la dimensión pneumatológica de la Iglesia.

Por último, me plantearé el interrogante de la necesidad de no dejar en la sombra el estado de vida del matrimonio, a veces oculto tras la categoría del laicado, y cuya contribución es esencial para una sana comprensión de la relación de los estados de vida.

1. Afortunada diversidad, fuente de caridad y de corresponsabilidad

El discurso sobre los estados de vida ha estado asociado durante varios siglos a la cuestión del estado de perfección, que establecía una escala de valores del más perfecto al menos perfecto. El énfasis sobre la llamada universal a la santidad permite ofrecer otra clave de lectura de las relaciones entre los estados de vida: la de la caridad²⁰. Definida por la caridad, la vocación a la santidad se une a la vocación fundamental del hombre al amor²¹. No hay más que una sola vocación, la vocación del amor, entrega total de uno mismo, revelada en su plenitud por el misterio del Verbo encarnado²²,

¹⁸ G. GHIRLANDA, "Sviluppo dell'ecclesiologia...", *op. cit.*, 9-36.

¹⁹ Conviene también destacar el estudio de PAOLO TRIANNI, *Stati di vita*, Citadella, Asís 2021.

²⁰ Cf. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Christifideles laici* ([ChL] 30 de diciembre de 1988), n. 55.

²¹ Véase, sobre todo *Gaudium et spes* 12 y 24. Véase también JUAN PABLO II, Carta encíclica *Redemptoris hominis* (4 de marzo de 1979), n. 10; Exhortación apostólica *Familiaris Consortio* (22 de noviembre de 1981), n. 11. Véase también C. ANDERSON - J. GRANADOS, *Chiamati all'amore*, Piemme, Milano 2010.

²² *Gaudium et spes* 22 y 24.

que ofrece su vida para reconciliar a los hombres con el Padre en el Espíritu y reunirlos en la comunión con su cuerpo que es la Iglesia. Por tanto, la vocación al amor tiene sus raíces en nuestra predestinación en Cristo: vocación a ser hijos e hijas en el Hijo y a vivir en el Espíritu de su ofrenda al Padre²³. Esta única vocación a la caridad se realiza en la diversidad, en la reciprocidad y la comunión de las formas de vida²⁴, que expresan cada una de las facetas del único misterio de Cristo (VC 32).

La perspectiva del amor como clave del orden entre los estados de vida permite pasar de una visión piramidal a una visión circular de acuerdo con una ordenación mutua (cf. LG 10; ChL 55) que puede expresarse en términos de pericoreis y de circumincesión (inhabitación recíproca) que remite al modelo trinitario, donde encuentra el orden y la comunión, la diferenciación y la compenetración²⁵.

Dios no piensa en la vocación individual de cada uno de manera aislada, sino en relación con el conjunto, con su cuerpo que es la Iglesia, un cuerpo orgánico, diferenciado y único, donde cada uno tiene su sitio particular y está llamado a la santidad según la singularidad de su gracia concreta (Rm 12,4-5; Ef 4,11-12; 1Co 12,12-30). Dios, en su designio providencial, ha querido dotar a todos los hombres de dones diversos y diferentes para que ninguno pueda autosatisfacerse, sino que cada uno necesite los servicios de los demás, con el fin de apremiarles (en cierto modo) para practicar la caridad. Es lo que Dios Padre explica a Catalina de Siena en el *Diálogo* (me permito citar aquí a Catalina de Siena, pues no es solo mística, sino también teóloga):

Y así, muchos dones y gracias de virtud y otras cosas espirituales y corporales —digo corporales refiriéndome a las cosas necesarias a la vida del hombre—, todo lo he dado tan diversificadamente, que no lo he concedido todo a uno, para que por fuerza os veáis obligados a ejercitar la caridad unos con otros. Bien pude dotar al hombre de todo lo que necesitaba para el alma y para el cuerpo, pero quise que unos tuvieran

²³ Cf. *Lumen gentium* 4; P. MARTINELLI, *Vocazione e forme della vita cristiana*, *op. cit.*, 174-180.

²⁴ Cf. ChL 20; JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Vita consecrata* [VC] 31; G. GHIRLANDA, "Sviluppo dell'ecclesiologia...", *op. cit.*, 15.

²⁵ Cf. C. L. ROSSETTI, "La 'pericoreis' tra le forme e stati di vita...", *op. cit.*, 312-344. Cf. también H. U. VON BALTHASAR, *Estados de vida del cristiano*, *op. cit.*, 288; P. MARTINELLI, *Vocazione e forme della vita cristiana*, *op. cit.*, 21.

necesidad de los otros y fueran mis administradores en el reparto de las gracias y dones que han recibido de mí. De modo que, quiera o no, no puede menos el hombre de ejercitar la caridad. Y ciertamente que, si no se la ejercita, y se hace y se otorga por amor a mí, esa obra no tiene valor en cuanto a la gracia. Así ves que para que ejercite la virtud de la caridad he instituido mis ministros y establecido un a diversa gradación. Eso muestra que mi casa tiene muchas mansiones y que no quiero otra cosa que amor²⁶.

El texto de Catalina de Siena subraya que todos, sea cual sea su estado, son ministros de la distribución de las gracias del Padre. Es un elemento importante. La diferenciación de los estados, querida por la Providencia, no tiene como objetivo suscitar la envidia y la rivalidad, sino la caridad. Reconocer que tenemos necesidad de Dios y de los otros estados de vida a través de la experiencia de la insuficiencia abre a la acogida del otro, a la gratitud y al servicio mutuo. Esto implica una cierta conversión de la mirada en una cultura como la nuestra, marcada por la autonomía de la persona y el individualismo²⁷. En la perspectiva del proyecto de Dios, la diversidad se convierte en fuente de caridad y de comunión porque lo que cada uno recibe lo posee por los demás y para los demás (LG 13 § 3; 18 § 1). De aquí deriva una responsabilidad y una ordenación mutuas de cada uno de los estados de vida con respecto a los demás²⁸. Todas las vocaciones están, pues, vinculadas entre sí y ninguna puede vivirse sin las otras.

En este sentido, el número 10 de *Lumen gentium* indica que el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial están ordenados el uno al otro (*ad invicem tamen ordinantur*). La reflexión posconciliar se ha dedicado a mostrar firmemente que el sacerdocio ministerial está ordenado al servicio del sacerdocio bautismal y de la filiación divina de los fieles, en particular por la celebración de los sacramentos y por la predicación de la Palabra. Sin embargo, tal como resalta François Daguét, sigue estando poco estudiada la cuestión de en qué sentido están los fieles, laicos y consagrados, al servicio del sacerdocio ministerial²⁹. El número 10 de *Lumen gentium* indica que lo están por su participación en la ofrenda eucarística, por su

²⁶ CATALINA DE SIENA, *El diálogo*, capítulo 7, en J. SALVADOR Y CONDE (ed.), *Obras de santa Catalina de Siena*, BAC, Madrid 2018, 69.

²⁷ Cf. C. TAYLOR, *La era secular*, Gedisa, Barcelona 2014.

²⁸ A. DESMAZIÈRES, *L'Heure des laïcs...*, op. cit., 99.

²⁹ F. DAGUET, "La relation des deux sacerdoxes dans une Église synodale", en F. DAGUET (dir.), *La Femme au cœur de l'Église*, Cerf, Paris 2022 (de próxima publicación).

oración y por su caridad. Es cierto que conviene hablar de una reciprocidad asimétrica, pero la cuestión merece trabajarse más.

La conmoción provocada por la crisis de los abusos y las desviaciones de la autoridad han sido la ocasión para apreciar otra forma específica que tiene el laicado de servir al sacerdocio ministerial. Muchos laicos, guiados por su amor a la Iglesia y su preocupación misionera, han puesto al servicio de los sacerdotes (pero también de los consagrados) sus competencias en el gobierno, en el liderazgo pastoral, en la práctica de las relaciones pastorales y comunitarias más saludables³⁰, en el acompañamiento y la escucha de las víctimas de abusos³¹. Hay parejas que han abierto redes de hogares en un marco familiar y de acogida para sacerdotes cansados, con *burnout*, o acosados por las dudas, y les han ofrecido un lugar de restauración humana y espiritual³². De este modo, los laicos han puesto sus capacidades al servicio de «un mejor ejercicio del ministerio sacerdotal». En la acogida mutua de los diversos estados de vida, la caridad se ha difundido, enriqueciéndose así los unos a los otros.

2. Promover la vida consagrada para apreciar la dimensión carismática de la Iglesia

2.1. Salir de una visión binaria de la Iglesia

El concilio Vaticano II ha puesto de relieve la importancia de la vocación bautismal y ha ensalzado el lugar y la misión de los laicos en la Iglesia. Al hacerlo, ha equilibrado una visión de la Iglesia que estaba centrada en su constitución jerárquica y que ponía el énfasis en el papel de los clérigos. A pesar de este importante reajuste, es necesario constatar que nos hemos quedado en una visión binaria, en definitiva bastante simplista, que pone siempre a los clérigos y laicos unos frente a otros, sin valorar lo suficiente la riqueza de la naturaleza de la Iglesia-comunión manifestada por los diferentes estados de vida. Por tanto, para reflexionar sobre la comunión de los estados de vida conviene superar los dualismos simplistas³³.

³⁰ Para el caso de Francia, puede verse, por ejemplo, el instituto Talentheo (<https://www.talentheo.org>), o la asociación Chemins d'humanité (<http://www.chemins-humanite.org/>).

³¹ Para el caso de Francia, puede verse, por ejemplo, *C'est-à-dire* (<https://cestadireweb.org/>).

³² En Francia, por ejemplo, la Red Melchisédech.

³³ C. L. ROSSETTI, "La 'pericoresi' tra le forme e stati di vita nella Chiesa...", op. cit., 316-317.

Un sistema relacional binario comporta siempre el riesgo de rivalidad y de exclusión o el predominio de uno sobre otro que acaba por prevalecer. Para evitar los dualismos indebidos y abrirse a una verdadera relación, los psicoterapeutas saben bien que es necesaria la presencia de un tercero. Este es el concepto de triángulo primario que se utiliza en psicodinámica y en la teoría sistémica familiar: triangulación que permite el dinamismo y la interacción en los intercambios relacionales entre los dos progenitores y el niño, y no solamente entre el niño y uno de los progenitores³⁴.

De igual manera, en eclesiología, el binomio clérigos-laicos es un ejemplo emblemático de estos dualismos reduccionistas que apelan a la presencia de un tercero: en este caso, la vida consagrada. Apoyo la idea desarrollada por Agnès Desmazières acerca de que «la crisis de identidad de la Iglesia está, en parte, vinculada al olvido de la estructuración tripartita clérigos-laicos-religiosos, en beneficio de una oposición dialéctica entre clérigos y laicos»³⁵. La vida consagrada en sí (y en particular la vida religiosa) está fusionada o con la categoría de los clérigos o con la de los laicos, de modo que corre el riesgo de perder su solidez específica. Y entonces podemos temer también una clericalización o una secularización de la vida consagrada.

Hoy, teniendo en cuenta la grave crisis que sufre el ministerio ordenado, atrapado entre el clericalismo y los abusos sexuales, el riesgo es, como si estuviera al otro lado de un balancín, caer al extremo inverso: una devaluación del sacerdocio ministerial y una supremacía del laicado. Aun a riesgo de repetirme, diría que, sin la presencia de un tercero, el binomio clérigos-laicos corre siempre el peligro de oscilar entre la clericalización y la secularización de la Iglesia. De ahí la importancia de hacer sitio a un tercero, que es la vida consagrada, para entrar en un círculo relacional virtuoso de comunión donde cada uno pueda ser él mismo, aportar al otro la riqueza específica que le es propia y recibir del otro lo que él mismo tiene que aportar. Tratemos ahora de comprender la cuestión.

³⁴ Cf. E. FIVAZ-DEPEURSINGE - A. CORBOZ-WARNÉRY, *Le Triangle primaire. Le père, la mère, le bébé*, Ed. De Boeck, Bruselas 2013, 19-42. Mi agradecimiento a Roberto Giorgis, op, por haberme sugerido este libro.

³⁵ A. DESMAZIÈRES, *L'Heure des laïcs...*, op. cit., 17; véase también 59.

2.2. Promover la vida consagrada para integrar armoniosamente la dimensión carismática y la jerárquica de la Iglesia

Dejar que un tercero, que es la vida consagrada, ocupe su lugar permite que valoremos la dimensión carismática de la Iglesia —es decir, en particular, su dimensión pneumatológica³⁶— al tiempo que integramos su dimensión jerárquica. Porque, como le gusta recordar a Giancarlo Ghirlanda:

El misterio de la Iglesia no parece estar plenamente expresado por la relación dialéctica laicado-ministerio sagrado que determina la estructura jerárquica. La estructura fundamental de la Iglesia que se desprende es una estructura sacramental-carismática que asume una forma institucional, incluyendo en su seno la estructura jerárquica³⁷.

Se ha establecido en demasiadas ocasiones una oposición entre poderes jerárquicos y carismas, como si fueran dos órdenes yuxtapuestos que no se superponen, como si existiera «una “Iglesia del Espíritu” diferente y separada de la Iglesia jerárquica institucional»³⁸. Y sin embargo, como ha afirmado san Juan Pablo II, son dos dones coesenciales³⁹ que se implican recíprocamente⁴⁰. La estructura institucional jerárquica tiene su origen en el don del Espíritu Santo. Al centrarse en la posición institucional jerárquica del sacerdote, quizá se haya olvidado el origen carismático de su ministerio, que le da su sentido profundo y su finalidad última.

Un detalle redaccional de *Lumen gentium* muestra lo difícil que es integrar las dimensiones carismática y jerárquica. La fluctuación de los textos es

³⁶ Con esta afirmación hay que tener en cuenta que la dimensión pneumatológica de la Iglesia es siempre coextensiva a su dimensión cristológica. Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Iuvenescit Ecclesia* a los obispos de la Iglesia católica sobre la relación entre los dones jerárquicos y carismáticos para la vida y misión de la Iglesia, 14 de marzo de 2016, n. 11. Me permito también remitir a A. DIRIART, *Ses frontières sont la charité. L'Eglise Corps du Christ et «Lumen gentium»*, Lethielleux-DDB, Paris 2011, 431-541.

³⁷ G. GHIRLANDA, «Sviluppo dell'ecclesiologia...», op. cit., 34. Cf. también ID., «Les différents sens du terme “consécration” dans le CIC de 1983», en CIVCSVA, *Consecratio et consecratio per evangelica consilia*, Actes du Séminaire International, Universidad Pontificia Antoniana, Roma 1-3 de marzo de 2018, LEV, Città del Vaticano 2019, 41.

³⁸ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Iuvenescit Ecclesia*, n. 10.

³⁹ JUAN PABLO II, Mensaje a los participantes en el Congreso mundial de los movimientos eclesiales (27 de mayo de 1998), n. 5. Alocución en el Congreso mundial de los movimientos eclesiales (2 de marzo de 1987).

⁴⁰ G. GHIRLANDA, «Sviluppo dell'ecclesiologia...», op. cit., 33 y 35. Cf. también Y. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado*, Estela, Barcelona 1965³, 416-417; A. DESMAZIÈRES, *L'Heure des laïcs...*, op. cit., 119.

sintomática cuando evocan el lugar que ocupa la vida consagrada (indicada con el término de «religiosa»⁴¹).

Así, *Lumen gentium* 43 § 2 indica que la Iglesia se divide en clérigos y laicos y que no hay que contemplar la condición de las personas consagradas como un estado intermediario entre la condición de clérigo y la de laico (*non est intermedius inter clericalem et laicalem conditionem*). En realidad, los religiosos pertenecen o a la categoría de los clérigos (que es el caso más frecuente en miembros de institutos masculinos) o a la categoría de los laicos si no pertenecen al orden sagrado (que es, por tanto, el caso de las mujeres consagradas y de los miembros de institutos de hermanos frailes)⁴².

Pero, anteriormente, el número 31 § 1 definía a los laicos excluyendo explícitamente de la definición a los miembros del orden sagrado y a los religiosos: «Con el nombre de laicos se designan aquí todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros del orden sagrado y los del estado religioso aprobado por la Iglesia».

Surge aquí una cuestión: ¿los religiosos que no pertenecen al orden sagrado son verdaderamente laicos? Según *Lumen gentium* 43 § 2 sí, porque no son una categoría intermedia entre clérigos y laicos. Pero según *Lumen gentium* 31 § 1 no, porque el estado religioso está excluido de la categoría de laicos. ¿A quién damos la razón? Es cierto que estos dos números se sitúan en ópticas diferentes. Cuando contemplamos la Iglesia en su dimensión jerárquica, no hay más que laicos y clérigos (LG 43 § 2), mientras que, cuando contemplamos la Iglesia en su dimensión carismática, entonces podemos pensar, con *Lumen gentium* 31 § 1, que la categoría de la vida consagrada está al lado del orden sagrado y de los laicos.

Este punto de vista no es totalmente satisfactorio dado que hace dudar sobre el lugar que ocupan los consagrados en la estructura eclesial y no logra articular de manera unificada la dimensión jerárquica con la dimensión carismática de la Iglesia. Es verdad que el lugar del estado de vida consa-

⁴¹ Acerca de la ambigüedad de la terminología de «religiosos» que adoptara el concilio Vaticano II para hablar de la vida consagrada en su conjunto, véase V. DE PAOLIS, «Ecclesialità della Vita consacrata», en G. GHIRLANDA (dir.), *Punti fondamentali sulla vita consacrata*, PUG, Roma 1994, 581-585; G. GHIRLANDA, «Les différents sens du terme 'consécration'...», *op. cit.*, 19-20.

⁴² El *Código de Derecho canónico* sigue, además, esta distinción (can. 207.2). De acuerdo con esta perspectiva, la vocación de «fiel de Cristo» se subdivide, pues, en dos: clérigos y laicos. La vida consagrada se reparte entre una y otra categoría.

grada en la Iglesia ha sido siempre un tanto «incómodo», como recordaba ya Hans Urs von Balthasar, anticipando la escatología pero siempre siendo parte del mundo:

Tanto en la parroquia como en la diócesis él [la persona que está en el estado de los consejos, el consagrado] es el elemento de la intranquilidad cristiana; cuando todos los trabajos han sido delimitados al detalle, él sigue siendo la incómoda «túnica sin costura», el aguafiestas allí donde parecían salir las cuentas. Por el estado de vida, él participa de manera especial del fuera y de la soledad de Cristo, que experimenta con frecuencia; de alguna manera, detenta dentro de la Iglesia la posición que la Iglesia como todo ocupa dentro del mundo: la del extraño, que nunca puede sentirse del todo en su casa. El estado laical y el sacerdocio secular tienen en común el estar ambos enraizados de alguna manera, por su profesión, en los órdenes de la creación. El estado de los consejos, por el contrario, contemplado desde estos, no posee fundamento alguno, visto incluso desde el «mundo eclesial», pende en el aire, como el Señor en la cruz oscila entre el cielo y la tierra si pisar tierra⁴³.

En realidad no habría que apresurarse a limitar la vida consagrada al marco exclusivo de la escatología que anuncia, como si no tuviera otro lugar en el seno del mundo. Porque correríamos el riesgo de convertir la presencia de estas personas consagradas, en particular de las mujeres consagradas, en una realidad que pertenece a la realidad escatológica más que a la temporal e histórica. Por eso mismo se hace más difícil integrar su lugar y escuchar su voz en la Iglesia. Indudablemente, este malestar afecta más a la vida apostólica femenina que a la vida contemplativa. Y, sin embargo, ¿acaso esta voz profética y escatológica no ofrece también a los demás estados de vida una mirada diferente sobre la realidad temporal, una mirada que surge del vínculo de intimidad con Cristo que abre al discernimiento del Espíritu Santo?

Al repartirse únicamente entre laicos y clérigos, la vida consagrada quedaría al margen de la estructura de la Iglesia. Y sin embargo, al dedicar un capítulo concreto a los religiosos en un documento que trata sobre la constitución de la Iglesia, el concilio Vaticano II ha sido el primer concilio en integrar la vida consagrada en la perspectiva de su relación con

⁴³ H. U. VON BALTHASAR, *Estados de vida del cristiano*, *op. cit.*, 283.

la constitución misma de la Iglesia⁴⁴. Tras la estela de *Lumen gentium* 44, la exhortación apostólica *Vita consecrata* precisa, en el número 29, que la vida consagrada manifiesta la naturaleza de la Iglesia porque forma parte de ella⁴⁵. De manera que la vida consagrada es un elemento del que la Iglesia no puede ser privada pues manifiesta su naturaleza sponsal (cf. VC 105) y su dimensión carismática como templo del Espíritu Santo. Está ahí precisamente para recordar que todos los miembros del pueblo de Dios están invitados a las bodas del Señor. Manifiesta —en particular a los laicos y a los clérigos— la primacía del Espíritu Santo en la Iglesia. Ahí radica su dimensión profética, que indica de manera visible lo esencial, la finalidad que es la misma para todos, es decir, la primacía de Dios y la vida nueva en el Espíritu que modela todas las relaciones para la caridad.

Por medio de esa primacía de Dios, recuerda a los pastores que su ministerio «Apacienta mis ovejas» es un servicio de caridad, impulsado por la llamada personal de Jesús: «¿Me amas?», y que encuentra su fecundidad en esta relación personal de amor: «Tú sígueme»⁴⁶. Es la primacía la que da el origen y sentido de la jerarquía y le indica así su modalidad de ejercicio —la caridad— en relación con los otros estados de vida.

Me gustaría añadir aquí algo específico sobre la mujer consagrada. Ella es un signo importante para el sacerdote por la aparente irrelevancia o pobreza de su vida. Renuncia a la conyugalidad, pero también a lo que constituye la propia belleza de la mujer: la maternidad. Se priva de ello aun a riesgo de ser menospreciada, escarnecida, o desacreditada en su dignidad de mujer, y no recibe nada a cambio, al menos aparentemente.

El sacerdote renuncia también a la conyugalidad y a la paternidad biológica, pero recibe «a cambio» el inmenso don del sacerdocio. El sacerdote seguirá teniendo el riesgo de concebir su sacerdocio como una función,

⁴⁴ V. DE PAOLIS, «Ecclesialità della Vita consecrata», *op. cit.*, 568. Véase también J. DANÉLOU, «La place des religieux dans la structure de l'Église», en G. BARAÚNA (Y. CONGAR, ed. fr.), *L'Église de Vatican II*, tomo III, US 51c, Cerf, Paris 1966, 1173-1180.

⁴⁵ VC 29: «La profesión de los consejos evangélicos pertenece indiscutiblemente a la vida y a la santidad de la Iglesia. Esto significa que la vida consagrada, presente desde el comienzo, no podrá faltar nunca a la Iglesia como uno de sus elementos irrenunciables y característicos, como expresión de su misma naturaleza».

⁴⁶ Cf. Jn 21,15-17. Véase J. J. PEREZ SOBA, «La vocazione all'amore come fondamento di tutti gli stati di vita», en *Giornata di studio Liberi par amare. È possibile vivere i consigli evangelici nel mondo?* Istituto Superiore di Scienze religiose dell'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum di Roma, 14 de noviembre de 2020.

una autoridad o un ministerio que posee y que le reclama que construya una actuación eficaz. La mujer consagrada le recuerda que la fecundidad divina se mantiene en este casto vacío visible que, en realidad, es receptividad al amor de Cristo-esposo, disponibilidad y acogida al don de Dios, y, por tanto, fecundidad del Espíritu. Con ello, ella le revela el verdadero rostro de la fecundidad de su paternidad sacerdotal, y, sin duda, el sentido profundo de su celibato sacerdotal. María es madre precisamente porque es virgen. Hans Urs von Balthasar especifica que es precisamente virgen para poder convertirse en madre: «su virginidad [...] se encuentra en el punto de arranque de su maternidad»⁴⁷. María y, como consecuencia, las mujeres consagradas son, así, testigos en la Iglesia de la fecundidad y de la gratuidad del Espíritu Santo⁴⁸.

Sigue siendo la primacía de Dios lo que la vida consagrada indica a los esposos, al recordarles que esta primacía no compite con las relaciones familiares, que no renuncia a ellas, sino que, por el soplo del Espíritu, las ordena y las sostiene a partir del amor de caridad de Cristo⁴⁹. Si la relajación del binomio laicos-clérigos ha permitido reconsiderar el lugar que ocupa la vida consagrada, invita también a plantearse la cuestión del lugar del matrimonio. ¿Es un estado de vida olvidado, oculto en la categoría del laicado?

3. El matrimonio, ¿un estado de vida olvidado?

3.1 ¿Un estado de vida dentro del laicado?

Para la exhortación apostólica *Vita consecrata*, «las vocaciones a la vida laical, al ministerio ordenado y a la vida consagrada se pueden considerar paradigmáticas, dado que todas las vocaciones particulares, bajo uno u otro aspecto, se refieren o se reconducen a ellas» (VC 31). Pero podemos lamentar que la trilogía clérigos-laicos-consagrados ensombrezca el matrimonio al incluirlo en el laicado, donde se presenta como un «estado» dentro del «estado»⁵⁰. Es verdad que el matrimonio se reconduce al laicado⁵¹, pero, en

⁴⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Estados de vida del cristiano*, *op. cit.*, 150.

⁴⁸ Cf. M. OUELLET, «Rencontre avec Noëlle Hausman», en *Vies Consacrées* 93 (2021/4) 3-8.

⁴⁹ J. J. PEREZ SOBA, «La vocazione all'amore come fondamento di tutti gli stati di vita», *op. cit.*

⁵⁰ G. CANOBBIO - F. DALLA VECCHIA - G. MONTINI, «Introduzione», en *Id.*, *Gli Stati di vita del Cristiano*, Quaderni Teologici del Seminario di Brescia, Morcelliana, Brescia 1995, 11.

⁵¹ V. DE PAOLIS lo califica incluso de «modelo ideal del estado laico», en «Stati di vita delle persone nella Chiesa secondo il CIC», *op. cit.*, 116.

cuanto matrimonio, ¿no dice acaso sobre el misterio de la Iglesia algo más que el laicado «solo»? ¿No es también constitutivo de la esencia de la Iglesia, cuyo misterio se expresa en términos esponsales?⁵² El teólogo Carlo Rocchetta, además, asegura firmemente que «sin las esposas no hay Iglesia»⁵³.

Con Lorenzo Rossetti⁵⁴, me pregunto si no sería bueno recuperar la antigua trilogía tradicional de los *ordines* (clérigos, célibes, casados)⁵⁵. El cardenal Velasio de Paolis observa, además, que el Código de Derecho canónico (1983) no habla nunca específicamente del laicado como de un «estado», mientras que califica el matrimonio como *estado de vida*, en el canon 226 § 1⁵⁶. *Lumen gentium* define en dos ocasiones el sacramento del matrimonio como estado de vida, en los números 11 y 35 (más que el laicado, al que solo confiere este título explícitamente en el número 30).

El sacramento del matrimonio es un estado de vida propio que comporta una forma de compromiso permanente, según una forma eclesial pública. *Gaudium et spes* 48 lo presenta como una consagración sacramental⁵⁷. Por la virtud del sacramento, los esposos ocupan un lugar especial en la Iglesia y reciben una misión propia de la edificación de la Iglesia, en la procreación de los hijos y en la transmisión de la fe.

No carece de importancia el que el *Catecismo de la Iglesia católica* presente en una misma sección el sacramento del orden y el sacramento del matrimonio como dos consagraciones particulares, fundadas sobre la consagración del bautismo, que confieren a los ministros ordenados y a los esposos un nuevo modo de ejercicio del sacerdocio de Cristo orientado a

⁵² E. CORECCO, «Il sacramento del matrimonio: cardine della costituzione della Chiesa», en ID., *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, Vol. II, Facoltà Teologica di Lugano-Piemme, Casale Monferrato 1997, 564-591.

⁵³ C. ROCCHETTA, *Senza Sposi, non c'è Chiesa*, op. cit.

⁵⁴ C. L. ROSSETTI, «La "pericoresi" tra le forme e stati di vita...», op. cit., 316.

⁵⁵ Y. CONGAR, «Les laïcs et l'ecclésiologie des ordines chez les théologiens du XI^e et XII^e siècles», en AA.VV., *I laici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII. Atti della Settimana internazionale di studio Mendola*, 21-27 de agosto de 1965, Vita e Pensiero, Milano 1968, 83-117.

⁵⁶ V. DE PAOLIS, «Stati di vita delle persone nella Chiesa secondo il CIC», op. cit., 115.

⁵⁷ *Gaudium et spes* 48 § 2: «Los esposos cristianos, para cumplir dignamente sus deberes de estado, están fortificados y como consagrados por un sacramento especial».

la comunión, de donde procede su denominación de «sacramentos de la comunión»⁵⁸:

CEC 1535: En estos sacramentos, los que fueron ya *consagrados* por el Bautismo y la Confirmación (LG 10) *para* el sacerdocio común de todos los fieles, pueden recibir *consagraciones particulares*. Los que reciben el sacramento del Orden son *consagrados* para «en el nombre de Cristo ser los pastores de la Iglesia con la palabra y con la gracia de Dios» (LG 11). Por su parte, «los cónyuges cristianos, son fortificados y *como consagrados* para los deberes y dignidad de su estado por este sacramento especial» (GS 48,2)⁵⁹.

Con Paul de Clerck, hay que destacar que el número 1535 del Catecismo utiliza cuatro veces el término «consagrado» y lo resalta siempre poniéndolo en cursiva⁶⁰, lo que demuestra la insistencia en el concepto de «consagración»⁶¹. Señalemos igualmente la repetición del término «para» en este número 1535, incidiendo en que toda consagración se confiere *en vistas a* una misión eclesial. El *Catecismo de la Iglesia católica* parece ir en el sentido de una interpretación analógica de la consagración que se acerca al bautismo, la confirmación, el sacramento del orden y el sacramento del matrimonio. Únicamente para el matrimonio, la afirmación parece «atemperada» por el término «como», de acuerdo con los términos de *Gaudium et spes* 48 § 4 (*velui consecrantur*).

En cuanto bautizado, el fiel está *ya* consagrado, es decir, que pertenece *ya* plenamente a Dios como miembro del cuerpo de Cristo, llamado a un culto sacerdotal. De manera que la consagración del sacramento del matrimonio introduce a los esposos en un *nuevo modo de incorporación a Cristo* en cuanto *una caro*⁶². La idea que encontramos en Agustín resuena también en Buenaventura, que habla incluso de una incorporación más plena de los

⁵⁸ «Los sacramentos al servicio de la comunidad» es el título del tercer capítulo de la parte sobre la celebración del misterio cristiano, en el *Catecismo de la Iglesia católica*.

⁵⁹ Las cursivas figuran en el texto original. Los subrayados y negritas son nuestros.

⁶⁰ P. DE CLERCK, «Ressources du nouveau rituel de 1991: une théologie en voie de développement», en L.-M. CHAUVET, *Le Sacrement de mariage entre hier et demain*, Éditions de l'Atelier, Paris 2001, 143.

⁶¹ Sobre el tema de la consagración, podemos leer M. HOMEDES-PALAU, *La consécration chrétienne. Ses fondements, expressions et caractéristiques*, Cerf, Paris 2019.

⁶² Cf. J. GRANADOS, «La relation entre l'Eucharistie et le mariage», en *Nova et Vetera* 92 (2017) 165-181.

esposos a Cristo en virtud de la gracia del sacramento del matrimonio⁶³. Esta nueva pertenencia a Dios en cuanto *una caro* —es decir, esta nueva manera de ser miembro del cuerpo de Cristo— extiende la perspectiva del sacerdocio bautismal a un sacerdocio conyugal: desde entonces, constituyendo *una sola carne* —y no ya individualmente— es como los esposos se ofrecen a Dios y reciben la misión de transmitir la vida y de participar en el crecimiento del cuerpo de Cristo. Ya no se trata solamente de ofrecerse personalmente a Dios, sino también de ofrecerse *con el otro* e incluso de ofrecer a su cónyuge a Dios dejándose al mismo tiempo ofrecer al Señor por él. Los esposos se convierten, en cierto modo, en sacerdotes el uno para el otro y para su familia⁶⁴.

Junto a los ministerios ordenados, reciben la misión de edificar la comunión de la Iglesia. No hay que olvidar que los cristianos de los tres primeros siglos celebraban la Eucaristía, oraban juntos y se instruían en la fe escuchando la Palabra en las casas familiares, que formaban el núcleo de las primeras comunidades eclesiales⁶⁵. Con el crecimiento de la Iglesia y el nacimiento de los primeros lugares de culto público, la comunidad familiar fue invitada a no perder su dimensión eclesial, señal de que la Iglesia de los primeros siglos vivía de esta articulación de diferentes estados de vida. Por ello, Juan Crisóstomo animaba a los esposos a hacer de su casa una pequeña iglesia⁶⁶. Aunque el reconocimiento de la naturaleza eclesial de la familia se ha ido diluyendo progresivamente con el paso de los siglos, el siglo XX ha vuelto a poner de relieve esta dimensión, como se ve particularmente en el número 11 de *Lumen gentium*, que denomina a la familia iglesia doméstica.

La mención de la familia como «iglesia doméstica» es alentadora para la eclesiología y la pastoral. Abre la posibilidad de percibir con profundidad la naturaleza y la misión de la familia considerándolas a la luz de la naturaleza

⁶³ Cf. J. GRANADOS, *Una sola carne e un solo spirito. Teología del matrimonio*, Cantagalli, Siena 2014, 323-325, que remite a AGUSTÍN, *De bono viduatis* 3, 4 (CSEL 41, 308) y a BUENAVENTURA, In *IV Sent.*, d. 26, a. 2, q. 2, c. 1 (Quaracchi, 668).

⁶⁴ Cf. H. CAFFAREL, “Mariage et Eucharistie”, en *L'Anneau d'or* 118 (1964) 250. Cf. también P.J. ELLIOTT, *What God Has Joined*, Alba House, New York 1990, 151-152.

⁶⁵ R. BONETTI - S. BUCOLO, *Una missione da condividere. Sacerdoti e sposi: insieme per testimoniare il Vangelo*, Mistero Grande-Porziuncola, Assisi 2020.

⁶⁶ Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilias sobre la Carta a los Efesios*, Homilía XX, Ciudad Nueva, Madrid 2021; cf. también ID, *Sermones sobre el Génesis* 6,2: *SCh* 433; Homilía sobre la carta a los *romanos* 24,3: PG 60,626; *Homilía sobre el evangelio de Mateo* 32,7: PG 57,385; 48,7: PG 58,495.

y la misión de la Iglesia. Desde esta perspectiva, la familia se considera un verdadero sujeto eclesial llamado a cooperar, junto con los demás estados de vida, en la misión de la Iglesia⁶⁷.

3.2. Desafíos del énfasis puesto en el matrimonio como estado de vida

Para la teología de los estados de vida, creo que hay varios importantes desafíos para recuperar la categoría del matrimonio.

1) El matrimonio pone de relieve la fecundidad de la comunión de lo masculino y lo femenino en el origen del proyecto divino de la creación como lugar de esplendor de la imagen divina. Además, tal como manifiesta san Pablo en la *Carta a los Efesios* 5,32, la comunión en una sola carne del hombre y de la mujer se expresa en referencia al gran misterio de la unión de Cristo y de la Iglesia. De modo que, retomando las palabras de François Daguet, «la dualidad masculino-femenino está [...] presente en el corazón mismo de la comprensión de la Iglesia y su misterio»⁶⁸. Asimismo, no hay que olvidar que la obra de la redención está marcada por esta dualidad de lo femenino y lo masculino, tal como indica el capítulo 8 de *Lumen gentium*, que subraya la asociación de la Virgen María con la obra redentora⁶⁹. El eclipse de la reciprocidad en la diferencia sexual en la cultura ofrece un reto añadido a la teología de los estados de vida. Pero Dios se revela a través de este lenguaje de la alianza nupcial que asume la diferencia sexual. El matrimonio es precisamente el lugar de esta polaridad fecunda y recuerda a la Iglesia que, para ser plenamente fecunda, la comunión de los estados de vida reclama la polaridad de lo masculino y lo femenino.

2) El matrimonio, con la entrega de los cuerpos, destaca *el sentido esponsal del cuerpo hecho para la entrega*. La consagración a Dios en el celibato o la virginidad por el Reino, lejos de ignorar el cuerpo en su masculinidad o feminidad, debe llevarse a cabo —dice Juan Pablo II— sobre la base de «la toma de conciencia y la aceptación interior del significado esponsalicio del cuerpo, vinculado con la masculinidad y

⁶⁷ Cf. K. WOJTYLA, *La renovación de la Iglesia y el mundo. Reflexiones sobre el Concilio Vaticano II*, BAC, Madrid 2016.

⁶⁸ F. DAGUET, “La relation des deux sacerdoces dans une Église synodale”, *op. cit.*

⁶⁹ Cf. *ibid.*

feminidad de la persona humana»⁷⁰. La continencia por el Reino no priva de la vida del cuerpo a los consagrados ni a los sacerdotes que viven el celibato: es un *nuevo modo de vivir en el cuerpo*, la vocación esponsal propia de todo ser humano, a la luz de la unión esponsal de Cristo y de la Iglesia (Ef 5,25-33)⁷¹. Esta toma de conciencia permite a los consagrados y sacerdotes entrar en el realismo de su ofrenda, como hombre o como mujer, sin espiritualismos desencarnados, sin desprecio por la carne. Los esposos dan testimonio a las personas consagradas y a los sacerdotes, que viven en celibato, de que el don de sí mismo al Señor no es solo «espiritual», sino que implica también la verdad del lenguaje del cuerpo. Frente al riesgo de definir la vida consagrada o el celibato sacerdotal contraponiéndolos a la vida del cuerpo y a la afectividad; frente al riesgo de espiritualización o de disociación de lo espiritual y de lo físico que acabaría conduciendo a una deshumanización de la persona que vive el celibato (o a las peores perversiones); frente a la tentación del individualismo, que puede instalarse en esta «soledad por Dios», los esposos recuerdan a los consagrados y a los sacerdotes la encarnación concreta de su vocación: una llamada a la entrega de sí mismos y a la comunión que integra el cuerpo (masculino o femenino), la sensibilidad, la afectividad, la vulnerabilidad y la dimensión narrativa de la persona. Una fidelidad en la carne que pasa por la dimensión concreta de lo cotidiano.

- 3) A través de la fecundidad de las relaciones que tejen su comunión familiar, los esposos manifiestan la *fecundidad de todo amor esponsal*. Una fecundidad que se hace visible por medio de los hijos que nacen, pero que va mucho más allá de la procreación biológica y física, y que culmina en la paternidad y la maternidad según el Espíritu. Con su maternidad y paternidad, los esposos recuerdan a las personas consagradas y a los sacerdotes que están hechos para dar vida, y que su don esponsal a Cristo, si es total, *no puede sino dar vida*, en la fe, quizá no de forma visible, pero sí real. La paternidad y la maternidad de los esposos les recuerdan la humildad de esa fecundidad: en primer lugar es un don, una gracia que se recibe. Enseñan a los consagrados y a los sacerdotes que tener hijos exige tiempo, es cansado, pero también «los dolores de la maternidad», que van mucho más allá de

⁷⁰ JUAN PABLO II, *La teología del cuerpo* 80-7 (28 de abril de 1982, n. 7).

⁷¹ Cf. *ibid.* 79-7 (21 de abril de 1982, n. 7).

los dolores del parto, pues son dolores que acompañan a lo largo del tiempo el crecimiento de los hijos⁷². Al renunciar a la maternidad o a la paternidad biológica, los sacerdotes y las personas consagradas indican a los padres que para que la procreación biológica reciba su sentido último debe cumplirse en una procreación según el Espíritu. No se trata únicamente de dar vida a los niños en la tierra, sino de darles vida en la fe, en Cristo, de darles la vida de los hijos de Dios para la vida eterna.

3.3. Forma esponsal de los estados de vida

Por último, el estado de vida del matrimonio ofrece la «gramática» para comprender toda la economía de la salvación que se entrega en la forma de una alianza nupcial entre Dios y su pueblo y culmina en la ofrenda esponsal de Cristo por su esposa la Iglesia (Ef 5,32).

La categoría de la unión de Cristo a su Iglesia-esposa sirve además de clave hermenéutica para expresar las diferentes vocaciones. Cada una manifiesta el mismo amor nupcial según un matiz propio⁷³:

- El bautismo estaba presente en los primeros Padres de la Iglesia como un misterio de nupcias entre Cristo y el fiel⁷⁴.
- La gracia propia del sacramento del matrimonio, por el que los cónyuges «significan y participan el misterio de unidad y amor fecundo entre Cristo y la Iglesia» (LG 11).
- Las personas consagradas están llamadas a manifestar el rostro de la Iglesia-esposa indisolublemente unida a su esposo Cristo⁷⁵.

⁷² Los padres que viven la gracia de la adopción dan un particular testimonio de esos dolores de la maternidad-paternidad, que en primer lugar adoptaron la forma del dolor de renunciar a ser padres biológicos.

⁷³ En su obra *Il n'y a qu'un amour*, Le livre ouvert, Lagord 2013, 146-152, Noëlle Hausan analiza las referencias conciliares referentes a la analogía nupcial de Efesios 5, poniendo en perspectiva no solamente el matrimonio y la vida religiosa, sino también el sacerdocio, sobre todo a partir de *Presbyterorum ordinis* n. 16, número que, además, remite a *Lumen gentium* 42 y 44. Puede verse también N. HAUSAN, «La vie religieuse apostolique selon Vatican II», en NRT 107 (1985) (658-674), 668-669.

⁷⁴ Cf. A. DIRIART, «La dimension nuptiale des catéchèses baptismales. Entre similitude, circularité et dissymétrie», en *Nova et Vetera* 93 (2018/1) 25-45.

⁷⁵ *Lumen gentium* 44 habla de la consagración a Dios en la vida consagrada indicando que «la consagración será tanto más perfecta cuanto, por vínculos más firmes y más estables, represente mejor a Cristo, unido con vínculo indisoluble a su Iglesia». Cf. VC 19 y 34.

— Por último, «el sacerdote está llamado a ser imagen viva de Jesucristo esposo de la Iglesia» (*Pastores dabo Vobis* 22; cf. PO 16), entregando su vida por amor a ella.

De manera que cada estado de vida, al representar una faceta de la entrega de sí esponsal de Cristo y de la Iglesia, está revestido de una forma pascual.

Unidos por una misma forma de amor esponsal y pascual, las vocaciones del bautismo, matrimonio, sacerdocio ministerial y vida consagrada están íntimamente conectadas. Se alientan y se remiten unas a otras. No podemos amar una y devaluar otra. Promover una es promover las otras. Entendemos, pues, que un simposio sobre el sacerdocio concierne, por tanto, a todos los estados de vida.

4. Conclusión

Reflexionar sobre la complementariedad y reciprocidad de los estados de vida nos ha llevado a contemplar la Iglesia como realidad a la vez carismática y jerárquica. En realidad, no podríamos describir la Iglesia en su propia naturaleza sin vincularla antes a la acción del Espíritu Santo que une los miembros del cuerpo de Cristo por la caridad. Es, sin duda, lo que dice la vida consagrada. Tratar de pensar juntos, en la unidad, la dimensión carismática y jerárquica de la Iglesia, nos permite darnos cuenta no solamente de la diversidad de los estados de vida, sino también de su ser en relación, como sujetos eclesiales corresponsables llamados a llevar consigo juntos la vida y la misión de la Iglesia.

Más que nunca, la circularidad de una mirada «bendiciente» (en el sentido de la etimología latina literal de *benedicere*: «decir bien») entre los diversos estados de vida de la Iglesia es necesaria para la edificación de la Iglesia-comunión. Abrirse a la riqueza de los estados de vida para caminar juntos en la Iglesia implica cultivar la estima mutua y la gratitud. Pero cultivar la estima mutua pasa por la escucha y el conocimiento de los diferentes estados de vida. Conocerse alimenta la estima y ahuyenta la desconfianza y las tentaciones de la sospecha. Asimismo, la teología de los estados de vida debería incidir sobre la formación de los sacerdotes y de los consagrados⁷⁶, pero también de los laicos y de los esposos.

⁷⁶Véanse las recomendaciones del papa Juan Pablo II en *Familiaris consortio* 70 y *Vita consecrata* 50 y las del papa Francisco en la exhortación apostólica *Amoris laetitia* (19 de marzo de

Abrirse a la riqueza de los demás estados de vida implica también amar y conocer la riqueza de su propia vocación con el fin de estar más al servicio de la Iglesia según la singularidad de su llamada. Ser uno mismo ayuda a los demás a ser ellos mismos y alienta la reciprocidad entre las diferentes vocaciones. Es una de las grandes intuiciones de san Francisco de Sales, ardiente promotor de la teología de los estados de vida. Y termino con las palabras que él mismo escribía a madame Brûlart: «No desees ser más que lo que eres, e intenta serlo de manera perfecta»⁷⁷.

2016), nn. 202-203. Cf. también D. WAYMEL, «Les instituts de vie consacrée dans les Églises particulières: appel à un discernement synodal», en *NRT* 143 (2021) 231-232; cf. también A. KROHN, *Priestly Formation for Celibacy: Nuptial and Trinitarian*, en C. PATTERSON - C. SWEENEY (eds.), *God and Eros*, Cascade Books, Eugene, Oregon 2015, 191-211.

⁷⁷F. DE SALES, Carta 400 a la presidenta Brûlart, en *Obras selectas* II, BAC, Madrid 2016, 963-977.