

EL USO DE LA CATEGORÍA “CONSAGRACIÓN” EN VÍSPERAS DEL CONCILIO VATICANO II

PROLEGÓMENOS PARA UN ESTUDIO
DE LA CONSAGRACIÓN RELIGIOSA

FERNANDO PUIG

SUMARIO: I. *Introducción* - II. *Consagraciones sacramentales*: 1. La centralidad de la consagración eucarística y su particularidad como límite al significado de las demás consagraciones. 2. El carácter sacramental como consagración: el significado de separación del pecado y de destinación al culto. 3. La consagración episcopal y la consagración de los óleos - III. *Consagración de objetos y lugares*: 1. La acción de consagrar y el tipo de eficacia de las consagraciones. 2. El efecto de la consagración y su incidencia en la materialidad de los objetos y lugares consagrados - IV. *Consagraciones personales no sacramentales*: 1. La consagración de las vírgenes. 2. Consagraciones votivas: entre la reafirmación en el bautismo y la sumisión al dominio de Dios. 3. La *consecratio mundi* como espacio de reflexión teológica y pastoral sobre el papel de los laicos y las relaciones entre la Iglesia y el mundo. 4. La consagración en la vida religiosa. La ausencia de valor especificador del término. 5. La consagración en los institutos seculares - V. *Conclusiones y perspectivas*.

I. INTRODUCCIÓN

UNA parte de la reflexión actual sobre la esencia de la vida religiosa podría reflejarse en la siguiente afirmación:

A partir del Concilio, el concepto de consagración ha ido adquiriendo una importancia central en la teología de la vida religiosa. [...] Incluso prescindiendo del significado estrictamente teológico que comporta el concepto de consagración religiosa, y que constituye un enriquecimiento y una notable profundización de la reflexión sobre la vida religiosa, el término “consagración” compendia adecuadamente tantos aspectos de la vida religiosa que aparece como su síntesis más plena y su mejor condensado expresivo.¹

El texto que reproducimos refleja sólo una de las posiciones doctrinales post-conciliares sobre el valor que puede tener la noción de *consagración* para caracterizar la vida religiosa. Otras posiciones no aceptarían pacíficamente el valor que se le atribuye en ese texto. En todo caso, la cuestión merece ser estudiada con detenimiento. Conviene plantearse, en consecuencia, cuáles han sido los factores que han conducido a utilizar la terminología consagratória en el ámbito de la vida religiosa.

¹ A. PIGNA, *La vita religiosa. Teologia e spiritualità*, Roma 1991, 231.

El objetivo del presente trabajo no es responder a esta cuestión. Nuestra atención se restringe a ilustrar los usos del término *consagración* en la reflexión eclesial en el tiempo inmediatamente anterior al Concilio Vaticano II, para considerar cuál es el punto de arranque de los desarrollos posteriores.¹

La tipología de las consagraciones en la literatura que se examina puede presentarse en tres grupos: las consagraciones estrictamente sacramentales; las consagraciones de objetos y lugares; y las que denominamos consagraciones personales no sacramentales. En cada uno de los grupos prestamos atención primordial a las cuestiones que dotan de significado específico el término *consagración*.² La referencia temporal del trabajo pretende acotar de alguna forma los significados vigentes en tiempos próximos al Concilio Vaticano II: en algunas ocasiones salen al paso significaciones tradicionales más antiguas y, en otros, usos del término consagración más recientes. En todo caso, el interés se centra en reflejar el estado de la cuestión en vísperas del Concilio, por lo que no se afronta un estudio de la etimología de la palabra, ni su uso en las diversas lenguas, ni, en fin, la evolución histórica de los contextos religiosos, teológicos y eclesiales en que tal uso puede haber sido más frecuente.

II. CONSAGRACIONES SACRAMENTALES

1. *La centralidad de la consagración eucarística y su particularidad como límite al significado de las demás consagraciones*

El uso del vocablo *consagración* que más destacadamente sale a relucir en la literatura que estudiamos es el que remite a la consagración eucarística. Se observa desde el inicio en esa literatura que este uso del término *consagración* ocupa un lugar muy especial ya que la consagración eucarística trata de una realidad que

¹ Calificamos el presente trabajo como *prolegómenos*. El objetivo al que mira es una investigación ulterior dirigida a valorar el alcance de la utilización de la categoría de *consagración* para cualificar la vida religiosa, en los textos del Concilio Vaticano II y en la reflexión a la que ha dado lugar hasta el presente. Como es sabido, las referencias fundamentales del uso de la expresión *consagración religiosa* se hallan en la constitución dogmática *Lumen Gentium* (n. 44) y en el decreto *Perfectae Caritatis* (n. 5).

² En el lenguaje común, el término *consagración* se sitúa en un campo semántico determinado por las relaciones entre el hombre y la divinidad, con un especial énfasis en subrayar la acción humana pero sin excluirse que pueda ser efecto de una acción en sí misma divina. Viene a significarse una capacidad del hombre, que se hace efectiva, para entrar en relación con Dios de una forma específica que no se concentra en las solas palabras sino – supuestas éstas – en introducir determinadas cosas o personas en una relación de una particular intensidad con lo divino. Aparece de forma implícita que esta relación nueva que se instaure entre una persona o una cosa y lo divino, supone una relativa separación de su posición anterior u originaria. Los términos *dedicar* o *destinar* remiten a esta variación ya sea sustancial o accidental en la persona o en la cosa. El lenguaje común, en consecuencia, conduce nuestra atención a este ámbito de las relaciones del hombre con Dios, y particularmente a este tipo de acciones humanas (*consagrar*) y a las situaciones o estados a los que tales acciones dan lugar (*consagrado*). Cfr. J. L. ILLANES, *Consagración. En el cristianismo*, en *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid 1984, vol. VI, 282-284. Una definición común de consagración podría ser: «el acto de hacer sagrada una cosa o una persona, es decir, de introducirla en un orden aparte, de afectarla a un carácter que la sustrae de las valoraciones y usos comunes, de concederle un valor sin proporción con los otros valores» (J. DE FINANCE, *Consécration*, en *Dictionnaire de spiritualité*, Paris 1953, vol. II, 1576).

desborda totalmente los demás significados del término. En el contexto de las acciones que de modo general remiten a la relación del hombre con Dios, la consagración eucarística posee una singularidad única: aunque muestra alguno de los elementos que en el lenguaje común se atribuyen a las consagraciones, no es exacto, por ejemplo, afirmar de ella que es *acción humana* o que *acaece en el mundo*, sin dejar de estar, esas afirmaciones y otras semejantes, necesitadas de amplia matización.

Convencionalmente pueden considerarse tres cuestiones principales que eran objeto de estudio y reflexión en la época a la que se ciñe nuestro estudio, por lo que se refiere a la especificidad de la *consagración eucarística*.

La primera señala que sólo por las palabras de la consagración – con exclusión de otro momento – se efectúa la conversión del pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Jesucristo. Esta afirmación debe ponerse en relación con la reflexión teológica acerca de la identificación del núcleo esencial de la Misa. Se trata de una cuestión amplia y debatida, relacionada, entre otras cosas, con la sentida necesidad de resaltar la presencia del Espíritu Santo en la acción litúrgica que es vista de forma distinta en la liturgia romana y en las liturgias orientales.

Un trabajo clásico dedicado a este asunto, después de poner de relieve que en gran parte se trataba del problema de compaginar adecuadamente dos perspectivas, la del lenguaje litúrgico (en buena parte de tradición oriental en este aspecto) y la reflexión teológica occidental acerca de la materia y la forma de los sacramentos, concluye: «unidad de acción de las tres personas divinas en el misterio eucarístico; sacerdocio de Cristo actuando por el ministerio del sacerdote que consagra al repetir las palabras de la institución; virtud transubstanciadora del Espíritu Santo: éstas son, en definitiva, las tres ideas fundamentales que presentan las liturgias y los autores eclesiásticos».¹ A la luz de esta síntesis puede afirmarse que esta consagración se sitúa en el centro mismo de la economía cristiana, concretamente en el núcleo de su expresión litúrgica.

Un segundo aspecto que puede destacarse es el del valor de las *palabras* de la consagración consideradas en sí mismas. Así, se afirmará que en el sacramento de la eucaristía «las palabras sacramentales, por medio de las cuales se confecciona el sacramento permanente, son inmediatamente consagradorias, de la cosa objetiva fuera del hombre, no por el hecho de que el hombre reciba el sacramento».² Para expresar la singularidad de tal consagración se argumenta que en los otros sacramentos, el valor consagradorio de las palabras se descompone en dos momentos: el que se refiere a la modificación de la materia, que pasa al ámbito del “ser sacramental” (*accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*), y la recepción del sacramento al significarse y hacerse efectiva la santificación

¹ S. SALAVILLE, *Epiclèse eucharistique*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris 1913, vol. v, 292. Puede verse también, entre otros, J. B. FRANZELIN, *Tractatus de SS. eucharistiae sacramento et sacrificio*, Romae 1932⁵, 82-92.

² FRANZELIN, *Tractatus de SS. eucharistiae*, 98.

de los hombres.¹ Obviamente, no se niega esta eficacia santificadora del sacramento en la eucaristía, sino que se destaca la diferente operatividad de la forma sacramental.

La tercera cuestión es la que trata de dilucidar dónde estriba la *sustancia* del sacrificio eucarístico. El Catecismo de san Pío X dirá:

el sacrificio de la Misa representa de un modo sensible el derramamiento de la sangre de Jesucristo en la Cruz; porque, en virtud de las palabras de la consagración, se hace presente bajo las especies del pan sólo el cuerpo, y bajo las especies del vino sólo la sangre de nuestro Redentor; si bien, por natural concomitancia y por la unión hipostática, está presente bajo cada una de las especies Jesucristo vivo y verdadero.²

Se acoge la idea tradicional según la cual la doble consagración, con la consecuente separación del cuerpo y la sangre de Jesucristo, hace presente incurrentemente el sacrificio cruento del Calvario. Lo que nos interesa destacar es simplemente que la consagración como momento ritual – precisamente en su contenido *significativo*, junto con la separación de las dos especies – es considerado primordialmente como la expresión sintética, efectiva y esencial de la renovación o representación del sacrificio de la Cruz.³

Como síntesis de las tres cuestiones examinadas, podemos señalar que esta particular acepción del término *consagración* juega un papel nuclear en tres áreas muy centrales de la economía cristiana: liturgia, sacramentos y sacrificio. Éstas dar lugar a una línea de demarcación de un amplio conjunto de consagraciones que sustancialmente giran en torno al culto cristiano.

Debe subrayarse que en los estudios acerca de la consagración eucarística se verifica una cierta resistencia a utilizar la terminología consagratória para designar la realidad personal divina, Jesucristo sacramentalmente presente en el altar. De modo general se habla del pan o del vino consagrados, pero más raramente del cuerpo o la sangre de Cristo consagrados, y prácticamente nunca de Cristo consagrado. Estos modos de expresión ponen de relieve que, en el caso de la consagración eucarística la acción de consagrar encierra un *hacerse presente* de Dios que supera y desborda, en definitiva, trasciende, *todo* fenómeno consagratório.

En efecto, si bien las consagraciones, como veremos, evocan en general *modos de relación* con Dios que de una forma o de otra se ponen a disposición del

¹ *Ibidem*, 99. Se subraya, por tanto, frente al error protestante, la eficacia santificadora inmediata de los sacramentos (no por su valor promisorio) y que las palabras sacramentales son constitutivas del signo eficaz de la gracia con la materia: hacen sagrada a la materia y por eso, signo santificador (*fit sacra et pars signi sanctificantis*).
² SAN PÍO X, *Catecismo Mayor*, Madrid 1971³⁸, n. 658.

³ Así se afirmará que «el rito por el cual Jesucristo, sacerdote principal, ejerce su sacerdocio por el ministerio del sacerdote visible, su delegado, en su ofrecerse como víctima a Dios, es ciertamente el rito esencial del sacrificio eucarístico, en razón de que reproduce la oblación del Calvario. Este rito no es sino la consagración del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Jesucristo. Consecuentemente, la esencia de la Misa se encuentra en la consagración» (A. MICHEL, *Messe. La Messe chez les théologiens postérieurs au Concile de Trente – Essence et efficacité*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris 1928, vol. x, 1250).

hombre, podría afirmarse que en ellas, manteniéndose siempre una dimensión humana y sensible, hay un límite que no alcanzan: la *presencia* de Dios mismo. Así, podría decirse que en esas otras realidades que se consagran – y en general el ámbito de lo sagrado que resulta de ellas y a Dios conducen – son distintas de Dios mismo, que las trasciende.

2. *El carácter sacramental como consagración: el significado de separación del pecado y de destinación al culto*

El desarrollo de la doctrina acerca del carácter sacramental en la época que consideramos está relacionado con las consagraciones. En un tratado de la época, se define el carácter como la cualidad sobrenatural que tiene como efecto – en virtud del poder divino – una destinación y una obligación hacia determinados actos de culto.¹

Así siguiendo a santo Tomás de Aquino y a la síntesis medieval se habla de las cuatro dimensiones del carácter: como signo *configurativum* con Cristo sacerdote, *distinctivum*, *obligativum* y *dispositivum ad gratiam*.² Los dos últimos efectos reproponen la cuestión de la mediación de las consagraciones para la adquisición de la gracia:

El carácter comporta una cierta consagración al culto divino y, desde este punto de vista, no confiere la santificación objetiva del alma o gracia sacramental. El sacramento válidamente administrado imprime el carácter aun en quien lo recibe indignamente, y le concede una especial disposición [*dispositivum*] a la gracia santificante [...]; un derecho [*obligativum*] a recibir las gracias actuales que se requieren para el ejercicio digno del culto divino.³

Tiene también interés el valor de signo *distinctivum*, ya que resulta ilustrativo de la significación común del término consagración como *separación* para un fin. Los distintos caracteres crean líneas de demarcación de tipos de personas, ya sea entre los infieles y los fieles (por el bautismo) o, dentro de la Iglesia, como constitutivos de clases o estados. El carácter

constituye a los fieles, según el sacramento de que derive, en clases verdaderamente distintas. El bautizado es separado de los infieles, cuando pasa a ser miembro del cuerpo de Cristo y adquiere el derecho a los sacramentos; la confirmación le separa de los simples fieles al consagrarle oficialmente como soldado de Cristo; en fin, si recibe el sacramento del orden, será separado del resto del pueblo y pertenecerá a la sagrada jerarquía.⁴

¹ Cfr. F. DIEKAMP, A. HOFFMANN, *De sacramentis, tum in communi tum in specie et de novissimis*, Parisiis-Tornaci-Romæ 1946, 32. Todo ello afirmado sobre la base de la doctrina más tradicional: «al igual que San Agustín decía que el hombre se encuentra consagrado a Dios por razón del carácter, Santo Tomás dice que el hombre se encuentra destinado [*deputatum*] a los actos del culto divino [...]. La palabra *deputatio* expresa a la vez una potestad y una obligación».

² Habitualmente se hace remisión a la doctrina del Aquinate en *Summa Theologiae*, III, q. 63.

³ DIEKAMP, HOFFMANN, *De sacramentis*, 33.

⁴ H. MOUREAU, *Caractère sacramentel*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris 1910, vol. II, 1707.

Los ámbitos que se crean por la consagración sacramental son de órdenes distintos: el ámbito que se abandona por el bautismo sería el del mal y del demonio en el que el cristiano se encuentra por su nacimiento en estado de pecado original. Se trataría de un “ámbito de influencia”: el no bautizado no está por entero bajo el poder del demonio y no se le considera *malo* en sí mismo, pero en su naturaleza reside un germen de desorden que el demonio tiene facilidad para desarrollar. Por el bautismo es sanado en su naturaleza y pasa al “ámbito de influencia” de Dios. De todos modos persiste un sustrato que no es afectado por ese paso: antes y después se está bajo el poder *creador* de Dios.

Por el orden, se dice, se abandonaría algo distinto ya que no se produce una superposición con el bautismo: el sacerdote dejaría el ámbito de todo lo que no es compatible con su dedicación al culto. Cuestión distinta es que la *dedicación al culto* se conciba de una forma más o menos extensa. En la época que consideramos ésta se entiende según un amplio abanico de grados: desde lo que aparece como su esencia mínima (en sustancia, el *poder* de consagrar y el de perdonar los pecados) hasta todo potencial ejercicio de potestad (habitualmente llamada *sagrada*).

Este aspecto es casi el único que viene recogido en el magisterio anterior al Concilio en términos propiamente de *consagración*.¹ Como escribe Pío XII en la encíclica *Mediator Dei*:

Así como el bautismo distingue a los cristianos y los separa de aquellos que no han sido lavados en el agua purificadora y no son miembros de Cristo, así el sacramento del orden distingue a los sacerdotes de todos los demás cristianos no consagrados, porque sólo ellos, por vocación sobrenatural, han sido introducidos al augusto ministerio que los destina a los sagrados altares, y los constituye en instrumentos divinos, por medio de los cuales se participa en la vida sobrenatural con el Cuerpo místico de Jesucristo. Además, como ya hemos dicho, sólo ellos están investidos del carácter indeleble que los configura al Sacerdocio de Cristo, y sólo sus manos son consagradas “para que sea bendito todo lo que bendigan, y todo lo que consagren sea consagrado y santificado en el nombre de nuestro Señor Jesucristo”.²

¹ Los principales documentos pontificios de la época que estudiamos, que directa o indirectamente tratan acerca del sacerdocio ministerial, apenas usan la terminología consagratória; cfr. SAN PÍO X, *Haerent animo*, 4 agosto 1908, «AAS» 41 (1908) 555-577; BENEDICTO XV, *Humani generis Redemptorem*, 15 junio 1917, «AAS» 9 (1917) 305-317; PÍO XI, *Ad catholici sacerdotii*, 20 diciembre 1935, «AAS» 28 (1936) 5-53; PÍO XII, *Menti nostrae*, 23 septiembre 1950, «AAS» 42 (1950) 657-704; JUAN XXIII, *Sacerdotii nostri primordia*, 1 agosto 1959, «AAS» 51 (1959) 545-579.

² PÍO XII, *Mediator Dei*, 20 noviembre 1947, «AAS» 39 (1947) 539. La referencia textual final procede del momento ritual de la unción de las manos en el rito de la ordenación de presbíteros: el uso litúrgico de la terminología consagratória se halla vinculado al empleo de los óleos, y no tanto a la descripción del rito globalmente, que preponderantemente se denomina *ordenación*. En ocasiones se denomina *consagración* a la ordenación de los presbíteros como una metonimia, al denominarse el conjunto del rito por el momento de la unción con los óleos. Más adelante, de todos modos, Pío XII hablará una vez de *consagración sacerdotal*: «Idéntico, pues, es el Sacerdote, Jesucristo, cuya Sagrada Persona está representada por su ministro. Éste, en virtud de la consagración sacerdotal recibida, se asimila al Sumo Sacerdote y tiene el poder de obrar en virtud y en la persona del mismo Cristo» (*ibidem*, 548).

Por otro lado, en la encíclica *Mystici Corporis* junto a la expresa mención a la Eucaristía, se hace referencia a aquello que en el orden sagrado podría reconducirse a la potestad: «con el orden sagrado se dedican y consagran a Dios los que han de inmolar la Víctima Eucarística, los que han de nutrir al pueblo fiel con el Pan de los Ángeles y con el manjar de la doctrina, los que han de dirigirle con los preceptos y consejos divinos, los que, finalmente, han de confirmarle con los demás dones celestiales».¹

Aparte de estas escasas menciones, no parece que en la literatura que nos ocupa se hable en el contexto litúrgico del bautismo, de la confirmación y del orden como *consagraciones*. Expresiones como *consagración bautismal* – o análogas por referencia a la confirmación² – no son de uso común para designar la administración del sacramento o la ceremonia litúrgica en concreto. Ni siquiera, cuando se trata del rito de la confirmación, se habla habitualmente de la unción con el crisma como *consagración*.

3. La consagración episcopal y la consagración de los óleos

Las referencias al sacramento del orden y a las unciones que forman parte del rito de distintos sacramentos y sacramentales obligan a tomar en consideración dos usos de la terminología consagratória de alcance distinto pero que tratamos en el mismo apartado por girar entorno al episcopado. Por un lado la específica denominación de la ordenación episcopal como *consagración*: se trata de una consagración de tipo personal, que hoy se situaría en el ámbito estrictamente sacramental. Por otro lado, la especial competencia del obispo para confeccionar los óleos y para administrar las consagraciones.

Un testimonio claro de la distinción terminológica entre la ordenación de diáconos y presbíteros y la *consagración* de obispos, lo muestran dos documentos de la época particularmente importantes. Concretamente, la constitución apostólica *Sacramentum Ordinis*, de Pío XII, que aclara la materia y la forma del sacramento del orden, trata de esta cuestión distinguiendo la *ordenación* diaconal y la *ordenación* presbiteral de la “*ordenación o consagración*” episcopal.³ Ya anteriormente, en la reforma del Pontifical Romano que Pío XII promulga, en relación a esta cuestión se habla en todo momento de *consagración episcopal*.⁴

El hecho que la sacramentalidad del episcopado en la época que nos ocupa fuese todavía un tema abierto, dota de interés la cuestión,⁵ ya que la diferencia

¹ Pío XII, *Mystici Corporis Christi*, 29 junio 1943, «AAS» 35 (1943) 202.

² En un tratado de la época, después de exponer el nombre griego del sacramento, se citan las denominaciones entre los latinos: «*impositio manus, signum, signaculum, consignatio, unctio, chrisma, chrismatio, perfectio, consummatio, confirmatio*» (DIEKAMP, HOFFMANN, *De sacramentis*, 110).

³ Cfr. Pío XII, *Sacramentum Ordinis*, 30 noviembre 1947, «AAS» 40 (1948) 5-7.

⁴ Cfr. Pío XII, *Episcopalis consecrationis*, 30 noviembre 1944, «AAS» 37 (1945) 131-132.

⁵ Cfr. por ejemplo, E. VALTON, *Évêques. Questions théologiques et canoniques*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris 1913, vol. V, 1702-1712; B. BARTMANN, *Sacramenti-Escatologia*, Alba 1957⁴, 350-351; C. POZO, *Tres concepciones posibles de sacramento del orden. A propósito de la sacramentalidad del episcopado*, «Revista Española de Teología» 24 (1964) 127-136.

entre el sacerdocio y el episcopado, desde un punto de vista funcional, estaba relacionada con las consagraciones. La síntesis de las funciones específicas y en general reservadas al obispo se contenían en el Pontifical Romano: en su primer libro, se citan la confirmación, las órdenes, la consagración de un obispo, la bendición del abad y de la abadesa, la consagración de las vírgenes y la coronación real; en el libro segundo, la consagración de la iglesia y de un altar, la bendición de los vasos sagrados, de las campanas, de un cementerio; en el tercero, la consagración de los santos óleos, el *ordo* del sínodo y el *ordo* de la visita a las parroquias.¹

Parece claro que la atribución de las funciones señaladas, estrechamente vinculadas a las consagraciones, provocó, por lo menos desde el punto de vista litúrgico, que el obispo fuese considerado el *ministro proprio* de la consagración.

Una función especialmente relevante sería la de *predisponer* el fundamento material de muchas consagraciones, también estrictamente sacramentales. El caso más claro sería la consagración de los óleos. Es sintomática es este punto la particular *reserva* del óleo consagrado por el obispo cuando lo exige la administración de algunos sacramentos: «los sagrados óleos que se emplean en la administración de algunos sacramentos deben ser de los bendecidos por el obispo el día de Jueves Santo inmediatamente anterior; y no pueden emplearse los atrasados, a no ser en caso de necesidad urgente».² En términos generales pues, el ministro propio de los sacramentos que imprimen carácter y de los sacramentales consagatorios era el obispo.

Al margen de los desarrollos que tendrá la teología del episcopado en tiempos posteriores, destaquemos sólo esta particular competencia del obispo en lo que se refiere a las consagraciones, y la no inmediata conexión con la administración de la gracia, que se produce esencialmente a través de los sacramentos.³

¹ Cfr. P. JOUNEL, *El Pontifical y el Ritual*, en A. G. MARTIMORT (dir.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona 1964¹, 511-513. La tradición de esas funciones se remonta el Decreto de Graciano.

² C. 734.1, CIC-1917. En la parte del Catecismo Mayor de san Pío X, dedicada a los sacramentos la palabra *consagración* comparece solamente a propósito de la consagración eucarística y al tratar precisamente del crisma: «El sagrado Crisma es aceite mezclado con bálsamo y consagrado por el Obispo el Jueves Santo» (SAN PÍO X, *Catecismo Mayor*, n. 582).

³ Antes de abandonar el ámbito de las consagraciones sacramentales, debe hacerse una referencia breve al sacramento del matrimonio. Un pasaje célebre de la encíclica *Casti connubii* de Pío XI trata del matrimonio *como si consagrara* a los cónyuges, proponiendo una analogía con los sacramentos del bautismo y el orden (cfr. Pío XI, *Casti connubii*, 31 diciembre 1930, «AAS» 22 [1930] 583). Interesa destacar dos matizaciones expresas en el texto. En él se afirma que por el concurso de la gracia y los esfuerzos de los cónyuges, éstos vendrían a ser «fortalecidos, santificados y como consagrados por tan excelso sacramento», de forma sumamente estable: «casi del mismo modo (aunque sin carácter sacramental)» que en el bautismo y el orden. Se ilustra de esta forma la propiedad esencial de la indisolubilidad del vínculo matrimonial. En definitiva, podemos señalar que el uso de la terminología consagratória en este texto, y por ende a propósito del sacramento del matrimonio, aprovecha eficazmente la fuerza expresiva del don de Dios que implica (esencialmente la gracia sacramental) y la estabilidad del vínculo, pero a la vez, se halla claramente diferenciado de la doctrina tradicional acerca de los sacramentos que imprimen carácter.

III. CONSAGRACIÓN DE OBJETOS Y LUGARES

1. *La acción de consagrar y el tipo de eficacia de las consagraciones*

Pasamos a considerar el fenómeno de la consagración de objetos y lugares. La consagración sería la *acción* que hace “sagrados” a determinados objetos y lugares. El *efecto* propio de la consagración sería, en una primera aproximación, la separación de un bien o un lugar respecto de su uso común, en vistas a su destino al servicio de la relación del hombre con Dios: sustancialmente al culto cristiano.

La distinción entre la acción de consagrar y el efecto de la consagración, permite ordenar la presentación de la materia tal y como se presenta en la literatura que se ha examinado. En relación a la acción de consagrar, el tipo de cuestiones que se suscitan en los textos son principalmente el de la *persona* habilitada para llevar a término la acción, el de los *medios* que se emplean para llevarla a efecto y el *tipo de eficacia* que se atribuye a la acción de consagrar. En relación al efecto de la consagración, las cuestiones más relevantes son las *condiciones* que deben reunir los objetos o lugares que pueden ser consagrados, las actitudes y comportamientos *debidos* frente a las cosas consagradas, y la eventual *pérdida* de la cualidad de consagrado.

Ya se ha mencionado la tendencial reserva de la acción de consagrar a los obispos. La regla general posee algunas modulaciones que no hace sino confirmar la vinculación entre consagración, episcopado y uso de óleos.¹

Por lo que se refiere específicamente a los óleos, destaquemos solamente que su uso se relaciona con la intencionalidad de que la acción consagratória incida fuertemente en la materialidad del objeto. La comparación con el agua bendita, que se emplea habitualmente en las bendiciones, es significativa: así se manifestaría en relación a las características físicas del óleo que «penetrando más profundamente que el agua, indica mejor la dedicación total e irrevocable a Dios».²

En cuanto a las palabras que se emplean en la consagración, normalmente expresan la *transformación* que ocurre en el objeto o lugar ya sea en forma de cambio de destino o función, ya resaltando un cambio en la materialidad del lugar o del objeto. Por otro lado, se insiste de forma tajante en el respeto exigido a la literalidad de las palabras consagratórias.³

El tipo de eficacia de la acción de consagrar era una cuestión debatida entre los autores del momento, en especial a propósito de su distinción respecto de la eficacia de los sacramentos. El elemento del debate que nos interesa se ramifica en dos cuestiones: el tipo de eficacia (*ex opere operato* o *ex opere operantis*), y la

¹ Cfr. c. 1147, CIC-1917, y las excepciones contenidas en cc. 239 y 294, CIC-1917.

² P. ALBRIGI, *Liturgia dei sacramenti*, en A. PIOLANTI (a cura di), *I sacramenti*, Roma 1959, 191.

³ Canon 1148, CIC-1917: «las consagraciones y las bendiciones, sean constitutivas o invocativas, son inválidas si no se emplea la fórmula prescrita por la Iglesia».

naturaleza del efecto que producen. En realidad, tal debate remite globalmente a todos los sacramentales, que en la época se solían clasificar en tres grupos: consagraciones, bendiciones y exorcismos.¹

Algunos autores sostienen la eficacia *ex opere operato* de los sacramentales, y subrayan que el efecto se produce, por tanto, con independencia de las disposiciones del sujeto, por el valor de la acción en sí misma.² Otros, en cambio, también para distinguirlos de los sacramentos, dirán que la eficacia de los sacramentales se produce *ex opere operantis*,³ vinculándose ciertamente a las disposiciones del sujeto, pero particularmente a la petición que hace la Iglesia como tal. Esta divergencia se explica mejor aludiendo expresamente a la naturaleza del efecto de la consagración.

La consagración produciría un efecto específico: «a las cosas y a las personas que la reciben aporta una santidad y una dignidad exteriores, que no se puede asimilar a la santificación interior que operan los sacramentos».⁴ Cuando tal tipo de efecto se predica del conjunto de los sacramentales se dice: «unos hacen efectiva en las personas o en las cosas una santidad objetiva; otros conceden un efecto temporal, por ejemplo, el aumento de frutos y de salud, y otros dan lugar a auxilios contra los asaltos del demonio, impetran gracias actuales y suscitan pensamientos, deseos y propósitos piadosos. Incluso pueden llegar a causar la remisión de los pecados veniales y de las penas temporales debidas por los pecados (*Summa Theologiae* III, q. 87, a. 3)».⁵ Sin embargo, «no pueden en ningún caso producir los efectos de los sacramentos, que sin duda alguna han sido instituidos para la remisión de los pecados mortales y de las penas eternas, y para conferir la gracia santificante».⁶

Como puede verse, lo que en la terminología de la época se denomina “santidad objetiva” sería ese efecto de orden casi ontológico, y en ocasiones casi *material*, que se atribuye a las consagraciones.⁷

El resto de sacramentales impetrarían beneficios corporales o espirituales. Su virtualidad y las gracias que conceden dependerían de la devoción con que se empleen, aunque están instituidos – y los efectos se consiguen – en razón de

¹ Cfr., entre otros, J. PERRONE, *Tractatus de sacramentis in genere*, Madrid 1862, 86-94; DIEKAMP, HOFFMANN, *De sacramentis*, 77.

² Cfr. A. MICHEL, *Sacramentaux*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. XIV, Paris 1939, 476.

³ Cfr. E. MANGENOT, *Bénédiction*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. II, Paris 1910, 638.

⁴ MICHEL, *Sacramentaux*, 476.

⁵ DIEKAMP, HOFFMANN, *De sacramentis*, 78. La Suma Teológica se cita en apoyo de la tesis de la remisión del pecado venial por el movimiento de reverencia a Dios y a las cosas divinas que suscitan en la persona el uso del agua bendita, la unción con el crisma, la bendición del obispo y la oración de dedicación de la Iglesia.

⁶ DIEKAMP, HOFFMANN, *De sacramentis*, 78-79.

⁷ Así se dirá: «las consagraciones y las bendiciones constitutivas, es decir, las que hacen objetivamente santas a las cosas, obran *ex opere operato*. Si se imparten válidamente, en virtud de la oración que a la Iglesia compete, independientemente de la dignidad del sujeto, el objeto es separado de las cosas profanas y se destina al culto de Dios» (*ibidem*, 79). Y una vez más se insiste en su distinción respecto de los sacramentos: «la dignidad o santidad que se confiere de este modo al objeto es sólo externa y objetiva, mientras que los sacramentos, por la virtud de Cristo dan *ex opere operato* la gracia santificante» (*ibidem*, 79).

la oración de la Iglesia. Por eso se podría decir que su causalidad se caracteriza como *ex opere operantis Ecclesiae*.¹

La acción consagratória de objetos y lugares tendería a ser considerada *ex opere operato*, mientras quedara clara su distinción con el efecto santificador propio y distinto de la gracia santificante. Al considerar a continuación más directamente los efectos de la consagración se aclaran otros perfiles de esta cuestión.

2. El efecto de la consagración y su incidencia en la materialidad de los objetos y lugares consagrados

El principal efecto de la consagración de objetos y lugares es su separación de todo uso profano. Para asegurar esa separación y su carácter definitivo se describen diversas medidas.²

Algunas de ellas operan con anterioridad a la acción de consagrar como son el que se asegure que no habrá obstáculos a ese destino,³ e incluso que los materiales que se emplean poseen la estabilidad suficiente.⁴ Con independencia de las razones prácticas por las que en la época de la promulgación del Código de Derecho Canónico pudiera valorarse menos una iglesia construida con unos materiales u otros, el hecho es que los textos hablan de “material susceptible de consagración”. Esta expresión trae ecos de la que hemos visto anteriormente, que vinculaba el más profundo efecto de la consagración con óleos a la realidad física de que ese fluido es capaz de penetrar más en la materia que, por ejemplo, el agua que se utiliza en las bendiciones.

Otras medidas operan con posterioridad, y afectan a la posible modificación del lugar⁵ y a los usos prácticos de los espacios aledaños.⁶ La visión que predo-

¹ Cfr. *ibidem*, 79; cfr. también B. DARRAGON, *Las bendiciones*, en MARTIMORT, *La Iglesia en oración*, 698-699.

² La regla más general se halla en el c. 1150, CIC-1917: «Las cosas consagradas y las bendecidas con bendición constitutiva deben ser tratadas con reverencia, y no se las puede aplicar a usos profanos o impropios de ellas aunque pertenezcan a personas privadas».

³ C. 1165.2, CIC-1917: «si prudentemente se prevé que la iglesia habrá de ser destinada a usos profanos, no otorgará el ordinario su consentimiento para edificarla, o por lo menos, si acaso estuviera ya terminada, no la consagrará ni la bendecirá».

⁴ C. 1165.4, CIC-1917: «pueden ser bendecidas, pero no consagradas, las iglesias de madera, o de hierro, o de otro metal». De lo que un autor deduce, por ejemplo, que toda catedral – que debe necesariamente ser consagrada – “no podrá ser de madera o metal, sino de materia susceptible de consagración” (J. SOLANS, J. VENDRELL, *Manual Litúrgico*, Barcelona 1953¹³, 73).

⁵ C. 1164.2, CIC-1917: «no se abrirá en la iglesia ninguna entrada o ventana que comunique con las casas de los seglares; y si hay sótanos debajo de la misma o piezas encima, no se destinarán para usos meramente profanos».

⁶ Un comentario a este canon explica el contenido de otras prescripciones sobre la materia: «varias fueron las declaraciones dadas por la Sagrada Congregación de ritos antes de la promulgación del Código sobre el empleo de los sótanos y piezas superiores de las iglesias y oratorios. De ellas se infiere que la Santa Sede, cuando autoriza para destinar a dormitorios u otros usos profanos las estancias de encima de los oratorios, exige que se pongan sobre éstos, o al menos sobre los altares, doble bóveda o un baldaquino. Los sótanos no pueden servir de almacenes, aun cuando tengan entrada independiente de la iglesia, ni para funciones de teatro, aunque sea con el fin de entretener honestamente a los jóvenes. No está prohibido poner en dichos lugares la biblioteca del seminario o

mina al tratar de esta cuestión no parece solamente moral, en un sentido amplio – evitar las actividades que puedan ser molestas o que puedan desmerecer de la función propia de la iglesia – sino que, con expresa referencia a los efectos de la consagración, llega a alcanzar contornos *casi físicos*.

La dimensión *casi física* del efecto de la consagración puede percibirse en las disposiciones que regulan los supuestos en que se pierde el carácter sagrado del lugar o éste es ofendido. La acentuación de esta dimensión material del efecto de la consagración se aprecia de forma paradigmática en las normas sobre la *execración* de la iglesia, sobre todo en contraste con las que disciplinan la *profanación*. La diferencia entre uno y otro fenómeno se explicaba en los siguientes términos: «la violación o polución de la iglesia no es otra cosa que la contaminación de su santidad por la realización de algunos actos gravemente injuriosos [...]. Se diferencia de la execración [...] en que por ésta la iglesia pierde su carácter de lugar sagrado y se convierte en profano, mientras que por la violación, sin dejar de ser lugar sagrado, queda empañada su santidad».¹ El carácter restrictivo de los supuestos de execración parece subrayar la profundidad del efecto consagratorio.²

Subrayemos que las normas reseñadas, y la mentalidad que en ellas se refleja, manifiestan la convicción acerca de la seriedad de la consagración y, como consecuencia, del espacio o el objeto sagrado. Si bien es claro que no hay pretensión alguna de reducir lo espiritual a lo material, y menos aún de dominar lo espiri-

de la casa religiosa, ni las cosas necesarias para el culto, como cera, vino, aceite, ya que éstos no serían usos meramente profanos» (L. MIGUÉLEZ *et alii*, *Sub* c. 1164, en *Código de derecho canónico y legislación complementaria*, Madrid 1969⁸, 429).

¹ MIGUÉLEZ, *Sub* c. 1172, en *Código*, 432.

² «Ni siquiera en el caso en que, por la violencia o la malicia de los hombres, hubiera sido empleada para usos profanos, aun por mucho tiempo, tal maliciosa profanación no produce la execración de la iglesia» (F. X. WERNZ, P. VIDAL, *De rebus*, Romae 1934-1935, 456). La acentuación de la referencia a la materialidad del objeto o lugar, que se percibe en las prescripciones y prácticas rituales, hizo concebir a algunos la consagración como algo físicamente *adherido* a los componentes materiales de ese objeto o espacio. La autoridad eclesiástica tuvo que salir al paso de esta interpretación, cuando se sometió a su consideración el supuesto de que una iglesia hubiera sufrido tal volumen de reparaciones que, en la práctica, los materiales presentes ya no coincidirían con los que originalmente recibieron la consagración. La respuesta favorable a la permanencia de la consagración se justifica a través del adagio *maior pars trahit ad se minorem* de tal modo que cada parte nueva que sustituía a la dañada entraba a formar parte de la totalidad consagrada (cfr. SOLANS, VENDRELL, *Manual*, 80). Análogo sería el caso en que por efecto de las reparaciones se hubiera perdido la parte de la pared interior que recibió las uncciones, «porque lo que queda sagrado con la consagración, es la iglesia, no el revoque, aunque en él, o en las cruces en él pintadas, se haga la unción, acto esencial de la consagración» (*ibidem*, 80). Este modo de considerar la consagración se hace extensible a fenómenos análogos, como el dorado de cálices y patenas: en efecto, según indica el c. 1305.2, CIC-1917, «el cáliz y la patena no pierden la consagración porque se haya destruido o renovado el dorado, salva con todo, la obligación grave de volver a dorarlos». La norma era pertinente puesto que en virtud del derecho antiguo «perdían la consagración el cáliz y la patena cuando se les volvía a dorar» (MIGUÉLEZ, *Sub* c. 1305, en *Código*, 485). Los vasos sagrados perderían la consagración no sólo por su destrucción (o pérdida total de funcionalidad), como en el caso paralelo de las iglesias, sino también en el caso de que hubieran sido empleados en usos indecorosos o se los hubiera expuesto a la venta pública (cfr. c. 1305.1, CIC-1917).

tual por medio de ciertos objetos,¹ sí se trata de sentar las bases, hasta materialmente (piénsese en la exigencia de solidez o permanencia), de la convicción del carácter real de lo que acaece en el culto.

Las normas y la mentalidad convergen en la preparación o disposición para la acción sacramental en sentido estricto, y muy principalmente la eucaristía: «los sacramentales son acciones culturales con las que la Iglesia acompaña la administración de los sacramentos y la celebración del sacrificio para hacerlos más solemnes y sugestivos, o bien ritos que realiza de forma independiente para preparar a los fieles para recibir los sacramentos, mejorar sus disposiciones para recibir la gracia, fortificarlos contra las tentaciones y dar a toda la vida una luz y una consagración sobrenaturales».² Esta consideración explicita el efecto psicológico y existencial de la determinación del ámbito sagrado que es también efecto propio de las consagraciones.

Este valor se encuentra en relación con la acogida de una característica intrínseca de la conciencia religiosa en el hombre. El efecto del espacio y el objeto sagrados en el hombre está finalizado a hacerle *vivir* y no sólo conocer lo que tiene que ver con Dios. Los objetos y lugares consagrados, además de la utilidad concreta que aportan, acercan y atraen a lo divino, a la vez que separan de él porque al reconocerse que es infinitamente superior y trascendente, despiertan la veneración y el respeto.³

Interesa poner de manifiesto que algunas reflexiones teológicas de la época anterior al Concilio Vaticano II, pasan con relativa fluidez de considerar la acción y el efecto espiritual por el que se destina un objeto al culto, a una consideración más general de la situación del *mundo material* respecto de las realidades divinas. En ocasiones, hace de *punte* para esta transición la idea de que las cosas materiales están tendencialmente bajo el influjo del demonio, y que a través de los sacramentales, pasan al ámbito de influencia divino. A propósito de esta virtualidad de los sacramentales dirá Schmaus:

El que trajo el pecado del mundo, el diablo, es en cierto modo, señor de las cosas por el pecado. Su dominio sufrió un golpe de muerte con Cristo, pero no ha terminado por completo. En esta oculta santificación del mundo por Cristo y en este aún vigente estar

¹ Aunque «a las cosas les sobreviene una cualidad sobrenatural» (M. SCHMAUS, *Los sacramentos*, Madrid 1963², 126-127), ésta no implica que en la materialidad de estos objetos bendecidos por la Iglesia se oculte una virtud sobrenatural: «los sacramentales no son un ser mágico con el que el hombre obtiene poder sobre unas fuerzas misteriosas, incluso sobre el mismo Dios» (*ibidem*, 129). Con el sacramental no se buscaría dominar a Dios sino «que sea Dios el que domine sobre el hombre para que, sirviendo a Dios, alcance su salvación. El sacramental es, por tanto, todo lo contrario de la magia y del hechizo. El que usa un sacramental realiza de manera física su confianza en Dios» (*ibidem*, 129).

² BARTMANN, *Sacramenti-Escatologia*, 66.

³ La cuestión es amplia y compleja. Para una profundización en el sentido de lo sacro desde una óptica cristiana, en la época en la que nos situamos, cfr. I. MENNESSIER, *L'idée de "sacré" et le culte d'après S. Thomas*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 19 (1930) 63-82; IDEM, *Les réalités sacrées dans le culte chrétien d'après saint Thomas*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 20 (1931) 63-82, 453-471; J.-P. AUDET, *Le sacré et le profane: leur situation en christianisme*, «Nouvelle Revue Théologique» 79 (1957) 29-61.

en poder del demonio de las cosas, se basan los sacramentales (pequeños sacramentos). Con este nombre se entienden ciertas *bendiciones* y *consagraciones* en las que la Iglesia hace oración sobre determinados objetos de este mundo para que desaparezca de ellos el poder del demonio, eficaz y operante en ellos, y se manifieste la gloria de Cristo radicada en ellos estableciéndose así de nuevo el dominio de Dios y destruyendo el poder del pecado, a fin de que concedan la salvación y la gracia.¹

Dependiendo de si se acentúa el efecto segregador del uso profano, o el efecto de introducir las cosas consagradas en el *dominio* de Dios, una vez liberadas del poder del demonio, sale a relucir un aspecto u otro de la relación entre Dios y el mundo material. Por medio de los sacramentales, se dirá, «las cosas se hacen encuentros con Cristo [...] son una expresión del valor divino de lo cotidiano y de las cosas, de los trabajos que llenan nuestra vida de todos los días. Nos muestran que Dios toma en sus manos, santificándola, la cotidianidad».² Se describe como una especie de continuidad entre el mundo de las cosas materiales consagradas que sirven al culto divino, y el mundo de las cosas profanas, pero bendecidas, que vendrían consideradas los canales de difusión de los dones de Dios al mundo.³

Con estas consideraciones se han superado ya los límites estrictos de la consagración de objetos y lugares que nos ocupaba en este apartado. Sin embargo parece útil poner de manifiesto que, especialmente en el ámbito litúrgico, las categorías que de forma inicialmente muy estricta se referían al culto cristiano (concretamente sacramental), se van abriendo a una consideración más general, en parte dependiente de la revalorización de las realidades terrenas que será un punto clave de la doctrina del Concilio Vaticano II.

Veremos a continuación cómo otra línea de consideración de las consagraciones conduce a reflexiones análogas a las que acabamos de mencionar, a partir de la categoría de la *consecratio mundi*.

IV. CONSAGRACIONES PERSONALES NO SACRAMENTALES

Consideramos ahora un tipo de consagraciones en que el elemento personal pasa a un primer plano: con distintas intensidades y modalidades una o varias personas se sitúan en el *dominio* de Dios. Como se ha visto, en las consagraciones

¹ SCHMAUS, *Los sacramentos*, 126.

² *Ibidem*.

³ Muestran ejemplarmente esta visión las siguientes palabras: «desde la casa del Señor resuenan la campanas, bendecidas por la consagración episcopal o sacerdotal; su eco se extiende por el campo y todo cuanto está en él participa de las bendiciones de Cristo. Hay otras bendiciones para el hogar cristiano y sus aposentos, para sus establos, para los campos, prados y viñedos [...], etc. Todas estas bendiciones están en relación de semejanza con la casa de Dios como lo está el sacerdocio general con el jerárquico, como la forma del desposorio de Cristo en la comunidad sacramental del matrimonio lo está con la del sacerdocio y del mundo sacramental en su aspecto más general, siempre que caigan de lleno en el marco de la vida de Cristo» (J. PINSK, *Sakramentale Welt*, Freiburg am Breisgau 1938, 88, *apud* SCHMAUS, *Los sacramentos*, 127). Cfr. también, entre otros, L. BOUYER, *Life and liturgy*, London 1956, especialmente 173-185 (*The Expansion of the Mystery: The Blessings flowing from the Mass*).

nes estrictamente sacramentales referidas a personas (carácter sacramental), el acto y el efecto consagradorio se presentan en los textos examinados muy objetivados, para subrayar su realismo y permanencia, y porque la dimensión más personal vendría por así decirlo, “después” de la consagración por el carácter, como respuesta a la destinación objetiva al culto. Por su lado, las consagraciones de objetos y lugares no plantean las cuestiones implicadas en la condición personal.

En la literatura que estudiamos, en el ámbito de estas consagraciones se trata de cinco cuestiones: la consagración de las vírgenes, las consagraciones llamadas *votivas*, la *consecratio mundi*, la cuestión acerca del uso de la terminología consagradoria en la vida religiosa y la consagración en los institutos seculares.

1. La consagración de las vírgenes

La consagración de las vírgenes se presenta en los textos como modelo o paradigma de entrega a Dios, con un acento particular en la totalidad y la integridad.¹ El carácter definitivo de la entrega, y la dedicación exclusiva a Dios quedarían expresados por la continencia perfecta: el apartamiento del matrimonio y de las ocupaciones que de él derivan, testimoniarían la caridad perfecta, reservada a Dios. La virginidad, dirá Pío XII, «ayuda a consagrarse enteramente al servicio divino, mientras que el que está impedido por los vínculos y los cuidados del matrimonio en mayor o menor grado se encuentra *dividido* (cfr. 1Cor 7,33)».²

La consagración de las vírgenes se presenta fundamentalmente en un marco esponsal: la virgen se constituye esposa de Cristo. Uno de los aspectos más característicos de este antiguo fenómeno consagradorio sería su fuerte dimensión litúrgica. Salvando las distancias derivadas de tratarse de una consagración personal, los textos litúrgicos la asimilan en cierto modo a la consagración de cosas y lugares y la tratan como un sacramental. En este sentido, un elemento determinante está constituido por la mediación de la acción litúrgica y el protagonismo del obispo como ministro propio.³

Más allá del compromiso personal por la virginidad que parece presupuesto o puede revestir diferentes modalidades,⁴ se trata de una acción pública y oficial

¹ En los confines temporales de nuestro estudio se publicó la encíclica *Sacra Virginitas* de Pío XII. Se trata de una enseñanza dedicada globalmente a la virginidad cristiana, y no sólo al fenómeno específico de la consagración de las vírgenes. Sin embargo, algunos de los argumentos en favor de la revalorización de la virginidad (frente a los errores que pretendían devaluarla como supuesta consecuencia del redescubrimiento de la dignidad del matrimonio, que son en buena parte la ocasión de la Encíclica) están extraídos de la liturgia de la consagración de las vírgenes (Pío XII, *Sacra Virginitas*, 25 marzo 1954, «AAS» 46 [1954] 173) y traslucen una lectura netamente *eclesiológica* de la virginidad, que es propia de la época inmediatamente anterior al Concilio Vaticano II y que se añade a la predominantemente *moral* de épocas anteriores.

² Pío XII, *Sacra Virginitas*, 164.

³ La peculiar analogía entre la consagración de objetos y lugares y la de vírgenes (y también otros tipos de personas), se hace especialmente visible también en el tratamiento del *sacrilegio*. Cfr. por ejemplo N. IUNG, *Sacrilège*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. XIV-1, Paris 1939.

⁴ Aunque se trataba de una cuestión debatida, se decía que «la consagración debe distinguirse del voto de virginidad: el Pontifical Romano supone que éste ya ha sido pronunciado anteriormente.

de la Iglesia por la que se apropia formalmente de ese querer, de tal forma que la persona entra en el *dominio* de las cosas divinas, quizás en este caso sin una reserva directa al culto litúrgico, como sí sucede en el caso de los objetos consagrados, pero en cualquier caso como una posesión exclusiva de Dios.

En la época a la que prestamos atención en nuestro trabajo se promulgó también la constitución apostólica *Sponsa Christi*, que reservaba expresamente a las *monjas* (en el sentido estricto indicado por el texto legal) las antiguas formas solemnes de consagración de las vírgenes del Pontifical Romano.¹ La presentación de la Constitución recorre de forma sucinta el proceso de asimilación de la virginidad consagrada a la vida religiosa, y los incipientes fenómenos de resurgimiento de la consagración de vírgenes fuera del ámbito de las órdenes y congregaciones, que en parte se halla en el origen de su promulgación.

2. Consagraciones votivas: entre la reafirmación en el bautismo y la sumisión al dominio de Dios.

Las consagraciones personales que en ocasiones se denominan en la literatura genéricamente como *votivas* (por ejemplo, en los índices del *Dictionnaire de Théologie Catholique*) son en su origen, actos de personas singulares – de fieles cristianos – que toman la determinación de realizar un acto de particular entrega a Dios, con el que, en esencia, se ponen bajo su protección. El uso de la terminología consagratória en este campo es elástico, engloba desde el simple acto devocional periódico (alguna oración, incluso diaria), dependiente del personal fervor, hasta un compromiso formulado de una vez, como total e irrevocable.

Estas consagraciones no son necesariamente *individuales* en su formulación externa. Presuponen o quieren impulsar un compromiso o empeño personal de una mayor vida cristiana en el fiel singular, pero a veces adoptan la forma *colectiva* abarcando desde la propia familia hasta un país e incluso el mundo entero. En estas manifestaciones de tipo colectivo la consagración suele hacerse por medio de una persona que actúa como representante.

Con independencia de que puedan hallarse antecedentes más o menos expresos en períodos anteriores, la noción de *consagración* como *expresión de una donación personal* se hace depender de la recepción del bautismo y frecuentemente se reconduce al contexto de la *escuela francesa* de espiritualidad: «la idea de un don total y radical de sí aparece claramente y esta “consagración” – la palabra pasa a ser corriente – está expresamente vinculada a la consagración bautismal».² Esta

La *velatio* es como un coronamiento, un sello y al mismo tiempo una recompensa otorgada a la que persevera y progresa en el estado en que se había establecido con los votos. Se podría decir que entre la virginidad y la consagración hay la misma diferencia que entre el compromiso de las promesas de matrimonio y la bendición que se da luego durante la misa» (A. NOCENT, *La consagración de las vírgenes*, en MARTIMORT [dir.], *La Iglesia en oración*, 655). Para toda esta cuestión cfr. R. METZ, *La consécration des vierges dans l'Église romaine*, Paris 1954, especialmente pp. 95-99.

¹ Pío XII, *Sponsa Christi*, 21 noviembre 1950, «AAS» 43 (1951) 5-24.

² DE FINANCE, *Consécration*, 1581. La consagración consistiría en retomar, en ratificar voluntaria-

consagración de ordinario se hace a Jesús, a la Virgen, al Sagrado Corazón de Jesús o al Inmaculado Corazón de María.¹

La *consagración de las familias* al Sagrado Corazón aporta ulteriores informaciones sobre el significado de la consagración, particularmente en el contexto de la vida cristiana *ordinaria*.² Algunas ideas de la fundamentación doctrinal de la devoción, pueden hallarse en las siguientes palabras de una recomendación oficial de la devoción considerada: «el medio más apropiado para la santificación de las familias y, por ellas, de la entera sociedad [...]. Por el sacramento que se encuentra en su base, se hace claro que las raíces de la familia cristiana se hunden en las profundidades del Corazón por el cual la Iglesia ha recibido la vida. Si esto es así, ¿dónde se encontrará en lugar más adecuado la devoción al Sagrado Corazón?».³

mente la consagración que por el bautismo se ha producido en el ser del cristiano, o profesar más expresamente el hecho de pertenecer a Dios; puesto que esta profesión la ha hecho Jesús antecedentemente, correspondería al hombre adherirse a Jesús (cfr. *ibidem*, 1581-1582, donde se remite al cardenal de Bérulle y a san Juan Eudes). Advuértase, de todos modos, que Bérulle habla preferentemente de *vœu de servitude* (P. DE BÉRULLE, *Discours de l'Etat et des Grandeurs de Jésus*, en P. DE BÉRULLE, *Oeuvres complètes*, vol. 8, Paris 1996, 59-68) y san Juan Eudes de *contrat* (cfr. J. EUDES, *Contrat de l'homme avec Dieu par le saint baptême*, en J. EUDES, *Le baptême*, Paris 1991).

¹ Señalemos uno de los muchos casos particulares de este tipo de consagración, que en su formulación más seria y elaborada explica teológicamente lo que “añade” al bautismo. Se trata de la “consagración al Inmaculado Corazón de María” propuesta y difundida y por san Luis Grignon de Montfort. Con la consagración se abandona voluntariamente toda satisfacción y mérito: «en el bautismo no nos consagramos explícitamente por manos de María ni entregamos a Jesucristo el valor de nuestras buenas acciones. Después del bautismo, quedamos completamente libres para aplicar dicho valor a quien queramos o conservarlo para nosotros. Por esta devoción, en cambio, nos consagramos expresamente al Señor por manos de María y le entregamos el valor de todas nuestras acciones» (SAN L.-M. GRIGNON DE MONTFORT, *Tratado de la verdadera devoción a la Santísima Virgen*, en SAN L.-M. GRIGNON DE MONTFORT, *Obras de San Luis María G. de Montfort*, Madrid 1954, 510). En el contexto de esta afirmación Montfort parece comparar su consagración a la profesión religiosa: «Por esta consagración le entregas y consagras todo, hasta el derecho de disponer de tus bienes y satisfacciones que cada día puedes ganar por tus buenas obras, lo cual no se hace en ninguna Orden o Instituto Religioso. En éstos se dan a Dios los bienes de fortuna por el voto de castidad, la propia voluntad por el voto de obediencia y, algunas veces, la libertad corporal por el voto de clausura. Pero no se entrega a Dios la libertad o el derecho de disponer de las buenas obras ni se despoja uno, cuanto es posible, de lo más precioso y caro que posee el cristiano, a saber, los méritos y satisfacciones» (*ibidem*, 508). Cfr. J.-M. BONIN, *Consécration à Marie et promesses baptismales*, Nicolet-Québec 1960.

² No nos detenemos en la historia de la devoción en sí misma considerada y su estrecha vinculación con la persona y obra de padre Mateo Crawley-Boevey (1875-1960). En ocasiones es más conocida como *entronización* puesto que como parte de la devoción se proponía la colocación en el hogar de una figura del Sagrado Corazón, en un trono. Las variantes de esta devoción son muchas: desde la consagración general de las familias de una parroquia, hasta el empleo de una simple estampa del Sagrado Corazón, pasando por modos más simples de ponerse bajo su amparo en el hogar familiar. Una breve información de principios del siglo xx se puede encontrar en: J. V. BAINVEL, *La divozione al Sacro Cuore di Gesù. La sua dottrina e la sua storia*, Milano s/d. Para ilustrar el tema desde la perspectiva de la historia religiosa, puede verse L. CANO, *Acercas de Cristo Rey*, en J. AURELL, P. PÉREZ LÓPEZ (eds.), *Católicos entre dos guerras. La historia religiosa de España en los años 20 y 30*, Madrid 2006, 173-201.

³ *Carta del Secretario de estado cardenal Billot al P. Mateo Crawley-Boevey*, en BAINVEL, *La divozione*, 457. Esta consagración, junto con la entronización, fue recomendada por los papas Pío X, Benedicto XV, Pío XI y Pío XII, con referencias expresas a la necesidad de defender la familia de los ataques de que estaba siendo objeto. Por otro lado, la consagración quería ser una llamada a un crecimiento en la vida cristiana personal.

La generalización de la categoría de la consagración muestra como, en el contexto devocional, terminó por significar casi todo fenómeno de deseo práctico de una mayor vida cristiana.

Interesa destacar en este punto cómo el Romano Pontífice recoge de la realidad devocional concreta, e inicialmente privada, un fenómeno que, también por impulso de los anteriores papas, adquiere una relevancia universal y desemboca en la *consagración de la humanidad*.¹ La sustancia de la consagración del mundo o del género humano estriba en una correspondencia al *dominio* de Jesucristo sobre todas las cosas y personas. A ese dominio, Jesucristo permitiría «añadir, si de nuestra parte estamos conformes, la consagración voluntaria. Dios y Redentor a la vez, posee plenamente y de un modo perfecto, todo lo que existe [...]. No obstante, por su bondad y caridad soberanas, no rehúsa nada que le ofrezcamos y que le consagremos lo que ya le pertenece, como si fuera posesión nuestra».² El fin de la consagración se halla fuertemente determinado por la voluntad de hacer efectivo el referido dominio que por vario título ostenta Jesucristo sobre el mundo. La consagración quiere reafirmar este poder de Jesucristo en la forma específica de su reinado sobre todas las cosas. La acentuación de los modos de expresión político-sociales se encuentra muy relacionada con la realidad histórica del momento que hace frente, entre otras cosas, a las consecuencias de la secularización del poder político.

En estas consagraciones el significado de separación, intrínseco al sentido del término consagrar o consagrarse sugiere una general alusión al *ser posesión de Dios*. De alguna forma reproduce, *asumiéndola en la voluntad*, la separación bautismal respecto del dominio del demonio y del mal. Esta referencia a los *dominios* o *posesiones* será muy clara en las consagraciones colectivas: el acto de consagración es un acto de confianza en el poder de Dios o de la Virgen, preludio de una vida cristiana más intensa. En las consagraciones de países o en las del mundo o de la humanidad este esquema se sublima y asume en buena parte la forma de una petición a Dios para que libre de los males que aquejan al conjunto de la condición humana.

Esta temática no prejuzga el contenido de la espiritualidad que en concreto se quisiera seguir: aparte de que la extensión de la práctica de las consagraciones trascendiera de hecho las diferentes espiritualidades, el seguimiento de alguna

¹ La consagración del mundo entero al Sagrado Corazón, fue realizada por León XIII por primera vez el 11 de junio de 1899 y de una forma u otra obtuvo continuidad en los siguientes pontificados. Especialmente solemne fue la consagración de 1942 al Corazón Inmaculado de María realizada por Pío XII.

² LEÓN XIII, *Annum sacrum*, n. 7. A continuación se recuerda la clásica correlación entre el Sagrado Corazón y la persona de Jesucristo: «Puesto que el Sagrado Corazón es el símbolo y la imagen sensible de la caridad infinita de Jesucristo, caridad que nos impulsa a amarnos los unos a los otros, es natural que nos consagremos a este corazón tan santo. Obrar así, es darse y unirse a Jesucristo, pues los homenajes, señales de sumisión y de piedad que uno ofrece al divino Corazón, son referidos realmente y en propiedad a Cristo en persona» (*ibidem*). La reflexión teológica del tiempo formulaba en términos semejantes a los de la encíclica el culto al Sagrado Corazón (cfr. por ejemplo, P. PARENTE, *De Verbo Incarnato*, Torino 1953⁴, 344-346).

forma de consagración se hallaba con frecuencia vinculada a los promotores de uno u otro aspecto de seguimiento de Cristo. De todos modos, puesto que la vía devocional de la consagración parecía la más adecuada para fomentar la piedad y un serio compromiso por parte de los seglares, con frecuencia el sustrato de los fenómenos de consagraciones privadas consistían en adaptaciones de espiritualidades ya consolidadas, sobre todo las de tipo religioso.

3. *La consecratio mundi como espacio de reflexión teológica y pastoral sobre el papel de los laicos y las relaciones entre la Iglesia y el mundo.*

En un orden de cosas diferente del que hemos visto hasta el presente debemos dedicar un breve espacio a la llamada *consecratio mundi*. Aunque nominalmente evoca la “consagración del mundo”, que acabamos de tratar, sustancialmente se relaciona con otro tipo de cuestiones.

El referente público y oficial fundamental de esta expresión son las palabras que el papa Pío XII dirigiera al *II Congreso mundial del apostolado de los laicos*, celebrado en Roma en 1957: «independientemente del número reducido de los sacerdotes, las relaciones entre la Iglesia y el mundo exigen la intervención de apóstoles laicos. La *consecratio mundi* es, esencialmente, obra de los laicos; de personas íntimamente insertadas en la vida económica y social, y que participan en los gobiernos y en las asambleas legislativas».¹

Más que una noción determinada y acotada, la *consecratio mundi* venía a representar la expresión emblemática en la que se daban cita un conjunto de importantes cuestiones culturales, pastorales y teológicas, como las relaciones entre la Iglesia y el mundo, el valor y la autonomía de las realidades terrenas, la teología de la historia y el papel de los laicos en la Iglesia.² Se trataba de un debate teológico que venía acompañado por una inquietud práctica y pastoral de la época.³

El tipo de reflexión en el que se encuadra la *consecratio mundi* pretende explicar en qué medida se puede justificar la influencia de la Iglesia en el mundo co-

¹ Pío XII, *Per il II Congresso mondiale dell'apostolato dei laici* (5 mayo 1957), *Discorsi e radiomessaggi di S. S. Pio XII*, vol. XIX, Città del Vaticano 1958, 459.

² El uso de la terminología consagratória en este ámbito, con ser específica, tiene una razón de ser relacionada con lo que nos ha venido ocupando hasta el momento. Un ejemplo de esta trascendencia son las palabras que el arzobispo Montini dirigiera al mencionado Congreso: «la misión de la Iglesia estriba en poner en contacto lo sacro y lo profano, en una relación tal que el primero, sin contaminarse, se comunique, y que el segundo, sin alterarse, se santifique: se trata de la continuación del misterio de la Encarnación de Dios hecho hombre. Es fácil de decir, pero difícil de poner en práctica» (G. B. MONTINI, *La mission de l'Église*, en COMITÉ PERMANENT DES CONGRÈS INTERNATIONAUX POUR L' APOSTOLAT DES LAÏCS (ed.), *Documents du deuxième Congrès mondial pour l'apostolat des laïcs* (Rome 5-13 octobre 1957), vol. 1, Rome 1958, 85).

³ El debate acerca de la *consecratio mundi* implicaba también cuestiones tan concretas como el replanteamiento del papel de la Acción Católica en un contexto cultural y social (el que sigue a la II Guerra mundial) seriamente modificado en relación al de sus orígenes. Cfr. J. I. SARANYANA, *El debate teológico sobre la secularidad cristiana (1930-1990)*, «Anuario de Historia de la Iglesia» 13 (2004) 151-176; M. T. FATTORI, *Il tema dei laici dagli anni trenta al concilio Vaticano II*, «Cristianesimo nella storia» 20 (1999) 325-381, especialmente 366-371.

mo una *consagración*. La analogía remota de este modo de afrontar la cuestión es el de la consagración en el contexto litúrgico: si el lugar de la presencia de Dios por excelencia es el templo y las cosas sagradas, ¿hasta qué punto la necesidad de hacer presente a Dios en las actividades humanas pasa por su sacralización o su consagración? Como ya hemos tenido ocasión de indicar, se trata de una extensión del universo de las cosas consagradas, como una prolongación del mundo sacramental: de los sacramentos a los sacramentales y de éstos a las realidades terrenas – al mundo de lo material – que pasan a ser medios para hacer efectivo el contacto con Dios.¹

En realidad, la creciente conciencia de una autonomía de las realidades terrenas – que están ordenadas a Dios en virtud de la creación y deben ser conducidas a Él en coherencia con su naturaleza – muestra que el recurso a expresiones de tipo consagrador era problemático.

La mayor parte de los esfuerzos que derivan de la analogía mencionada conducen a *otro tipo* de santificación de las actividades humanas. Por medio de la acción del cristiano – y especialmente del laico – éstas dejarían de ser el escenario de la presencia del pecado en el mundo. Así se dirá que «la *consecratio mundi* consiste en realizar la plenitud de los valores naturales que están en el mundo (económicos, científicos, políticos, culturales, etc.) sustrayéndolos de la profanidad del pecado, para hacer de ellos, con la gracia y por medio de ella, instrumentos de la glorificación de Dios, en la medida personal acrecentada de la gracia que a través de ellos se realiza y en la ordenación de esos valores al servicio del hombre y para alcanzar su fin último».²

De consideraciones como las que acabamos de señalar surgen no pocas exigencias de delimitación entre sacralización y santificación que, lejos de constituir un asunto académico, contribuyen muy seriamente a la comprensión de la misión de la Iglesia. Este tipo de problemas ya eran percibidos en la época que estamos considerando: «si todo pasa a ser sagrado, pronto no habrá santidad. Las fronteras entre lo religioso y lo profano terminarían por caer. Lo “sagrado” será siempre, por esencia, “separado”, aunque no sin contactos con la vida cotidiana. Si se quiere evitar una equiparación que se obtiene bajando el nivel de todo, es necesario conservar las distinciones».³

¹ Además de los ejemplos a los que nos hemos referido, supra, un autor significativo habla de una “reconsagración de la criatura infrahumana” (lo material o sensible) que se pone al servicio de la vida divina: «el valor sagrado de las cosas sensibles como don de Dios al hombre e instrumento del hombre para ir a Dios» (C. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia*, Madrid 1965, 302).

² G. LAZZATI, *La “consecratio mundi”*, en IDEM, *Maturità del laicato*, Brescia 1962, 48.

³ G. PHILIPS, *I laici nella Chiesa*, Milano 1956, 82. No se puede perder de vista, por otro lado, que el contexto del debate, como hemos señalado, es el propio del replanteamiento teológico, pero también práctico, de ciertas manifestaciones del apostolado de los laicos. En este sentido, las cuestiones de fondo apenas esbozadas en líneas anteriores, se presentaban condicionadas de una forma muy fuerte por la praxis del apostolado de los laicos como participación en el apostolado y en la misión de la jerarquía. Resultan significativas las siguientes palabras, contenidas en las conclusiones del II Congreso mundial del apostolado de los laicos al que ya nos hemos referido: «tal y como el Santo Padre nos ha recordado la consagración del mundo “es esencialmente obra de los laicos, de personas in-

Puede fácilmente adivinarse que se trata de un problema de profundo calado, en el que las dimensiones prácticas y vitales se entrelazan – condicionándolas – con reflexiones de fondo que presuponen toda una encrucijada cultural y religiosa que sólo el Concilio Vaticano II podrá afrontar con toda la decisión del caso.

4. *La consagración en la vida religiosa. La ausencia de valor especificador del término*

La cuestión que se debe dilucidar es hasta qué punto se puede hablar de un uso específico de la terminología consagratória en el contexto de la vida religiosa y si este uso específico se dirige a expresar de un modo o de otro algún aspecto sustancial de esta forma de vida cristiana.

Se puede hallar el empleo genérico del término; en este sentido afirmará De Finance en las únicas palabras que, en el artículo clásico sobre nuestra cuestión, hacen expresa referencia a la vida religiosa:

al lado de la consagración ontológica [se refiere a la derivada del bautismo, la confirmación o el orden] hay lugar para otro tipo de consagración [...], una relación de tipo moral, nacida de una libre determinación, que manifiesta que el vínculo no es pasivo, sino aceptado [...]. Puede ser que esta nueva consagración se adquiera por un acto oficial de un ministro de Dios, como en el caso de la “consagración de las vírgenes” que figura en el Pontifical. Nosotros clasificaríamos dentro de esta categoría los votos religiosos, ya que su validez depende de la aceptación oficial del Instituto religioso y, en definitiva, de la Iglesia.¹

Puede señalarse, en consecuencia, que en la noción de *consagración*, aplicada a la vida religiosa, los elementos relevantes serían dos: una decisión voluntaria de entrega y la referencia a la autoridad de la Iglesia por medio del Instituto de que se tratara en cada caso. El primer elemento sería en buena parte genérico: en la época que nos ocupa, no era infrecuente que una decisión de entrega a Dios se llamase *consagración*; el segundo elemento especificaría concretamente la predicación de esta categoría para el caso de la vida religiosa, poniéndola en relación con los *votos*.

Una importante disposición legislativa de la época puede aportar luz para situar la sustancia eclesial de la vida religiosa; así, en la constitución apostólica *Provida Mater Ecclesia* se dice que la clase de los religiosos se caracteriza por

la eficaz y bien planeada prosecución del fin de la Iglesia, que es la santificación [...]. Para que la profesión pública y solemne de santidad no se frustrara y sufriera detrimento, la Iglesia, cada vez con mayor rigor, quiso reconocer este estado canónico de perfección únicamente en las sociedades por ella erigidas y ordenadas [...]. Tan severa y absoluta-

timamente insertadas en la vida económica y social”. Más que nunca, como miembros de la Iglesia – pueblo de Dios en marcha – los laicos son llamados a colaborar con la Jerarquía en el cumplimiento de la misión de la Iglesia, que continúa en la tierra la obra redentora de Cristo» (*Documento final del II Congreso mundial del apostolado de los laicos*, en COMITÉ PERMANENT [ed.], *Documents*, 40-41).

¹ DE FINANCE, *Consécration*, 1578.

mente están definidas estas cosas en el Código de Derecho, que en ningún caso, ni siquiera excepcionalmente, se admite el estado canónico de perfección si su profesión no se emite en una Religión aprobada por la Iglesia.¹

De la lectura de este texto se pueden recabar tres elementos que explicitan el lugar de la vida religiosa en la Iglesia. En primer lugar, la referencia intrínseca de ésta a la santificación como fin de la Iglesia; en segundo lugar, la constitución de un estado determinado – el estado de perfección – que engloba unitariamente el conjunto de los fenómenos de la vida religiosa; en tercer lugar, una rigurosa regulación jurídico-canónica de cualquier fenómeno institucional verdaderamente religioso. A estos tres elementos estructurales, que sitúan la vida religiosa en el marco general de la Iglesia habría que añadir, como elemento interno, la profesión de los tres consejos evangélicos tradicionales.²

Situada la sustancia de la vida religiosa en estos términos, podemos subrayar el hecho de que la terminología consagratória no aparece más que marginalmente en el ámbito del reconocimiento del estado de perfección canónico. Valga como dato básico el hecho de que el Código de Derecho Canónico de 1917 no contiene referencia alguna a los religiosos en esos términos.³

Naturalmente, se trata del ámbito canónico que posee una terminología propia, pero no se debe pasar por alto que éste es el ámbito en el que, en la época que consideramos, se pretendía acuñar las expresiones más precisas, dentro de los límites de toda ciencia, para circunscribir la sustancia de la vida religiosa.

No faltaban como es obvio reflexiones al margen de la ciencia canónica. Aun en este caso, el uso de categorías consagratórias es escaso: dominan los que remiten, sobre todo, a la profesión de los consejos evangélicos y a la separación del mundo.⁴

Puede afirmarse que en el tratamiento de la vida religiosa la expresión *consagración* carecía de un valor especificante claro. Incluso en aquellos casos en que se in-

¹ Pío XII, *Provida Mater Ecclesia*, 2 febrero 1947, «AAS» 39 (1947) 115. Algunos años más tarde, Daniélou se apoyará en estas palabras precisamente para encuadrar la vida religiosa en la Iglesia; cfr. J. DANIELOU, *Puesto de los religiosos en la estructura de la Iglesia*, en G. BARAÚNA (dir.), *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona 1968³, vol. II, 1128.

² Cfr. F. X. WERNZ, P. VIDAL, *De religiosis*, Romae 1933, 261-264.

³ Las habituales distinciones y definiciones de los canonistas conducen al empleo de terminología del tipo “asunción pública del estado”, “entrega de uno mismo al Instituto”, “promesa a Dios de la materia del voto”, “acto de asunción del estado de religioso o por el que se pasa a ser religioso”, “contrato por el que uno se entrega al servicio divino”, “promesa de los tres votos”, “declaración solemne de votos” etc.; en las definiciones más precisas se especifica la necesidad de que, además, el Instituto o el Superior “acepte esa entrega y asuma al que se compromete” para que se verifique efectivamente la incorporación.

⁴ Cfr., entre otros A. TANQUEREY, *Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris 1925⁵; J. GUIBERT, *Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse 1946; A. ROYO MARÍN, *Teología de la perfección cristiana*, Madrid 1958³. Un texto que sirvió para la formación de los religiosos durante décadas (P. COTEL, *Catéchisme des vocux*; con múltiples ediciones en varios idiomas desde 1861 a 1939; actualizado al Código de Derecho Canónico por É. Jombart), apenas contiene referencias a la consagración. Un volumen de finalidad análoga, escrito como versión renovada del anterior (R. CARPENTIER, *Témoins de la Cité de Dieu. Imitation à la vie religieuse*, Paris 1956) utiliza la categoría de “consagración religiosa” como síntesis de la entrega por el voto y del sentido de adoración (cultural y sacerdotal) de la vida religiosa (pp. 79-88).

tentaba una síntesis a partir de la profesión de los consejos evangélicos y de su contenido, el valor del término no trasciende el significado genérico de entrega a Dios.¹

5. La consagración en los institutos seculares.

Aunque algunos de ellos eran realidades eclesiales cuya existencia se remontaba a siglos atrás, los años precedentes al Concilio Vaticano II están señalados por la aparición oficial de los institutos seculares. Tanto en el debate acerca de ellos como en su reconocimiento jurídico, aparece la terminología consagratória en un lugar de cierta relevancia.²

El texto de referencia fundamental para esta cuestión es la constitución apostólica *Provida Mater Ecclesia*. En ella, la palabra *consagración* se emplea con un doble significado. Uno más general como *consagración de la vida* y, uno más específico y técnico en el ámbito del modo concreto de articular jurídica y moralmente la profesión del consejo evangélico de castidad.³

En relación al primer empleo del término debe resaltarse que, en la época que nos ocupa, se produce una fuerte reflexión sobre el significado de la pertenencia al instituto secular, precisamente en términos de *consagración*.⁴

¹ Dentro de la voz dedicada a los “Votos de religión”, el apartado que lleva por título *Consagración por el voto* en el *Dictionnaire de Théologie Catholique* muestra esta aproximación (P. SÉJOURNE, *Vœux de religion*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. xv, Paris 1946, 3266-3276). El esquema expositivo de esta voz muestra la inclinación a la unificación de todos los aspectos de la vida en el contenido de los votos: éstos reconducirían a la unidad la totalidad «de los fines religiosos, de las virtudes cristianas, de las observancias religiosas, de las actividades humanas» (*ibidem*, col. 3274-3275). En último término, la unificación se expresaría por la preeminencia de uno de los tres votos, pero a este propósito no existe unanimidad en las principales tradiciones religiosas.

² Los límites que nos hemos impuesto – considerar datos anteriores al Concilio Vaticano II – en este caso hacen particularmente estrecha la selección de materiales y consecuentemente la valoración del tema que analizamos ya que una parte importante del desarrollo histórico, práctico y teórico, de la configuración e identidad de los institutos seculares se hará depender de las aportaciones de Concilio Vaticano II. Es ilustrativo el volumen *Secolarità e vita consacrata*, Milano 1966, que contiene artículos (contemporáneos al Concilio y de años anteriores) de A. Gemelli, G. Lazzati, J. Beyer, J. M. Perrin, G. Moioli, D. M. Huot, A. Oberti y P. Abela.

³ Así dice el artículo III: «§1. Para que una Asociación piadosa de fieles, según la norma de los artículos que siguen, pueda conseguir la erección en Instituto Secular, se requiere que tenga, fuera de las demás cosas comunes, las siguientes condiciones: §2. (En cuanto a la consagración de la vida y la profesión de la perfección cristiana) los socios que desean ser adscritos a los Institutos como miembros, en el más estricto sentido, además de aquellos ejercicios de piedad y abnegación a que todos los que aspiran a la perfección de la vida cristiana es necesario que se dediquen, deben tender eficazmente a ésta por los peculiares modos que aquí se enuncian: 1° Por la profesión hecha ante Dios del celibato y castidad perfecta, afirmada con voto, juramento o consagración que obligue en conciencia, según la norma de las Constituciones. 2° Por el voto o promesa de obediencia [...]. 3° Por el voto o promesa de pobreza [...]» (Pío XII, *Provida Mater Ecclesia*, 121). Este segundo empleo de la palabra *consagración* en la *Provida Mater Ecclesia*, referido a la castidad, ofrece unos perfiles más técnicos, de menor interés para nuestro trabajo. Señalemos solamente una matización a este propósito: «para la castidad perfecta se admite el voto, el juramento, o la consagración, es decir, la oblación de sí mismo: la violación de esta obligación comporta un pecado contra la castidad y a la vez contra la virtud de la religión; ahora bien, puesto que este vínculo (voto, juramento o consagración) no es público, no hace sagrada a la persona y no añade la malicia especial del sacrilegio» (S. CANALS, *Gli istituti secolari*, Brescia 1958, 68). El carácter no público del estado de perfección en los institutos seculares no era una cuestión pacífica.

⁴ Exponemos a continuación sustancialmente las tesis de Jean Beyer a este propósito que, si bien no

La consagración incluiría dos elementos, uno consistente en la llamada de Dios y otro en la donación de uno mismo. La donación procedería de un *acto de caridad*, que incluiría un holocausto, es decir, un acto de culto espiritual y de religión interior que dotaría de valor al conjunto del compromiso. Desde este punto de vista se afirma que los compromisos correspondientes a la consagración son “esencialmente religiosos”, aunque ya no sean reconducibles sin más a los votos (solemnes o simples).

La cuestión nuclear, que es la que sitúa en el centro la noción de *consagración*, estriba en un vigoroso acercamiento del *acto de caridad* en que consistiría esta consagración, al ámbito de la religión. Esto se expresa con apoyos en la doctrina de Santo Tomás: «¿No ha dicho acaso santo Tomás que la santidad no difiere esencialmente de la religión? La santidad se ordena totalmente a lo divino; dirige todos los actos virtuosos *in bonum divinum* y supone una pureza y una estabilidad que, en su relación con Dios, no difiere esencialmente de las exigencias propias de la virtud de la religión».¹

A la matización de santo Tomás, según la cual la virtud de la religión remite a la dedicación o servicio al culto divino, se apostillará: «en la consagración hay algo más que un servicio; se trata de todo el aspecto de la caridad por la cual el alma se encuentra unida estrechamente a Dios, en razón de la atracción que ejerce Dios mismo con el don de su amor».² Esta atracción de Dios sería asimismo el fundamento del elemento de separación que es propio de la consagración: «esta relación íntima entre Dios y el hombre, fundada sobre la atracción divina, separa a este último del resto de lo creado para reservarlo a Dios. Así, se puede expresar inversamente y decir que la separación espiritual, que impone el amor infinito de Dios, consagra al hombre que se le entrega».³

La asimilación de la consagración a la caridad y de ésta, por el itinerario que acabamos de mostrar, a la religión, vendría a ser ya plena. La noción de *consagración* pasaría a expresar, así, el centro mismo de la especial relación con Dios, de tal forma que podría utilizarse de forma intercambiable para referirse a todos los estados de perfección, incluido el de los institutos seculares, y en consecuencia, sería potencialmente compatible con el fenómeno de la presencia y del apostolado seglar.⁴

Con esta comprensión de la consagración, Beyer propone una mediación en una polémica de la época que nos ocupa, acerca de la condición laical o no de

es la única existente, terminará por ser muy determinante en la reflexión posterior sobre los institutos seculares; cfr. especialmente J. BEYER, *La consécration à Dieu dans les instituts séculiers*, Roma 1964, 84-113.

¹ *Ibidem*, 101. A continuación propone la cita expresa de santo Tomás de Aquino en *Summa Theologiae* II-II, q. 81, in c.

² BEYER, *La consécration*, 102.

³ *Ibidem*. Resaltará en este contexto el autor al que seguimos en nuestra exposición que «estos aspectos culturales de la profesión religiosa hasta el presente habían sido escasamente explicitados» (*ibidem*, 103).

⁴ Se puede entender asimismo que en el origen de este tipo de consideraciones fueran abriendo paso a la expresión *vida consagrada*: «Aunque el término “vida consagrada” no se halla en los textos, ya es de uso habitual en los Institutos seculares y parece apropiado para traducir las ideas maestras de los documentos que debemos estudiar» (*ibidem*, 3).

los miembros de los institutos seculares:¹ «estos cristianos de los que tratamos son “consagrados”; su estado de vida es el de la vida consagrada; los clérigos y laicos que pertenecen a los institutos religiosos, quasi-religiosos o seculares, son clérigos o laicos “consagrados”».²

Escapa de nuestro propósito profundizar ulteriormente en estas consideraciones; en todo caso, resultan ilustrativas para mostrar que lo que en ocasiones parece significar un empleo genérico de la expresión *consagración* como entrega de uno mismo como acto de caridad, en otros termina por ser la prueba y la causa, cristalizada en el ámbito jurídico, de una modificación sustancial de la situación de una persona en la Iglesia.

Ya sea por la misma forma de ser presentada en la constitución apostólica *Provida Mater Ecclesia*, ya por la heterogeneidad de las realidades que se ampararían dentro de la estructura institucional diseñada por esta norma y sus desarrollos normativos posteriores, ya sea por las cuestiones de fondo que suscitan el acercamiento de la consagración a la secularidad, este tipo de consagración que como novedad parecía abrirse camino dentro de la Iglesia estuvo desde el inicio marcada por la ambigüedad.³ Ésta dependía de factores diversos entre los cuales cabe destacar la tensión entre la pertenencia de los miembros a un *estado de perfección* que, como veíamos, se afirma en el instituto secular, y su *secularidad*, subrayada como elemento esencial en los mismos miembros.

La categoría de *consagración*, sin estar formalmente en el centro de las dificultades, se puede decir que estaba en su raíz: la elección de esta categoría como concepto general que debería allanar las dificultades sin abordarlas en su sustan-

¹ En esta polémica Karl Rahner negaba la condición laical a los miembros de los institutos seculares a partir de una concepción del laico que mostraba una fuerte carga existencial (entendida a veces como meramente sociológica); Hans Urs von Balthasar, en cambio, defendía tal condición laical, en el presupuesto de su particular visión de las relaciones entre la Iglesia y el mundo, y del significado del instituto secular en su centro. Puede verse una síntesis del debate en K. H. NEUFELD, *Ausdrückliche Auseinandersetzung. Zu offenen Fragen zwischen Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar*, «Gregorianum» 86/2 (2005) 368-377. No podemos detenernos en esta cuestión, que escapa de los límites de nuestro trabajo. En todo caso, resaltemos que, por lo menos en esta época, von Balthasar no emplea habitualmente la noción de consagración. Un texto en que sí lo hace y que es representativo de algunos de los perfiles de su particular teología es el siguiente: «la totalidad y exclusividad de la existencia consagrada a Dios adopta en el orden visible de la salvación la forma de la decisión de consagrarse (como María-Iglesia) con cuerpo y alma al Señor de la Iglesia. El punto en el que se separan ontológicamente los estados es el punto en el que el individuo decide si quiere amar a los hombres exclusivamente en Dios (por medio de Cristo) (en el camino de la imitación y de los consejos), o si ama a Dios y a la Iglesia en el marco del amor al prójimo (en el matrimonio)» (H. U. VON BALTHASAR, *Teología de los institutos seculares*, en IDEM, *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos*, vol. II, Madrid 1964, 543-544).

² BEYER, *La consécration*, 176.

³ Uno de los casos, no el único pero especialmente significativo, de una institución que sería erigida como instituto secular y que con el paso de relativamente poco tiempo dejaría de serlo es el Opus Dei. La razón de fondo de la inadaptación de la figura del instituto secular a esta institución responde a la raíz carismática de la que nació, diversa de la que terminó predominando en los institutos seculares. Para toda la cuestión de las relaciones entre los institutos seculares y el Opus Dei puede verse: A. DE FUENMAYOR, V. GÓMEZ-IGLESIAS, J. L. ILLANES, *El itinerario jurídico del Opus Dei. Historia y defensa de un carisma*, Pamplona 1990⁴, especialmente 145-231.

cia duró el poco tiempo que mediara entre su adopción y la exteriorización de la resistencia de unas realidades que no podían subsistir en su genuinidad bajo ese manto ambiguo.

Dejando de lado otros factores que no se pueden considerar observando el fenómeno sólo en su fase anterior al Concilio Vaticano II, debe decirse que el empleo de esa nomenclatura consagratoria da lugar a una cierta perplejidad. Una vez queda claro que no se está tratando ni de la consagración típica del ámbito *sacramental* y ni de la que remite a la *dedicación al culto*, parecería restar sólo un significado de tipo *segregador* como el que genéricamente se puede aplicar a la vida religiosa, que es sustancialmente el del *estado de perfección*. En efecto, si se quiere tomar la noción de *estado de perfección* como punto de referencia de la *consagración*, resulta complejo admitir simultáneamente que se trata de fenómenos de vida cristiana plenamente secular pues se estaría excluyendo de la perfección, de la santidad, a todos los que no se consagran. Las implicaciones de esta problemática exigían una clarificación de fondo, que a la luz de las enseñanzas del Concilio Vaticano II, especialmente por lo que se refiere a la llamada universal a la santidad, se hará más evidente.

V. CONCLUSIONES Y PERSPECTIVAS

Después del recorrido por la tipología de las consagraciones tal y como se presenta en los textos oficiales y en la literatura, en vísperas del Concilio Vaticano II, podemos ofrecer una síntesis de sus perfiles más relevantes.

La consagración *eucarística* constituye el núcleo mismo del culto cristiano, y en ella confluyen tres elementos centrales de toda la economía cristiana como son la liturgia, los sacramentos y el sacrificio. Los textos estudiados muestran la peculiaridad de esta consagración respecto de las demás, que nunca alcanzan a traer, como lo hace la consagración eucarística, la presencia personal de Dios en Jesucristo sacramentado.

El *carácter sacramental* como consagración remite a la destinación de los cristianos al culto de Dios. La característica *separación*, típica de la definición general de consagración, se muestra con claridad: el bautismo separa del dominio del pecado y del demonio; el orden separa a unos hombres de los demás para su servicio destinándoles a administrar los bienes salvíficos. Por su lado, la realidad distintiva producida por la consagración *episcopal* refleja antes del Concilio Vaticano II una larga tradición eclesial del que se podría llamar ministro propio de las consagraciones, como lo muestra la reserva ordinaria de la consagración de los *óleos* en favor del obispo.

Los textos estudiados dispensan una notable atención a las consagraciones de *objetos y lugares*. Destaca por su interés la reflexión que se desarrolla sobre el tipo de eficacia de las consagraciones (*ex opere operato* o *ex opere operantis*) en paralelo con el tipo de eficacia de los sacramentos, pero siempre subrayándose la diferencia del efecto propio: a través de las consagraciones (uno de los tipos de sacramentales) no se conferiría la gracia santificante. La regulación jurídica y

litúrgica de la época pone de relieve una concepción en ocasiones casi física de la *inherencia* de la consagración en el objeto o lugar consagrado, que manifiesta una reflexión sobre la instrumentalidad del empleo de la materia para los fines sobrenaturales. La distinción, en ocasiones sutil, entre consagraciones y bendiciones sigue esa misma línea de reflexión, y se utiliza para ilustrar la revalorización de las realidades materiales y terrenas, propia de la teología de la creación y de la teología litúrgica del momento.

De entre las consagraciones en que el elemento personal pasa a un primer plano, la antiquísima consagración de las *vírgenes*, subrayando el elemento de entrega total a Dios, está también marcada por un notable componente litúrgico. Las consagraciones personales *votivas* o *devocionales*, muy extendidas antes del Concilio Vaticano II, en ocasiones se presentan en fuerte conexión con el bautismo, y más concretamente con las promesas bautismales. En otros casos (consagración de *familias*, *países*, de la *humanidad*) se acentúa un cierto situarse bajo el dominio de Dios por la consagración, una vez separados del dominio del mal en sus distintas formas. La *consecratio mundi*, aunque venía a subrayar el papel de los laicos, sólo indirectamente puede considerarse una consagración de tipo personal ya que connotaba (en el preciso contexto en que se utilizó) sobre todo la influencia que la Iglesia podía y debía tener sobre un mundo cada vez más alejado de Dios. Alrededor de esta expresión se formularía una parte del debate sobre la secularidad cristiana.

Mientras en el ámbito de la *vida religiosa*, los textos estudiados muestran que la noción de consagración no ofrecía un especial valor especificador de esta forma de vida cristiana, sí que una parte de la reflexión sobre los nacientes *institutos seculares* la situó en un lugar relevante. Este hecho trajo consigo que la noción de consagración se viera afectada por la complejidad del nuevo fenómeno. Como se ha señalado, es ésta una problemática que no puede considerarse de forma aislada respecto a la evolución posterior de los institutos seculares, en especial tras el Concilio Vaticano II.

Esta última constatación no es obstáculo para que se pueda afirmar que la mayor parte de los usos más frecuentes y claros de la noción de consagración son sustancialmente los que de una forma o de otra tratan de la creación de un ámbito de las relaciones del hombre con Dios, lo *sagrado*, que remite, en su núcleo, al culto cristiano.

Una última observación puede realizarse desde el punto de vista terminológico: si ya se ha mostrado que antes del Concilio Vaticano II están poco generalizadas las expresiones de tipo *consagración bautismal* o *consagración sacerdotal*, menos aún lo están el empleo del adjetivo *consagrado* como calificativo personal (el *fiel consagrado* o el *sacerdote consagrado*) y el del adjetivo sustantivado (*un consagrado*).¹

¹ La excepción, por lo demás marginal, es la que se veía en el contexto del sacrilegio personal en el que a la persona, incluyéndose la corporalidad, se le atribuye un valor sagrado que hace que la ofensa sea algo más que un mal moral; sería también “casi físico” por analogía con la profanación de objetos y lugares. La consagración de las vírgenes sería un caso peculiar: aun sabiendo que al

La respuesta a la pregunta sobre el significado de una *consagración de la persona*, a la luz de los sentidos de la terminología consagratória que se han estudiado, podría ser la siguiente: el hombre es consagrado en la medida en que es destinado al culto y por lo que vive y recibe en él, para santificarse y para santificar; pero, como tal, el hombre ni es sagrado ni parece que en general esté llamado a ser consagrado.¹

Obviamente, puesto que existen otros empleos de la terminología que en el lenguaje cristiano y eclesial hablan de hombres y mujeres consagrados, habrá que dar razón de ellos. Afirmemos que antes del Concilio Vaticano II estos empleos eran marginales y, donde se daban, la cuestión no estaba clara. A nuestro parecer, seguir de cerca la plasmación de la noción de *consagración* en el Concilio y en su evolución posterior, magisterial y teológica, puede aportar una relevante luz a esta cuestión.

consagrar la virginidad se consagra la persona, generalmente la referencia a estas personas más frecuentemente se traduce por *vírgenes* que por *consagradas*.

¹ Al subrayar la centralidad del culto cristiano se ha puesto de relieve también la importancia del ámbito de lo sagrado como disposición, preparación o servicio para esa especial comunicación con Dios que se verifica en el culto. Pero igualmente se debe señalar que el culto y el ámbito sagrado que lo rodea no absorben la totalidad de las relaciones entre el hombre y Dios. La comunicación de la vida divina en el culto no está cerrada en sí misma sino que se da para permear el conjunto de las realidades humanas. La vida divina que se comunica por la gracia hace al hombre santo, lo santifica: lo libera del pecado, lo perfecciona en su naturaleza y lo conduce, a través de todo lo que es propiamente humano, a la unión con Dios. Pero esto no es *hacerlo sagrado*: se hace sagrado lo que compete al culto y, exactamente por ser sagrado, ha dejado de ser profano. En este sentido adquiere toda su relevancia la relación originaria de las realidades humanas con Dios. Dios, que ya está presente en toda realidad humana (mejor, en toda realidad), predispone que el conjunto de la economía cristiana se dirija, por la acción del hombre, a conformar esa realidad con la nueva presencia que deriva de su designio salvador en Jesucristo. A esto se llamaría *santificar el mundo*. Pero la predisposición de lo creado para recibir la acción santificadora del hombre, que obra como instrumento de Dios, y lo creado transformado no alteran la trascendencia de Dios. Las mediaciones de las que Dios se sirve para dotar al hombre de esa capacidad santificadora no le hacen entrar en composición con lo creado: lo mismo deberá decirse del ámbito de lo sagrado, que aunque está finalizado a facilitar la comunicación entre Dios y el hombre, no compromete la trascendencia divina. Desde este punto de vista se podría decir que ni Dios ni el mundo son sagrados, y que el mundo no está destinado a hacerse sagrado: hay ámbitos sagrados en los que se confiere la gracia al hombre para santificar el mundo transformándolo. Cfr. más detenidamente J. L. ILLANES, *Sagrado y profano. Análisis de una distinción*, en IDEM, *Laicado y sacerdocio*, Pamplona 2001, 23-55.

ABSTRACT

Para profundizar en el significado de la noción de consagración, tal y como se aplica a la vida religiosa, interesa conocer la situación inmediatamente anterior al Concilio Vaticano II. La literatura teológica relativa a la consagración recorre fenómenos variados: la consagración eucarística, el carácter sacramental, la consagración episcopal, la consagración de objetos y lugares, la consagración de las vírgenes, las consagraciones votivas o devocionales, la *consecratio mundi* y la consagración en los institutos seculares. Aparte del último, que ofrece perfiles más complejos, en términos generales, las consagraciones se dirigen a crear un ámbito que predispone, prepara y acompaña al culto cristiano ya sea de modo inmediato – en ocasiones material – ya sea por derivación, al reconocer en el culto uno de los núcleos de irradiación de la economía cristiana en su proyección hacia el mundo.

In order to understand better the notion of consagración as it is applied to religious life, it is important to be familiar with the historical situation prior to Vatican Council II. The theological literature regarding this notion treats various phenomena: eucharistic consagración, sacramental character, episcopal consagración, the consagración of places and things, the consagración of virgins, devotional consagrations, the *consecratio mundi*, and consagración in secular institutes. Leaving aside the last example, which is more complex, in general we can say that consagrations look to create an environment that readies, disposes for, and accompanies Christian worship. This is so whether it be in an immediate way – sometimes in its material – or in a derivative way when worship is seen as a starting point for the Christian economy's projection into the world.