

La santidad de la consagración religiosa

Gabino Uríbarri Bilbao, sj
Profesor de Teología Dogmática.
Universidad Pontificia Comillas.
Miembro de la Comisión Teológica Internacional. Madrid

1. Planteamiento

Para abordar la santidad de la consagración de los religiosos conjugó una serie de principios. En primer lugar, parto de la convicción de que en la vida consagrada se particulariza un modo peculiar de *vivir algo que es común y esencial en la vida cristiana*. Ya el concilio Vaticano II insistió en que “la norma última de la vida religiosa es el seguimiento de Cristo, tal y como se propone en el Evangelio, que ha de tenerse por todos los institutos como regla suprema”¹. Apuntando en esta dirección, el papa Francisco recalca que el objetivo de la vida consagrada es vivir el evangelio². Por eso, voy a hacer un recorrido en el que iré conjugando aspectos generales de la vida cristiana, con la concreción de cómo se viven, con qué peculiaridad y especificidad, en la vida consagrada. En particular, y dado el tema, me centraré en la *santidad y la consagración*, aspectos que recorren toda la vida cristiana y de todo cristiano.

1 *Perfectae caritatis* (PC), 2. Véase también: CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA, *Escrutad. A los consagrados y consagradas en camino por los signos de Dios*, 7-8.

2 FRANCISCO, “Carta apostólica a todos los consagrados con ocasión del año de la Vida Consagrada”, 2.

En segundo lugar, me coloco en la estela del concilio Vaticano II. En el Vaticano II se quiso tratar de un modo específico acerca de la vida religiosa en *el marco de la santidad de la Iglesia*. A este respecto, la estructura de la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium* (LG), es muy clara. Según su principal redactor, G. Philips, la constitución *Lumen gentium* se ha de leer agrupando los capítulos por pares³. De otra parte, la historia de su redacción pone de relieve que se quiso tratar deliberadamente de la vida religiosa. Para ello se abordó el tema de la santidad en la vida de la Iglesia. Sumando ambos aspectos se entiende el resultado con el que nos encontramos: el capítulo quinto de LG se centra en la llamada universal a la santidad, como un componente básico de la vida de la Iglesia. Dentro de esta llamada ocupa un puesto singularmente destacado, tras el martirio, la vida religiosa, identificada con la vivencia de los consejos evangélicos (LG 42). A este capítulo, que versa de un modo general sobre la santidad en la Iglesia, le sigue el capítulo sexto, que se ocupa de modo específico de la vida religiosa: es decir, de la forma de santidad que es la vida religiosa.

Como se ha podido advertir, a modo de inciso, en los documentos conciliares se sigue la terminología predominante anterior al Concilio, según la cual se hablaba de vida religiosa y no de vida consagrada. Fue el *Código de Derecho Canónico* de 1983 quien sancionó la nueva terminología: *vida consagrada* (véase especialmente el c. 573 §1). Siguiendo la perspectiva conciliar, el tratamiento canónico de la vida consagrada se encuentra en el libro II del *Código*, que trata acerca del pueblo de Dios. En concreto conforma la parte tercera del libro segundo del *Código*, tras los fieles cristianos (cf. LG II; también IV y V); y la constitución jerárquica de la Iglesia (cf. LG III). Esta parte se titula: "De los institutos de vida consagrada y de las sociedades de vida apostólica" (cf. LG VI). Se ha de notar, que según la misma *Lumen gentium* la consagración constituye una de las marcas identitarias de la vida religiosa:

"La Iglesia no sólo eleva mediante sanción la profesión religiosa a la dignidad de estado canónico, sino que, además, con su acción litúrgica, la presenta como un estado consagrado a Dios [*statum Deo*

3 Cf. G. PHILIPS, *L'Église et son mystère au deuxième Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium*, 2 v., Desclée, Paris 1967-1968, I, pp. 40-45.



consecratum]. Ya que la Iglesia misma, con la autoridad que Dios le confió, recibe los votos de quienes profesan, les alcanza de Dios, mediante su oración pública, los auxilios y la gracia, los encomienda a Dios y les imparte la bendición espiritual, asociando su oblación al sacrificio eucarístico" (LG 45c)⁴.

Así, pues, el *Código* recibe y sanciona jurídicamente la teología conciliar, a la vez que orienta el desarrollo posterior. La exhortación apostólica postsinodal de Juan Pablo II lleva por título *Vita consecrata* (1996), mostrando ya la plena recepción y la puesta en circulación desde el magisterio pontificio de esta terminología y esta comprensión teológica de la peculiaridad de la vida religiosa. El texto más significativo dice:

"Las *personas consagradas*, que abrazan los consejos evangélicos, reciben una nueva y especial consagración que, sin ser sacramental, las compromete a abrazar –en el celibato, la pobreza y la obediencia– la forma de vida practicada personalmente por Jesús y propuesta por Él a los discípulos" (VC 31)⁵.

En tercer lugar, si hemos de discurrir por el terreno de la consagración y la santidad, resultará apropiado hacernos con el *vocabulario bíblico* básico con el que se expresan estas realidades, tan constitutivas de la vida consagrada y de la vida cristiana misma. Sigo el consejo de un gran teólogo, E. Peterson, que dijo: "el amor a la palabra dirige el conocimiento de la historia"⁶. Además concurre la feliz circunstancia de que la Escritura maneja básicamente la misma terminología para la consagración y la santidad. Este aspecto ha de tenerse presente a lo largo de todo el desarrollo.

Cuarto, como no puede ser de otra manera, buscaré esclarecer lo que es la vida consagrada en la Iglesia y su peculiaridad indagando su *origen* y su *consistencia*. Esto me llevará a preguntar cómo surge desde el designio divino de la salvación de Dios *Padre*, que se concreta como modo peculiar de seguimiento de *Cristo*, gracias a una actuación singular del *Espíritu Santo*. Desde aquí se podrá entender la

4 Cf. también LG 44; PC 1; *Ad gentes*, 18; y los trabajos de M. Augé y T. Bahillo en esta misma revista.

5 Cf. también VC 14, 18, 22, 28, 30, 60, 72, 76, 77.

6 "Das Problem des Nationalismus im alten Christentum": *Theologische Zeitschrift* 7 (1951) 81-91, 91.

vida consagrada como un modo particular de continuar la consagración de Cristo al Padre y a la misión de Él recibida (cf. VC 22, 31), gracias al don del Espíritu a los consagrados.

A la hora de proceder, me voy a fijar en estos aspectos: el vocabulario bíblico de santidad y consagración primero en el Antiguo Testamento y luego en el Nuevo Testamento⁷. Al hilo del vocabulario se irán desgranando otros aspectos. Una vez ganado este terreno, me detendré en la figura de Jesús como el consagrado y santo de Dios, por un lado, a la vez que Él es también, junto con el Espíritu, consagrador de los cristianos, por otro lado. Desde este trasfondo, abordaré la figura y persona de Jesús como modelo de consagración religiosa, tratando de perfilar desde ahí la peculiaridad específica de la consagración de los religiosos. Para terminar esbozo unas conclusiones.

2. Consagración y santidad en la Sagrada Escritura

2.1. El Antiguo Testamento

Se da la feliz coincidencia de que el vocabulario principal para consagración y para santidad coincide; en realidad es el mismo. Esto simplifica nuestro trabajo. Mientras que en el griego se dan una variedad de términos para expresar la santidad, el hebreo dispone de una raíz única, *qadaš*, y de un vocablo principal, *qodaesh* o *qadosh*, para referirse tanto a la santidad como a la consagración. Así, el verbo significa básicamente: “ser santo/consagrado, santificarse, estar/quedar consa-

7 Tengo presente: P. BONNARD, “Santo”: J.-J. VON ALLMEN, *Vocabulario bíblico*, Marova, Madrid 1973, pp. 313-315; H.-P. MÜLLER, “šdq qdš Santo”: E. JENNI - C. WESTERMANN (eds.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1985, v. 2, cc. 741-768; S. M. ALONSO, “Consagración”: A. APARICIO RODRÍGUEZ - J. CANALS CASAS (dirs.), *Diccionario Teológico de la Vida Consagrada*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1989, pp. 354-396; L. ALONSO SCHÖKEL (dir.), *Diccionario bíblico hebreo-español*, Trotta, Madrid 1994; H. BALZ, “a[giój”]: H. BALZ - G. SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1996, v. I, cc. 48-61; H. SEEBASS - I. BRASE, “Santo”: L. COENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1999, v. II, pp. 593-605; C. MACCISE, “Santidad”: A. APARICIO RODRÍGUEZ (dir.), *Suplemento al Diccionario Teológico de la Vida Consagrada*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2005, pp. 1003-1027.

grado" (en qal), como también "consagrar, santificar, purificar" (en piel y hifil)⁸. El sustantivo, por su parte, significa: "santidad, sacralidad"⁹; mientras que el adjetivo se puede traducir por: santo, consagrado, bendito¹⁰. La idea central no es la de la separación¹¹. Ese aspecto surge más bien como un derivado de su connotación principal. Simplificando un espectro más amplio de matices y dejando de lado la evolución a lo largo del Antiguo Testamento, etc., lo nuclear es lo siguiente.

La idea principal, original y más antigua asocia la santidad y el poder. Según los especialistas, el texto más antiguo que se nos ha transmitido es 1Sm 6,20. Los filisteos de Bet Semes habían profanado el arca de la alianza, curioseando en ella. Como respuesta, Yahvéh mató a setenta hombres. Como consecuencia exclaman: "¿Quién puede permanecer ante Yahvéh, este Dios santo?". La santidad expresa la potencia insuperable, ante la que nada se puede oponer; una fuerza avasalladora. La santidad, pues, se refiere al poder; Dios santo es el Dios poderoso, fuente de poder.

Lo típico de la fe de Israel no es que comprenda que Dios es santo, que en él reside un poderío excelsa, magnífico y, llegado el caso, tremendo; sino que Yahvéh comunica su santidad. Yahvéh, por tanto, es un Dios que vuelca su santidad sobre el mundo, sobre la creación, sobre la historia¹². La santidad de Yahvéh es activa, dinámica, interviniendo, operativa. Este rasgo diferencia claramente la concepción de carácter griego y helenista de la santidad, de la judeo-cristiana. Veamos un ejemplo paradigmático: la *teofanía* (manifestación de Dios) de la *zarza ardiente* (cf. Ex 3).

Cuando Moisés se acerca a la zarza, escucha esta voz: "Dijo Dios: 'No te acerques; quítate las sandalias de los pies, pues el sitio que pisas es terreno sagrado'" (Ex 3,5). La presencia de Yahvéh convierte el lugar en sagrado, santo. Y por eso exige una reverencia y respeto especial. Ahora bien, ¿en qué se nota la santidad de Yahvéh? El mismo texto lo aclara un

8 L. ALONSO SCHÖKEL, o.c., p. 650.

9 Ib.

10 Ib., p. 651, con ejemplos variados.

11 Cf., por ejemplo, H.-P. MÜLLER, o.c., p. 742; H. SEEBASS, o.c., p. 594; S. M. ALONSO, o.c., p. 359.

12 Cf. H.-P. MÜLLER, o.c., p. 756; S. M. ALONSO, o.c., pp. 354-355.

poco más adelante: "El Señor le dijo: 'He visto la opresión de mi pueblo en Egipto y he oído sus quejas contra los opresores; conozco sus sufrimientos. He bajado a librarlo de los egipcios, a sacarlo de esta tierra, para llevarlos a una tierra fértil y espaciosa, tierra que mana leche y miel...'" (Ex 5,7-8). Así, pues, la santidad de Dios revierte tanto sobre la tierra, que se convierte en sagrada y requiere un respeto reverencial (como ocurrirá más adelante con los lugares santos, especialmente el Templo), como sobre el pueblo, que se convierte en beneficiario de la santidad de Dios. Más aún, la escena continúa con el envío de Moisés al faraón para que saque al pueblo de Israel de la esclavitud de Egipto (cf. Ex 3,10). Por lo tanto, quien, como Moisés, entra en contacto con la santidad de Dios se convierte en instrumento de dicha santidad, esto es, queda directamente implicado en la construcción de la historia de salvación que Yahvéh desea para su pueblo. Cuando Dios comunica su santidad, no solamente obra liberación, sino que asocia a su obra de liberación, de salvación, de misericordia. Ya desde el inicio de nuestra consideración de la santidad/consagración podemos avanzar dos apuntes que adelantan el contenido fundamental de lo que veremos: lo que sucede en Moisés, al entrar en relación con la santidad de Dios se convierte en su instrumento ejecutor, en liberador del pueblo, acontecerá de modo excelso en Jesucristo: santo y liberador. Si, además, Jesucristo es el modelo de consagrado para la vida consagrada, ésta habrá de reproducir ese patrón: cercanía al Dios santo y liberación del pueblo de sus esclavitudes.

En consecuencia, podemos decir que: "la santidad de Yahvéh, es decir, aquello en lo que Yahvéh es más Yahvéh, no es su ira contra el pecado, sino su amor operante"¹³. Adviértase, pues, que al tratar de la santidad de Dios estamos tocando el centro teológico de lo que Dios propiamente es. Así, la vida consagrada se arraiga en lo teológicamente más sustantivo de Dios.

Vistas así las cosas, no extraña que se aclame y ensalce en forma de himnos de alabanza a Yahvéh por su santidad¹⁴, tal y como vemos de un modo destacado en Is 6,3, por boca de los serafines: "se gritaban uno a otro diciendo: '¡Santo, santo, santo es el Señor del universo,

13 P. BONNARD, *o.c.*, p. 314.

14 Más detalles y textos en H.-P. MÜLLER, *o.c.*, p. 754.

llena está la tierra de su gloria!"" La vida consagrada se ha entendido en algunas ocasiones como modo de vida cercano al angélico. Ciertamente uno de los aspectos de la vida consagrada es convertirse con todo su ser y toda su existencia en una alabanza a Dios. En la vida contemplativa esta dimensión sobresale con mayor nitidez.

La cercanía con Yahvéh, la pertenencia del pueblo a Yahvéh, por haber sido objeto de su elección, impone una exigencia de santidad sobre el pueblo. El texto que la enuncia de un modo más claro es Lv 19,2: "sed santos, porque yo, Yahvé, vuestro Dios, soy santo". Entrar en relación con Yahvéh y con su santidad impone una serie de consecuencias. Si Yahvéh se santifica a sí mismo, liberando al pueblo, santificándolo, de modo correlativo el pueblo ha de santificar a Yahvéh mostrando su pertenencia al mismo mediante la observancia del Decálogo. De este modo, entrar en relación con la santidad de Yahvéh impone una serie de consecuencias de carácter ético. Sin embargo, hemos de advertir que hemos partido de un concepto, por así decirlo, pre-ético de santidad,¹⁵ que sin embargo lleva consigo unas consecuencias de carácter ético.

Por último –y no es ahora lo que más nos interesa–, la santidad de Dios se comunica a los lugares donde se hace presente. Esto va a desarrollarse en toda la teología en torno al culto y al Templo. El Templo, como lugar donde Dios habita, los objetos de culto e, incluso, las personas que se dedican al culto serán sagradas, consagradas a Yahvéh. A partir de esta comprensión se derivarán unas normas de pureza, para mantener la santidad, que incorporarán muchas connotaciones relativas a la separación entre lo santo/consagrado – puro, de un lado, y lo profano/no consagrado – impuro, del otro lado.

2.2. El Nuevo Testamento

Los autores del Nuevo Testamento disponían básicamente de tres términos griegos para hablar de la santidad. *Hieros*, y sus derivados, que se refiere a lo santo en sí. Dicho término se maneja poco en el Nuevo Testamento (tres veces). Tampoco sus derivados (trece ocasio-

15 Cf. H. SEEBASS, o.c., p. 594.

nes). Sí que se usa para referirse al Templo (setenta veces). *Hósios* y sus derivados, que se refiere “a la ordenación y providencia divinas” y “al deber y obligación moral humana”¹⁶. Este segundo vocablo tampoco es habitual, pues su frecuencia se limita a ocho ocasiones. Sin embargo, *hágios*, no denota lo sagrado en sí, con independencia de sus relaciones, sino lo sagrado en tanto en cuanto exige veneración y, por lo tanto, un comportamiento adecuado. El término *hágios* aparece en 230 ocasiones, sin contar sus derivados, también presentes. De estas 230 veces, en 90 de ellas cualifica al Espíritu como santo.

El Nuevo Testamento ha traducido la raíz hebrea *qdš* por el término *hágios* (santo) y sus derivados de un modo muy congruente. El adjetivo *hágios* significa básicamente: “santo, sagrado, consagrado a Dios”, para cosas; “puro, perfecto, propio de Dios, hecho según Dios, santo”, dicho de instituciones; “santo”, cuando se refiere a seres divinos (Dios, Cristo), personas (cristianos) o ángeles¹⁷. El verbo *hagiádzō* (santificar), por su parte, en su acepción principal significa: “hacer que algo o alguien sea santo, apto para el culto, apartarlo del uso profano, santificar, consagrar, dedicar”¹⁸. De nuevo la misma raíz y sus derivados expresan los pares santidad/consagración, santificar/consagrar.

Lo más típico y novedoso del Nuevo Testamento se refleja en una especie de tríptico combinado, en el que se deja apreciar la innovación cristiana sobre los desarrollos del Antiguo Testamento. Primero, Cristo es el santo de Dios, el consagrado, el que pone en acto la santidad de Dios. Segundo, el Espíritu Santo santifica y consagra, transmite la santidad y capacita para vivir en santidad. Y tercero, ahora los cristianos son los santos, los consagrados, forman el pueblo santo, debido a la recepción de la acción santificadora y consagradora de Cristo y del Espíritu, lo cual les impone la obligación de vivir a la altura de esta santidad. Recorreré brevemente el segundo y el tercer aspecto. Dejo la cuestión de Cristo para un tratamiento algo más detallado. Incorporo, sin embargo, el tema de la santidad de Dios, por la que comienzo.

16 *Ib.*, p. 593.

17 A. Á. GARCÍA SANTOS, *Diccionario del griego bíblico. Setenta y Nuevo Testamento, Verbo Divino*, Estella 2011, p. 25.

18 *Ib.*

A) LA SANTIDAD DE DIOS

Siguiendo al Antiguo Testamento, también para el Nuevo Testamento Dios es santo. Sin embargo, los escritos que componen el Nuevo Testamento no insisten mucho en esta idea. Contamos con una decena de textos en los que se denomina a Dios como santo (por ejemplo: Jn 17,11; 1Pe 5,15-16; Ap 4,8; 6,10). Encontramos algunas notas significativas. Solamente Dios es santo de modo pleno y exclusivo (Ap 15,3-4; cf. 16,5). El verbo santificar (*hagiázdo*) aparece en diecisiete ocasiones en voz pasiva. Dado que no se añaden más aclaraciones, habrá que pensar que Dios es quien santifica (pasiva teológica), al menos en bastantes de esas ocasiones.

Las aportaciones más interesantes, sin embargo, son aquellas en las que de alguna manera Cristo se convierte en el mediador que nos abre la puerta para entender la santidad de Dios. Aquí se nos brinda una tripleta de motivos. Uno muy cercano al Antiguo Testamento: la primera petición del Padrenuestro (Mt 6,9; Lc 11,2): “santificado sea tu nombre” alude a la manifestación escatológica (definitiva) y universal del poder de Dios, de su gloria y de su salvación. Esta oración se acerca mucho a la oración judía llamada *Qaddish*: “Glorificado y santificado sea su gran nombre en el mundo [o siglo], que él ha creado a su gusto; que él haga reinar su reino [sc. que establezca su reino] (...) en nuestras vidas [sc. viviendo nosotros] y en vuestros días y en las vidas de toda la casa de Israel, muy pronto y en un tiempo muy cercano [sc. futuro próximo]”. No es del todo seguro que esta oración ya estuviera en circulación en tiempos de Jesús, aunque sí es muy probable que, cuando menos, lo estuvieran estas ideas ¹⁹.

El segundo se refiere a la oración sacerdotal de Jesús, sobre la que volveré al hablar de Jesucristo. En su oración, Jesús dice: “Padre santo, guárdalos en tu nombre, a los que me has dado, para que sean uno, como nosotros” (Jn 17,11). Jesús pide al Padre que continúe la obra que él ha comenzado en los discípulos. Pide que los santifique (cf. Jn 17,17),

19 Más información en: C. DI SANTE, *El padre nuestro. La experiencia de Dios en la tradición judeo-cristiana*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1998; J.P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. II/1. Juan y Jesús. El reino de Dios*, Verbo Divino, Estella 2000, pp. 353-472.

para que puedan realizar la misión que hasta ahora realizaba Jesús (cf. Jn 17,18). Se da una conjunción e incluso un paralelismo entre la acción de Dios Padre y la de Jesús sobre los discípulos: ambos les santifican en la verdad (v. 17 y v.19). De este modo, la unidad que se da entre el Padre y Jesús, el Hijo, se dará también entre los discípulos y las dos personas divinas (17,21). Es decir, la santificación/consagración obrará la comunión y la participación en la santidad, la unidad y la vida divina.

Por último, en la comprensión del Apocalipsis se revela con claridad que ese Dios que es santo es el Padre de Jesucristo. En este documento se vincula estrechamente lo que tiene que ver con la santidad, como es el trono divino, con el Cordero degollado. El Cordero está de pie en medio del trono (cf. Ap 5,6), gracias al Cordero ahora los cristianos hemos sido constituidos en reyes y sacerdotes (cf. Ap 5,9-10). Además, la alabanza cósmica se dirige a Dios y al Cordero (cf. Ap 5,12-15), denotando que el Cordero posee la misma santidad que Dios.

B) ESPÍRITU SANTO

Mientras que en el Antiguo Testamento apenas si se dice que el Espíritu de Dios sea santo (cf. Sal 51,13; Is 63,10-11), en el Nuevo Testamento esta expresión es muy frecuente (noventa ocasiones al menos). El Espíritu Santo se concede a los creyentes. Básicamente consiste en la comunicación de Dios o de Cristo a los creyentes. Mediante el don del Espíritu, los creyentes experimentan la presencia de Dios o de Cristo. Por eso, el Espíritu que inhabita a los creyentes los santifica, los consagra, los diviniza y los cristifica. Los cristianos somos templo del Espíritu Santo (cf. 1Cor 6,19). Pasamos a pertenecer a Dios. Gracias al Espíritu se recibe la filiación y se abre una nueva relación con Dios (por ejemplo: Rom 8,14-15; Gal 4,6). El Espíritu conduce a los cristianos (Gal 5,18.25), consagra la ofrenda de los gentiles (Rom 15,16), para que sea agradable a Dios.

C) LOS CRISTIANOS SON "LOS SANTOS"

A los cristianos se les designa como "los santos" en unas 60 ocasiones (por ejemplo: Rom 8,27; Ef 6,18). La santidad de Cristo se trans-

mite a la Iglesia a través de su Espíritu (cf. Ef 5,25-27). Por eso los cristianos forman un cuerpo (cf. 1Cor 12,27), que se ha de entender consecuentemente que es santo, consagrado. De aquí se derivan dos características específicas. La primera es la eclesialidad de la santidad cristiana. El nuevo pueblo de Dios es santo (cf. 1Pe 2,9). El cristiano participa de la santidad en cuanto miembro del pueblo santo. Por eso se da una dimensión social, más en concreto, eclesial, de la santidad, que no está reñida con la dimensión personal. La segunda, es que la afirmación de la santidad de los cristianos precede a cualquier observación sobre su grado de virtud moral. Se trata en primer término de una cualificación de carácter ontológico sobre su ser. Somos pueblo de Dios, somos pueblo adquirido por la sangre de Cristo, somos, por ello, pueblo santo; también un pueblo elegido y hemos sido constituidos en un sacerdocio real (cf. 1Pe 2,9).

Evidentemente, esta realidad, de modo parecido a lo que sucedía ya en el Antiguo Testamento, impone a los cristianos la obligación de producir frutos de santidad (cf. Rom 6,19-22), de comportarse como santos y consagrados por Cristo y el Espíritu Santo a Dios. Una vez más, el indicativo, la santidad y la consagración, precede al imperativo y lo fundamenta. De ahí que todo lo que sea incompatible con la santidad de Dios, no debería darse de ningún modo en la vida de los consagrados a Dios, de los cristianos (cf. 1Tes 4,3-7). Más aún, toda la existencia cristiana está llamada a convertirse en expresión de la santidad que se ha recibido, transformándose en un verdadero sacrificio santo y existencial: "Os exhorto, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, a que presentéis vuestros cuerpos como sacrificio vivo, santo, agradable a Dios; este es vuestro culto espiritual" (Rom 12,1). El culto en el Templo, como el lugar de la santidad y la santificación, y el sacrificio de animales, como la ofrenda agradable mediante la cual se entraba en comunión con Dios, quedan totalmente superados y obsoletos por la consagración que ahora viven los cristianos, mediante el derramamiento de la santidad de sus vidas en la ofrenda existencial en el mundo (cf. 1Pe 1,14-15; 2,5): entregados al servicio (*diaconía*), viviendo en la comunión (*koinonía*), se realiza perfecta la alabanza y la oblación (*leiturgía*) y se testimonia la verdad de la santidad de Dios (*martyría*).

3. Jesús, el consagrado y consagrador

3.1. Jesús como el consagrado y santo de Dios

En el Antiguo Testamento ya se han considerado algunos lugares, el monte Sión, el Templo, y personas como santos, profetas o sacerdotes; o incluso, aunque rara vez, al pueblo se le otorga el apelativo de santo (cf. Sal 34,10; 16,3). En el libro de Daniel aparece la expresión “los santos del Altísimo” (Dn 7,18), posiblemente referida al pueblo. Sin embargo, el único caso en cierto sentido parangonable a Jesús sería el Templo, ya que en Jesús se da una concentración sublime de santidad en su persona. A Jesús se le define como el santo de Dios y, además, como quien posee la facultad de transmitir la santidad de Dios. Jesucristo es el consagrado a Dios por antonomasia y quien tiene poder para consagrar a Dios. Hemos de reconocer, no obstante, que también el Espíritu es santo y también consagra. Sin embargo, el Espíritu de Dios no es de carne y sangre, como Jesús. Ya se apunta, en esta primera observación, la necesaria coordinación de la acción de Cristo y del Espíritu en vistas a la consagración. Incluso, se sugiere de alguna manera la operación de consagración y santificación del Espíritu sobre la persona (humanidad) de Jesús.

Jesús es el santo de Dios (cf. Mc 1,24 y par. Lc 4,34) porque en Él se manifiesta de modo singular la fuerza de Dios para expulsar los demonios. Si la santidad de Dios tenía directamente que ver con su fuerza liberadora, con su intervención salvífica eficaz en la historia, ahora esta fuerza está depositada y concentrada en Jesús. A través de su ministerio como taumaturgo (realizador de milagros), en particular de sus sanaciones y exorcismos (expulsión de demonios), Jesús obra de modo visible y tangible lo que significa la irrupción del reino de Dios, centro de su anuncio. El reino de Dios irrumpe con su persona y significa liberación y sanación de modo eminente y efectivo, tal y como los milagros ponen de manifiesto.

En Jesús el Espíritu de Dios reside de un modo especial. Interviene de un modo particular en su nacimiento, de modo que ya desde el mismo nacimiento es santo (cf. Lc 1,35). En el bautismo recibe la unción



del Espíritu, que, como veremos luego más despacio, consagra su humanidad. Este mismo Espíritu de santidad es el que lo ha entronizado, tras la muerte, y declarado Hijo de Dios de un modo escatológico e irrestricto (cf. Rom 1,4), de modo que la filiación de Jesús ha quedado plenamente acreditada al manifestarse el esplendor de su poder en su victoria sobre la muerte.

Pedro le confiesa como el santo de Dios (cf. Jn 6,69), en el pasaje que viene a ocupar en el evangelio de Juan el puesto de la confesión de fe de Pedro en Cesarea de Filipo en los sinópticos. Es decir, la designación de Jesús como el santo de Dios ostenta la pretensión de expresar de un modo adecuado y con pretensiones de totalidad la verdadera identidad de Jesús (cf. Hch 3,14; Ap 3,7), su ser y su potencia salvífica. Es aquel de quien provienen las palabras de vida eterna (cf. Jn 6,68), que es el santo siervo de Dios (cf. Hch 4,27.30).

Para el evangelio de Juan, Jesús es aquel "a quien el Padre consagró y envió al mundo", de tal modo que es el Hijo de Dios (Jn 10,36). Aquí la consagración es santificación; y Jesús es el consagrado por el Padre por antonomasia. Esta consagración/santificación aparece ligada al envío, a la misión de Jesús. Toda la obra de Cristo Jesús se ha de considerar la del consagrado. Aún más, parece que la consagración es lo que capacita a Jesús para realizar la obra a la que el Padre le envía. Se da una vinculación total entre consagración y misión en este planteamiento del evangelio de Juan. Arriesgando una interpretación, la consagración consistiría en la plena santificación, en la participación irrestricta en la realidad de la santidad divina por parte de Jesús. Ahora bien, sabemos que la santidad de Dios se vuelca sobre la salvación del mundo. Por consiguiente, Jesús, como el Hijo consagrado, no puede sino implicarse hasta el extremo, hasta dar la vida, en la liberación y la salvación de los humanos. Además, igual que otras fórmulas de envío en el evangelio de Juan²⁰, se sugiere la

20 Con el verbo *pémpein* (enviar): "El Padre que me ha enviado" (Jn 5,37; 6,44; 8,16.18; 12,49; 14,24.26; cf. 5,23). Otras veces dice más claramente que el Padre envía: Jn 4,34; 5,24.30; 6,38.39; 7,16.28.33; 8,26.29; 9,4; 12,44.45; 13,20; 15,21; 16,5. Esta idea también se expresa con el verbo *apostéllein* (enviar), bien con Dios como sujeto: Jn 3,17.34; 8,42; cf. 6,29; o con el Padre: Jn 5,36; 6,57; 10,36; 20,21; 5,38; 6,29; 7,29; 11,42; 17,3.8.18.21.23.25; cf. 1Jn 4,9.10.14; Rom 8,3; Gal 4,4.

preexistencia del enviado. Lo cual indicaría también la preexistencia de la consagración, con lo que obtendríamos una situación pareja a la de la gloria y la glorificación. El Hijo y el Padre comparten la gloria, como comparten la santidad. Sin embargo, igual que se glorifican mutuamente en la realización dramática y pascual de la salvación (cf. Jn 8,54; 11,4; 12,16.23; 13,31-32; 14,13; 17,1.4), a pesar de haberse glorificado recíprocamente en la vida divina trinitaria (cf. Jn 12,28; 17,5.22.24), ahora también se santifican y consagran realizando la obra de la redención. En esta línea, en uno de los primeros discursos de Pedro a los judíos, afirma que el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, el Dios de los padres ha glorificado a su Hijo Jesús, al santo y justo que ellos habían rechazado (cf. Hch 3,13-14).

En efecto, el Hijo le ruega al Padre que santifique a los discípulos: “santificalos en la verdad” (Jn 17,17). El efecto concomitante es el envío de los discípulos al mundo, de modo parejo a como el Padre envió al Hijo al mundo (cf. Jn 17,18). Aunque el Hijo mismo se santifica: “Por ellos yo me santifico a mí mismo, para que también ellos sean santificados en la verdad” (Jn 17,19). El Hijo se consagra y entrega –por así decirlo– no solamente porque el Padre se lo encarga, sino de modo voluntario. Así se santifica en la entrega total, derramando su sangre (cf. Heb 10,29), mediante la cual nosotros seremos santificados y capacitados para vivir la vida cristiana y continuar la misión.

En resumen, podemos decir que Jesús se manifiesta como el santo de Dios, porque realiza la obra que se sigue de la presencia de la santidad en Él: la redención, realizada mediante su ministerio y la entrega de su vida. Esta redención a nosotros nos alcanza y nos la apropiamos básicamente en el bautismo, que nos consagra a Dios, donde el Espíritu Santo actúa de modo eminente, santificando y consagrando. El cristiano, santificado y consagrado por el Hijo Jesucristo y por el Espíritu, vive cristificado y cristificando, consagrado y consagrando su existencia y el mundo a Dios, como Cristo Jesús. Como consagrado, el cristiano participa en su medida de la santidad de Dios, de la vida divina, por la inhabitación del Espíritu Santo. En cuanto consagrado es, simultáneamente, como Jesucristo, enviado al mundo para la misión salvadora y liberadora según el designio del Padre.



3.2. Jesús como el "consagrador" de parte de Dios

La obra de Jesús no termina en que él mismo sea el santo de Dios y realice la obra que está implicada en su ser santo. Dicha obra se continúa y dicha identidad se rubrica porque Jesús se convierte en santificador y consagrador. Jesús transmite la realidad de su vida, de su actuar y de su ser a los cristianos, también en el ámbito de la santidad y la consagración. Por esto, todos los cristianos, todos los bautizados somos santos y consagrados. Sin hablar estrictamente de que Jesús consagre a los discípulos, casi lo sugieren los textos del evangelio de Juan de la oración sacerdotal del capítulo 17 que he comentado en el epígrafe anterior²¹. Más clara, a este respecto, es la primera carta de Juan, que afirma: "estáis ungidos por el Santo, y todos vosotros le conocéis" (1Jn 2,20). La unción supone el conocimiento; la capacitación para la vida cristiana.

El autor de la *carta a los hebreos* ha reflexionado a su modo sobre esta realidad, desde el trasfondo de la teología del culto. Solamente el sumo sacerdote Jesucristo era verdaderamente santo (*hósios*) y puro (Heb 7,26), sin ningún tipo de pecado (cf. Heb 4,15). Por eso su ofrenda libre y voluntaria ha supuesto la santificación de sus hermanos (cf. Heb 2,11; 10,10.14; 13,12). Además, dado que el sacrificio de Cristo no se repite, nos ha logrado de una vez para siempre la santificación, la consagración. En consecuencia, hemos de buscar la santificación (cf. Heb 12,14), hemos de vivir a la altura de la nueva realidad que nos configura: nuestro ser santos y consagrados por una ofrenda más pura que la de Abel. Evidentemente, el ambiente eucarístico rezuma en toda la concepción de la *carta a los hebreos* y cabe entreverarlo con toda legítimidad en las palabras de la oración sacerdotal joánica.

4. Jesús, modelo de la consagración religiosa

Todo este recorrido nos capacita para entender bien el planteamiento que voy a hacer sobre la santidad de la consagración religiosa,

²¹ Es sugerente la interpretación de J. RATZINGER - BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. II. Desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*, Encuentro, Madrid 2011, pp. 105-111.74-76.

siguiendo de cerca la intuición básica que presenta la exhortación postsinodal de Juan Pablo II *Vita consecrata*, de un modo concentrado en su magnífico número 22. Vamos a tratar de mostrar que, sin negar que se da una consagración general en la vida cristiana (bautismo; por ejemplo, LG 10, 34) y otra singular para el gobierno pastoral de la Iglesia (ministerio ordenado; por ejemplo, LG 21, 28; *Presbyterorum ordinis*, 5), la vida consagrada consiste en la reproducción, por el don del Espíritu, de la consagración de Jesús para la realización de su misión.

Como he indicado sumariamente al comienzo, ya el concilio Vaticano II entendió que la consagración era un aspecto esencial de la vida consagrada. Otros documentos posteriores del magisterio lo han subrayado más todavía²². La exhortación postsinodal, *Vita consecrata* comprende el sentido de la consagración de los religiosos desde el modelo de la consagración de Jesucristo:

“La vida consagrada ‘imita más de cerca y hace presente continuamente en la Iglesia’ [LG 44], por impulso del Espíritu Santo, la forma de vida que Jesús, supremo consagrado y misionero del Padre para su Reino, abrazó y propuso a los discípulos que lo seguían (cf. Mt 4,18-22; Mc 1,16-20; Lc 5,10-11; Jn 15,16). A la luz de la consagración de Jesús, es posible descubrir en la iniciativa del Padre, fuente de toda santidad, el principio originario de la vida consagrada. En efecto, Jesús mismo es aquel que Dios ‘ungió con el Espíritu Santo y con poder’ (Hch 10,38), ‘aquel a quien el Padre ha santificado y enviado al mundo’ (Jn 10,36). Acogiendo la consagración del Padre, el Hijo a su vez se consagra a Él por la humanidad (cf. Jn 17,19): su vida de virginidad, obediencia y pobreza manifiesta su filial y total adhesión al designio del Padre (cf. Jn 10,30; 14,11). Su perfecta oblación confiere un significado de consagración a todos los acontecimientos de su existencia terrena.

Él es el *obediente por excelencia*, bajado del cielo no para hacer su voluntad, sino la de Aquel que lo ha enviado (cf. Jn 6,38; Heb 10,5.7). Él pone su ser y su actuar en las manos del Padre (cf. Lc 2,49). En obediencia filial, adopta la forma del siervo: ‘Se despojó de sí mismo

22 “La consagración es la base de la vida religiosa” (CONGREGACIÓN PARA LOS RELIGIOSOS Y LOS INSTITUTOS SECULARES, *Elementos esenciales de la doctrina de la Iglesia sobre la Vida Religiosa, aplicados a los Institutos dedicados a las obras de apostolado*, 5); *Código de Derecho Canónico*, c. 573 §1.

tomando condición de siervo (...), obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz' (Flp 2,7-8). En esta actitud de docilidad al Padre, Cristo, aun aprobando y defendiendo la dignidad y la santidad de la vida matrimonial, asume la forma de vida virginal y revela así el valor sublime y la misteriosa fecundidad espiritual de la virginidad. Su adhesión plena al designio del Padre se manifiesta también en el desapego de los bienes terrenos: 'Siendo rico, por vosotros se hizo pobre a fin de que os enriquecierais con su pobreza' (2Cor 8,9). La *profundidad de su pobreza* se revela en la perfecta oblación de todo lo suyo al Padre.

Verdaderamente la vida consagrada es *memoria viviente del modo de existir y de actuar de Jesús* como Verbo encarnado ante el Padre y ante los hermanos. Es tradición viviente de la vida y del mensaje del Salvador" (VC 22).

Voy a fijarme primero en Jesús, modelo de consagración. Para luego considerar el modo como la consagración de Jesús se continúa en la vida consagrada, marcando así su peculiaridad teológica más propia.

4.1. *Jesús de Nazaret, consagrado para la misión*

Tras indicar que Jesús es el modelo para los consagrados, el texto de *Vita consecrata* se dedica a ilustrar la consagración de Jesús. Alude a dos textos del Nuevo Testamento: "En efecto, Jesús mismo es aquel que Dios 'ungió con el Espíritu Santo y con poder' (Hch 10,38), 'aquel a quien el Padre ha santificado y enviado al mundo' (Jn 10,36)". Ya he comentado suficientemente la clave presente en el evangelio de Juan, que el texto de VC 22 explota en la dirección de los consejos evangélicos, la obediencia filial que atraviesa toda la vida de Jesús, y la oblación perfecta (entrega sacrificial que culmina en la pascua). Nótese, pues, cómo según esta interpretación parece que la consagración para la misión en el caso de Jesús imprime en él como consecuencia suave y espontánea una forma de vida virgen, obediente y pobre. El segundo párrafo de VC 22, de hecho, se dedica a ilustrar cómo Jesús realiza su misión desde la obediencia, la virginidad y la pobreza. Podemos añadir que así ejerce y da cauce a su consagración, la realiza.

El primer texto citado, Hch 10,38, muestra dos cosas interesantes. La primera es que la unción por el Espíritu Santo lleva consigo una concesión de poder; en una palabra: es una unción que faculta, capacita, habilita para la misión. La segunda es que este texto se ha traído a colación para presentar la consagración de Jesús. Así, pues, como es corriente en la teología, se está entendiendo que la unción de Jesús por el Espíritu Santo supone una consagración del mismo Jesús. Lo cual nos permite aducir en este contexto, con pleno derecho, la escena del bautismo, en la que se nos narra la unción de Jesús por el Espíritu Santo.

El bautismo de Jesús, al comienzo de su ministerio y como espoleta del mismo, aporta una clave fundamental para entender al propio Jesús, como el consagrado para la misión, como el ungido por el Santo Espíritu²³. A partir del bautismo, se despierta el dinamismo misionero y Jesús comienza su ministerio público²⁴. Jesús, en su humanidad²⁵, es ungido por el Espíritu Santo que se posa sobre él (cf. Mt 3,16 y par.). Así, Jesús el Cristo queda consagrado por entero a la misión mesiánica para la que vino al mundo. Volvemos a encontrar de nuevo una conjunción suave entre consagración y misión, pues la consagración, por medio de la unción del Espíritu, coincide con el inicio del ministerio público. Por eso, quién sea Jesús, el Hijo consagrado al servicio del reino del Padre, se descubre en el despliegue de su ministerio público, en el cumplimiento de su misión. Misión que, según *Vita consecrata*, Jesús ejerce desde la forma de vida descrita por los tres consejos evangélicos.

Junto con la presencia del Espíritu, se escucha proveniente del cielo la voz solemne del Padre: "Éste es mi Hijo el amado, en quien me he complacido" (Mt 3,17 y par.; cf. Sal 2,7; Is 44,2; Jr 38,20 [LXX]). Se trae a colación un salmo mesiánico, el salmo 2. En la escena se proclama entonces, con toda solemnidad, que Jesús es, a la vez, el Hijo y el

23 Cf. L. F. LADARIA, *Jesús y el Espíritu: la unción*, Monte Carmelo, Burgos 2013; G. URÍBARRI, "La espiritualidad de Jesucristo: Fundamentación": J. GARCÍA DE CASTRO - S. MADRIGAL (eds.), *Mil gracias derramando. Experiencia del Espíritu ayer y hoy*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2011, pp. 493-510.

24 Para la cuestión de la historicidad, cf. J. P. MEIER, *Un judío marginal. II/1, o.c.*, pp. 139-290.

25 Cf. IRENEO DE LYON, *Demostración de la predicación apostólica*, 41.

ungido, el mesías. El Padre se complace en su Hijo Jesús, pues, a su vez, Jesús es quien responde enteramente y sin fisuras, con una obediencia perfecta y constante, al designio amoroso y salvífico del Padre. Así, el que ha sido santificado y consagrado por la unción del Espíritu, se santifica y consagra realizando la obra de la santificación y consagración del mundo. En la dinámica de la consagración encaja el servicio total y sin fisuras al Padre; conecta perfectamente con la clave de la obediencia, una obediencia filial. La vida entera de Jesús se puede leer como obediencia (cf. Rom 5,19; Flp 2,8; Heb 10,7-10), que es otro modo de decir relación amorosa, respuesta fiel, servicio incondicional, entrega total al Padre. Esta obediencia le conduce hasta la entrega total y perfecta en la cruz.

De este modo, en el bautismo se nos revela que Jesús es tan Hijo, como consagrado, como ungido. Igual que no se puede disociar su ser filial de su misión, pues su misión consiste en el ejercicio y la mostración de su ser filial, así tampoco cabe separar o desconectar su consagración de la realización efectiva del contenido de la misma: la misión salvífica y santificadora. Ni, añadido, del modo como la realizó: la forma de vida congruente con la consagración y la misión, expresada a través de la obediencia, la virginidad y la pobreza voluntaria.

4.2. La consagración de Jesús, modelo de la consagración de los religiosos

En la consagración religiosa se da, según Juan Pablo II, una identificación peculiar con Jesús (cf. VC 16, 18), una cristificación singular y una consagración particular. Veamos cómo lo presenta VC 22.

Primero, en este texto se nos dice, citando LG 44, que la vida consagrada imita más de cerca y hace presente, gracias al don del Espíritu, la forma de vida que abrazó Jesús como misionero del Padre. Así, pues, la vida consagrada se sitúa en la línea de la reproducción (cuasi-sacramental) de la forma de vida de Jesús. También ha afirmado con claridad la dimensión pneumatológica (relativa al Espíritu): se debe a un don del Espíritu Santo. Y la articulación de lo pneumatológico y lo cristológico: gracias al don del Espíritu se reproduce en la

Iglesia y para el bien del mundo la forma de vida que Jesús eligió y practicó en la realización de su misión recibida del Padre. La iniciativa en todo, en el caso de Jesús que es “el supremo consagrado y misionero del Padre para su Reino” (VC 22), y en el caso de los consagrados, es del Padre. Pues el Padre, en cuanto “fuente de toda santidad” (VC 22), en cuanto el Dios santo, es quien últimamente está detrás de toda forma de santificación y consagración.

El texto concluye de un modo contundente y lapidario: la vida consagrada consiste básicamente en ser memoria viviente de este modo de existir y de realizar Jesús su misión. Esto significa que la consagración propia de la vida consagrada adquiere una especificidad, pues implica no solamente la consagración general de todos los cristianos por el bautismo, sino que en ellos esta consagración lleva a una proximidad con la misma forma de vida de Jesús (cf. VC 14). Esta forma de vida se caracteriza por los consejos evangélicos. Luego la consagración religiosa supone una conformación cristificante de imitación de esta forma de vida, que se sustancia en ser memoria de cómo vivió Jesús su consagración: a través de la obediencia, la virginidad y la pobreza voluntaria.

El cristiano ordinariamente casado no ha de vivir la virginidad como la vivió Jesús, aunque evidentemente se le exige una vida conforme con la santidad propia de la vida cristiana; lo cual es mucho. En particular ha de desplegar lo que esto significa en la vida familiar y profesional. El obispo y el presbítero reciben una consagración que les configura de modo singular con la caridad pastoral del buen pastor, con Cristo cabeza, pero no de modo directo e inexcusable con los consejos evangélicos. Dado que en Cristo todo forma una unidad congruente, la caridad del buen pastor resuena y está en consonancia con el modo como Cristo vivió: en pobreza, virginidad y obediencia. Sin embargo, estos radicales no configuran de igual modo el ministerio ordenado que la vida consagrada (cf. VC 30-31).

La responsabilidad singular de la “*memoria viviente del modo de existir y de actuar de Jesús* como Verbo encarnado ante el Padre y ante los hermanos” (VC 22) corresponde, siguiendo las afirmaciones de LG y de PC, a los religiosos, a la vida consagrada. Aquí reside el contenido teológico sustancial de la consagración religiosa, de su modo



propio y particular de vivir la cristificación, como modulación singular de la consagración bautismal, como respuesta a la llamada al seguimiento de Cristo. De aquí se derivan consecuencias sobre la peculiaridad de la consagración de los religiosos que paso a formular a modo de conclusión general.

5. Conclusión: aspectos peculiares de la consagración religiosa

La santidad caracteriza a Dios, a Cristo, al Espíritu Santo, a la Iglesia y a los cristianos. Sin embargo, el modo de ser santos cada uno de ellos contiene una peculiaridad diferencial en su modo de serlo, que se manifiesta en la actividad de santificación y consagración que cada uno de ellos realizan. En este marco se puede entender que en la Iglesia todos seamos santos y consagrados y que, simultáneamente, se den formas diferenciadas y peculiares de consagración y santidad.

La peculiaridad de la consagración religiosa estriba en:

1. *Ser memoria viviente del modo de vida con que Jesús realizó su misión.* Reproduce, pues, los rasgos esenciales de la consagración de Jesús para la misión. Entronca, pues, de modo directo con la vivencia de los llamados consejos evangélicos, como caracterización de la forma de vida con la que Jesús realizó su misión: en obediencia al Padre, en virginidad, en pobreza voluntaria.

2. En ella, como en el resto de la consagración cristiana, *consagración y misión* constituyen dos caras de una misma realidad; forma de vida (existencia) y misión van unidos. Es más, la misma forma de vida constituye un aspecto esencial del testimonio, de la misión misma. El ser y el actuar, ser santo y santificar, ser consagrado y consagrar a Dios la vida y el mundo brotan de la misma fuente y expresan la misma realidad. Lo mismo hemos visto que ocurre con el Padre, fuente de toda santidad y santificador; Jesucristo, supremo consagrado y consagrador, santo y santificador; y el Espíritu Santo: por sí mismo santo y santificador por antonomasia.

3. Así, la *ofrenda existencial* a la que todos los cristianos estamos llamados (cf. Rom 12,1-2; Ef 5,2), en continuidad con el ejemplo de Cristo en su ofrenda existencial completa y perfecta al Padre, consiste, en el caso de la vida consagrada, en vivir esta consagración. Es una consagración totalizante, que primero se recibe y acepta, como don del Espíritu, como llamada al seguimiento de Cristo, como encargo del Padre; y luego, desde la gracia, se verifica en la entrega a lo largo de la vida, con sus dimensiones de pasividad y actividad. Así es como los consagrados ejercen el sacerdocio común de todos los bautizados (cf. LG 10).

4. La consagración de la vida consagrada se debe a una iniciativa del Padre, supone un don del Espíritu, una cierta unción del mismo, y toma la forma de una conformación con Cristo. De esta forma se vertebra, a la vez, como una *obra de la Trinidad* y llama a convertirse en confesión de la Trinidad. En la consagración religiosa se da de un modo propio una dimensión teologal (el Padre), cristológica (el Hijo) y pneumatológica (el Espíritu), de modo articulado y propio.

5. La consagración religiosa *modula, expresa y lleva a plenitud la consagración bautismal*. La consagración religiosa se sella en la liturgia, con un rito propio. Ostenta, pues, un carácter eclesial, oficial y público. Aunque no sea una consagración sacramental, comporta efectos canónicos. Esta realidad litúrgica refleja bien la particularidad de la consagración de los religiosos. Por una parte, constituye un estado propio de vida dentro de la Iglesia (cf. LG 31, 43). Sin embargo, no pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia, sino a su vida y su santidad (cf. LG 44). Por eso se da de facto un entrecruce entre los otros estados, laical y ministerio ordenado, y la vida consagrada. Algunos consagrados son laicos y, sobre todo, laicas; y algunos pertenecen simultáneamente al ministerio ordenado. Por eso, un sistema de clasificación de los estados de vida eclesial en tres: laical, ministerio ordenado y vida consagrada, simplifica una realidad más compleja y con solapamientos diversos, debido a la naturaleza diferente del origen de los estados.

Hemos visto ya la importancia enorme de la santidad en la vida de la Iglesia. Sin ella, la Iglesia no sería tal. Lo mismo sucede con el amor (cf. 1Cor 13). De modo semejante, la vida consagrada en la Iglesia

representa un modo excelso de santidad, sin la cual ni la santidad ni la vida de la Iglesia estarían completas. En esta perspectiva, se puede afirmar que pertenece a la naturaleza de la Iglesia (cf. VC 29). En este sentido, y dado que se remonta a la forma de vida que Jesús “propuso a los discípulos que lo seguían (cf. Mt 4,18-22; Mc 1,16-20; Lc 5,10-11; Jn 15,16)” (VC 22), podemos decir que pertenece intrínsecamente al deseo de Jesús para su Iglesia y a sus mismísimos orígenes.

6. Estimo que desde esta perspectiva se ilumina el *cambio de paradigma* que propició el *concilio Vaticano*, al abandonar el vocabulario relativo al “estado de perfección” y “la perfección” para referirse a los religiosos, a pesar de que en el texto conciliar permanecen todavía algunos resabios del vocabulario de perfección, lógicos por otra parte. Esta terminología incorporaba efectos odiosos, al distinguir con nitidez dentro del seno de la comunidad eclesial a unos como perfectos y a otros, lógicamente, como no perfectos. El enfoque del Vaticano II, al fijarse en *la santidad*, ha elegido una clave que es común a todos los cristianos. Por eso, el marco inicial lo aporta la llamada universal a la santidad propia de la vida cristiana (cf. LG V). Siguiendo esta llamada, y este camino, todos pueden alcanzar la santidad y la perfección concomitante con la santidad. Lo propio de la santidad de la vida consagrada radica en que “imita más de cerca y representa perpetuamente en la Iglesia aquella forma de vida que el Hijo de Dios escogió al venir al mundo para cumplir la voluntad del Padre” (LG 44). Esto no niega para nada la calidad de las otras formas de santidad. Pero también marca su peculiaridad: como la conformación específica con la misma forma de vida de Jesús, que realizó su misión en obediencia, virginidad y pobreza voluntaria.

A este respecto, LG 42, el último número del capítulo quinto de LG, resulta significativo. Pues, aunque todo el capítulo quinto de LG ha estado subrayando cómo se puede vivir la santidad en la vida cristiana, en diferentes circunstancias y estados, en LG 42 la atención se concentra en el amor. Y aquí señala la excelencia del martirio:

“El martirio, por consiguiente, con el que el discípulo llega a hacerse semejante al Maestro, que aceptó libremente la muerte por la salvación del mundo, asemejándose a Él en el derramamiento de la san-

gre, es considerado por la Iglesia como un supremo [*eximium*] don y la prueba mayor [*suprema*] de la caridad" (LG 42).

En el martirio la conformación con Cristo alcanza incluso la misma forma de su muerte: el derramamiento de su sangre. Por este grado de identificación, no escalable una vez que la muerte es expresión de la totalización de la identificación por el amor, se califica como "eximio" y "supremo", poniendo de relieve que se trata de algo excelso, aunque sea un don. Este mismo número 42 de LG, menciona, después del martirio y en continuidad con el mismo, la vida consagrada, a la que adorna con epítetos como: "una manera especial", "descuella el precioso don", "entregarse más fácilmente a solo Dios", "grandísima estima", "manantial extraordinario", "sigan más de cerca". Por consiguiente, se reconoce la excelencia de la forma de santidad que está llamada a vivir, como don, la vida consagrada, a la vez que no se indica que sea la única forma de vivir la santidad o la perfección. Por lo tanto, este planteamiento modifica la perspectiva, sustituyendo la perfección por la santidad y, simultáneamente, reconoce la excelencia objetiva de la santidad de la vida consagrada, como *Vita consecrata* repite (VC 18, 32)²⁶.

7. En plena línea con el martirio, la vida consagrada es *un don para toda la Iglesia*. Su raíz radica en la *llamada* que el Señor realiza por amor *a algunos*, a quienes invita a vivir una identificación con Él y con su forma de vida, produciendo un efecto de cristificación, santificación y consagración totalizante, que se apropia de toda la persona: su ser, pensar, actuar, padecer y querer. Esta consagración totalizante se vehicula a través de la vivencia de los llamados consejos evangélicos, por más imitar a Cristo.

26 Cf. G. URIBARRI, *Portar las marcas de Jesús. Teología y espiritualidad de la vida consagrada*, Desclée De Brouwer - Universidad Pontificia Comillas, Bilbao - Madrid ¹2007.