

Gabino Uríbarri Bilba

**PORTAR LAS
MARCAS DE JESÚS**
Teología y espiritualidad de la
vida consagrada

2^a edición



BIBLIOTECA
TEOLÓGICA
COMILLAS

A la hermana
María Jesús de San José, O.C.D.
-in memoriam-

y al carmelo de Toro (Zamora)

1^a edición: octubre 2001

2^a edición: abril 2002

ISBN: 84-8468-020-7

© 2001, UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS

© 2001, EDITORIAL DESCLEE DE BROUWER, S.A.

Henao, 6 - 48009

www.desclée.com

info@desclée.com

Diseño de Cubierta: LUIS ALONSO

ISBN: 84-330-1573-7

Depósito Legal: BI-917/02

Impresión: RGM, S.A. - Bilbao

Impreso en España - Printed in Spain

Reservados todos los derechos. Queda totalmente prohibida la reproducción total o parcial de este libro por cualquier procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier sistema de almacenamiento o recuperación de información, sin permiso escrito de los editores.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	17
I. SITUACIÓN.....	27
CAP. 1: EL MOMENTO ACTUAL DE LA VIDA CONSAGRADA	33
1. UN DÍPTICO IMPRESIONISTA: DOS VOCES AUTORIZADAS PIDEN CONVERSIÓN RADICAL.....	34
1.1. La segunda asamblea sinodal especial para Europa (1999).....	34
1.2. Estados Unidos (1992): la necesidad de cambios dramáticos.....	35
1.3. ¿Otra vez a convertirnos?	36
2. UNA TRIPLE CALA BIBLIOGRÁFICA: LA PREOCUPACIÓN POR EL FUTURO DE LA VIDA CONSAGRADA	36
2.1. Investigaciones históricas sobre las curvas de vida de las congregaciones religiosas	37
2.2. A la búsqueda de la identidad en las cenizas	41
2.3. ¿Obsesión por las vocaciones?	44
3. BALANCE PROVISIONAL Y DIAGNÓSTICO	46
CAP. 2. CRÍTICA DE LA RECEPCIÓN POSTCONCILIAR PREPONDERANTE SOBRE LA ESPECIFICIDAD DE LA VIDA CONSAGRADA	49
1. MARCO PREVIO A LA RECEPCIÓN CONCILIAR.....	50
1.1. Antecedentes	50
1.2. La visión de Max Weber.....	53
2. EL MEOLLO DE LA RECEPCIÓN CONCILIAR DOMINANTE.....	57
3. UNA CATA EN LA TEOLOGÍA POSTCONCILIAR DE LA VIDA CONSAGRADA: S. SCHNEIDERS	61

4. LA LLAMADA UNIVERSAL A LA SANTIDAD: LG, CAP., V.....	66
4.1. Universalidad de la llamada a la santidad: LG 39-41	68
4.2. Santidad propia de los consejos evangélicos: LG 42	71
4.3. Valoración	77
5. CONCLUSIÓN	77
CAP. 3. FENOMENOLOGÍA DE LA SITUACIÓN POSTCONCILIAR	79
1. LA CRISIS DEL MODELO «LIBERAL»	80
1.1. Características del modelo liberal.....	80
1.2. La crisis del modelo liberal.....	90
2. LA INSTALACIÓN EN LA SITUACIÓN «RE» Y SUS IMPLICACIONES.....	93
2.1. La situación “re”.....	93
2.2. Problemática particular de la refundación	95
3. ¿ACOSADOS POR LOS “NUEVOS MOVIMIENTOS”?.....	102
4. A MODO DE CONCLUSIÓN: UNA CRISIS TEOLÓGICA, MUCHO MÁS QUE FUNCIONAL.....	106
CAP. 4. LOS JÓVENES RELIGIOSOS. PROBLEMAS Y RETOS.....	109
1. HUMUS SOCIAL	110
1.1. Ambiente general	110
1.2. Familia y amigos.....	111
1.3. Efectos en la autocomprensión	113
2. HUMUS CONGREGACIONAL	114
2.1. Entre el peso de la losa y la golosa herencia de un capital	114
2.2. La recurrente pirámide de edades.....	116
2.3. El rostro institucional de la propia fragilidad	117
2.4. Las expectativas de la congregación	118
3. HUMUS GENERACIONAL.....	120
3.1. ¿Existe generación?	120
3.2. Proximidad con los valores reinantes en la sociedad	121
3.3. El universo de las vinculaciones o el tesoro del corazón	123
4. “DIOS SE ELIGIÓ LA DEBILIDAD SEGÚN EL MUNDO, PARA AVERGONZAR A LOS FUERTES” (1 COR 1,27)	128
CAP. 5. PLANTEAMIENTO Y PERSPECTIVAS	131

II. ESPIRITUALIDAD	135
CAP. 6. EL ESTILO KENÓTICO DEL AMOR CRISTIANO	141
1. LA LÓGICA DEL AMOR: LG 42 A Y B	141
2. EL AMOR KENÓTICO DE DIOS, MANIFESTADO EN EL TRIPLE DESCENSO DE CRISTO JESÚS	147
2.1. El amor kenótico visto desde la Encarnación.....	148
2.2. El amor kenótico visto desde la praxis de Jesús	149
2.3. El amor kenótico visto desde el descenso de Cristo a los infiernos	149
2.4. Corolario del amor kenótico: la opción preferencial por los pobres.....	151
3. EL AMOR KENÓTICO SE DA EN LAS FIGURAS DE HUMILDAD	153
CAP. 7. EL PESO DE LAS CADENAS DEL EVANGELIO.....	157
1. PREÁMBULO	157
1.1. Las cadenas del evangelio vistas desde la espiritualidad del martirio	157
1.2. La clave pascual de la vida cristiana	160
2. ITINERARIO DE PABLO, EL PRISIONERO DE CRISTO	165
2.1. Pablo, el prisionero de Cristo	165
2.2. De encadenador de Cristo a encadenado por Cristo	167
2.3. El significado de las cadenas del evangelio.....	168
3. PABLO COMO PARADIGMA DEL ITINERARIO CRISTIANO	170
CAP. 8. LA ALEGRÍA DE LA SALVACIÓN	173
1. ¿ES TRISTE EL CRISTIANISMO?	173
2. LA ALEGRÍA DE LA SALVACIÓN.....	175
2.1. La salvación produce alegría	175
2.2. La lógica de la alegría de la salvación	177
3. LA ALEGRÍA DE JESÚS EN SU MISTERIO PASCUAL	180
3.1. La alegría pascual	180
3.2. La alegría de Jesús en nosotros	181
3.3. La alegría en los sufrimientos del seguimiento	183
4. CARACTERÍSTICAS DE LA ALEGRÍA CRISTIANA.....	185

III. TEOLOGÍA	191
CAP. 9. LAS MARCAS DEL SEÑOR JESÚS:	
LA VIDA CONSAGRADA EN LA CULTURA DE LA PUBLICIDAD	197
1. LA CULTURA DE LA PUBLICIDAD	197
1.1. La publicidad en la sociedad occidental de consumo.....	197
1.2. La marca y la imagen de marca.....	198
2. PORTAR EN NUESTROS CUERPOS LAS MARCAS DEL SEÑOR JESÚS (cf. GÁL 6,17)	200
2.1. Hemos sido marcados, sellados	200
2.2. Rasgos de la marca del Señor Jesús	202
2.3. Visibilidad	206
2.4. Carácter triunfal de la marca jesuánica	209
CAP. 10. TEOLOGÍA CONCILIAR DE LA VIDA CONSAGRADA	211
1. PRELIMINAR: OBJETIVO, SENTIDO Y MÉTODO DEL ESTUDIO DEL MAGISTERIO	211
1.1. Objeto	211
1.2. Lugar teológico del magisterio en la definición teológica de la vida consagrada	213
1.3. Pistas metodológicas para el estudio de los textos magisteriales	217
2. EL CAPÍTULO VI DE <i>LUMEN GENTIUM</i> : «LOS RELIGIOSOS»	219
2.1. LG 43: la profesión de los consejos evangélicos en la Iglesia	220
2.2. LG 44: naturaleza e importancia del estado religioso en la Iglesia	229
2.3. LG 46: la estima de la profesión de los consejos evangélicos	244
3. <i>PERFECTAE CARITATIS</i>	250
3.1. PC 1: repaso y matices a lo expuesto en LG	250
3.2. PC 5: elementos comunes a todas las formas de vida religiosa	252
4. LÍNEAS MAESTRAS DE LAS AFIRMACIONES MAGISTERIALES	257

CAP. 11. LA VIDA CONSAGRADA COMO FORMA PARTICULAR DE <i>MEMORIA IESU</i>	263
1. PRELIMINAR	263
2. LA VIDA CONSAGRADA SÓLO SE ENTIENDE DESDE LO COMÚN A LA VIDA CRISTIANA	266
3. SEGUIMIENTO E IMITACIÓN	269
3.1. La imitación: un vocabulario perdido	269
3.2. El contenido fundamental de la imitación	272
4. LA PECULIARIDAD DEL MODO DE VIVIR LA <i>FORMA CHRISTI</i> DE LA VIDA CONSAGRADA: LA CONFORMACIÓN PLENA COMO <i>MEMORIA IESU</i>	276
5. COROLARIO: LA MISIÓN DE LA VIDA CONSAGRADA	280
CAP. 12. LA VIDA CONSAGRADA DENTRO DE LOS MINISTERIOS ECLESIALES	283
1. LOS MINISTERIOS EN LA IGLESIA	283
1.1. Laicado	285
1.2. Ministerio ordenado o Jerarquía	286
1.3. Vida Consagrada	287
2. COMPLEMENTARIEDAD Y ARTICULACIÓN DE LOS MINISTERIOS ECLESIALES	289
2.1. Sentido de la pluralidad de ministerios y formas de vida en la Iglesia	289
2.2. Formas de vida más comunes en la Iglesia	293
2.3. Complementariedad de los ministerios descritos	300
3. LA VIDA CONSAGRADA COMO MINISTERIO ECLESIAL Y REALIDAD CUASI-SACRAMENTAL	301
4. CONCLUSIÓN	309
IV. LOS VOTOS	311
1. LOS VOTOS DENTRO DE LA VIDA CONSAGRADA	313
2. PLAN DE ESTA PARTE	320
CAP. 13. LA CONSAGRACIÓN RELIGIOSA	323
1. UNA ANÉCDOTA: BRIGITTE	323
2. SOLO DIOS	324
2.1. Expresión del monoteísmo: solo Dios	325
2.2. Carácter teológico	326

3. CARÁCTER PÚBLICO Y CUASI-SACRAMENTAL	327
3.1. Carácter público	327
3.2. Carácter cuasi-sacramento.....	328
3.3. Sacramento-persona	330
4. LA EXPRESIÓN DE LA CONSAGRACIÓN EN LOS VOTOS	330
4.1. Clave antropológica.....	331
4.2. Clave cristológico.....	332
4.3. Clave kenótico-eucarística	332
CAP. 14. EL TESORO DEL REINO DE LOS CIELOS	335
1. POBREZA Y FAMILIARIDAD CON DIOS.....	336
1.1. La pobreza como expresión y consecuencia del monoteísmo	336
1.2. La vocación de San Antonio	339
1.3. La pobreza como verificación de la calidad del seguimiento.....	341
2. RAÍZ TEOLÓGAL DE LA POBREZA.....	342
3. LA POBREZA RELIGIOSA ES VOLUNTARIA Y COMUNITARIA	344
4. LA POBREZA RELIGIOSA COMO TESTIMONIO PÚBLICO INTELIGIBLE.....	347
5. LA OPCIÓN PREFERENCIAL POR LOS POBRES Y LA POBREZA RELIGIOSA	349
5.1. Opción por los pobres en el seguimiento de Jesús	349
5.2. Los voluntariados	350
6. LA POBREZA RELIGIOSA EN EL USO DE LOS MEDIOS APOSTÓLICOS.....	352
7. AUSTERIDAD VERSUS POBREZA RELIGIOSA	353
7.1. Austeridad	354
7.2. Pobreza religiosa	356
8. CONFIAR, CON NUESTRA SEÑORA, NUESTRA POBREZA A SU DIVINA MAJESTAD.....	359
8.1. Desde la pobreza y la humildad	361
8.2. Desde el fracaso y la cruz.....	361
8.3. Desde un enriquecimiento intraeclesial.....	362
8.4. Una ocasión para ahondar en nuestra fe.....	362
9. LOS TESOROS DE LA POBREZA	363

CAP. 15. EL CELIBATO DEL SEÑOR JESÚS Y LA VIRGINIDAD CONSAGRADA	365
1. LA CENTRALIDAD INCONTROVERTIBLE DE LA VIRGINIDAD EN LA VIDA CONSAGRADA.....	366
1.1. Una mirada rápida a la historia	366
1.2. Centralidad de la virginidad en la vida consagrada.....	367
2. EL CELIBATO DEL SEÑOR JESÚS Y LA VIRGINIDAD CONSAGRADA	368
2.1. El celibato de Jesús	369
2.2. El celibato del Señor Jesús y nuestra fe	371
3. RAÍZ TEOLÓGAL DE LA VIRGINIDAD.....	372
3.1. La Virgen María, modelo de virginidad consagrada	372
3.2. La virginidad como consagración.....	374
3.3. Consagración a Dios y al Reino	375
4. ESPECIAL DIMENSIÓN ESCATOLÓGICA DE LA VIRGINIDAD.....	376
5. ALGUNAS CUESTIONES PRÁCTICAS.....	379
CAP. 16. ENTREGAR TODA LA OBEDIENCIA AL OBEDIENTE PARA RECIBIR TODA LA MISIÓN DEL ENVIADO.....	385
1. PRELIMINAR	385
1.1. El lugar del voto de obediencia en la vida consagrada	385
1.2. Las dificultades teológicas ante el voto de obediencia.....	386
2. EL VALOR DE LA MEDIACIÓN	393
2.1. Fundamentación teológica: la economía salvífica, por ser encarnatoria, es sacramental	394
2.2. Valor espiritual de la mediación de la obediencia ..	399
3. OBEDIENCIA, AUTORREALIZACIÓN Y ABNEGACIÓN	401
3.1. La vida de Cristo Jesús fue obediencia	401
3.2. La vida cristiana es obediencia y, consecuentemente, abnegación y humildad.....	404
3.3. Corolario: la vida cristiana como vocación, no como autorrealización	406
3.4. La obediencia religiosa	407

4. OBEDIENCIA, INDIVIDUALISMO Y SEGUIMIENTO CORPORATIVO	410
4.1. El carisma, como lectura cristológica compartida ..	410
4.2. El discernimiento después de la elección	
inmutable	412
4.3. La obediencia, como recepción de la misión de	
Cristo	413
5. RESUMEN: RAÍZ TEOLÓGAL Y CRISTIFICANTE DE LA OBEDIENCIA	
RELIGIOSA	414
6. A MODO DE APÉNDICE: LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA DE LA	
OBEDIENCIA	415
6.1. La “autorrealización” en la vida religiosa	415
6.2. Obediencia y diálogo	416
6.3. Obediencia y autoanulación personal	418
V. CONCLUSIÓN	421
CAP. 17. EL PODER DE SIGNIFICAR DE LA VIDA CONSAGRADA	423
1. JESÚS Y EL PODER DE SIGNIFICAR	423
1.1. El poder de Jesús	423
1.2. Consecuencias	425
2. LA VIDA CONSAGRADA ES UN SIGNO QUE EMBELLECE LA IGLESIA ..	426
2.1. “Negra soy” (Cant 1,5)	427
2.2. “Pero hermosa” (Cant 1,5). Soy un regalo de la	
Trinidad a la Iglesia y a la humanidad	428
2.3. Represento la misma forma de vida de Jesús	430
2.4. En la Iglesia, para la Iglesia. ¡Reconoced su	
hermosura, muchachas de Jerusalén!	434
2.5. Para sanar las enfermedades de nuestra cultura	436
2.6. Desde una articulación corporativa y visible	437
3. LA BELLEZA DEL PODER DE SIGNIFICAR DE LA VIDA CONSAGRADA	439

INTRODUCCIÓN

Este libro está en continuidad estrecha con otro anterior: *“Reavivar el don de Dios” (2 Tim 1,6). Una propuesta de promoción vocacional*.¹ Espero que, a pesar de algunas repeticiones y solapamientos, el lector comprobará que se trata claramente de un libro distinto y nuevo, donde incluso los materiales que se “reciclan” adquieren una perspectiva nueva. En esa ocasión trataba más a cuerpo descubierto la problemática vocacional. La preocupación por las vocaciones sigue aquí muy presente, aunque aflore con menor virulencia expresa y directa a la superficie. No puedo disimular que el problema que más preocupa en la actualidad reside en la identidad teológica de la vida consagrada, en su componente y raíz teologal.² Creo que hay más santidad en la vida consagrada, que claridad teológica sobre su naturaleza y lugar en la Iglesia.

El libro que más me ha impactado sobre vida religiosa es el de Patricia Wittberg, SC, *The Rise and Fall of Catholic Religious Orders. A Social Movement Perspective*,³ que citaré en bastantes

1. Santander, Sal Terrae, 1997.

2. En este sentido se expresa la “proposición 3”, emanada del sínodo sobre la vida consagrada, cf. B. SECONDIN, *El perfume de Betania. La vida consagrada como mística, profecía y terapia*, Madrid, San Pablo, 1997, 55-56; A. BANDERA, *Consagrados para la misión. La exhortación «Vita Consecrata»*, Madrid, Encuentro, 1999, 23-24.

3. Albany, The State University of New York Press, 1994.

ocasiones. Es un trabajo de investigación postdoctoral en sociología. En este libro se estudia la vida consagrada y su historia, pasada y reciente, desde la perspectiva del análisis sociológico de los movimientos sociales. Coincido básicamente con el saldo teórico de su análisis: nos encontramos en un momento de erosión y casi destrucción completa de la “ideología”, la elaboración racional, que sostenía teóricamente el sentido de la vida religiosa, y todavía no hay un repuesto consensuado en nuestra Iglesia para la misma. Dicho lo mismo con otras palabras más suaves: un cierto adelgazamiento de la identidad teológica de la vida consagrada, o la disolución de su comprensión y aprecio especialmente en la Iglesia, pero también en la sociedad, o la propuesta de identidades de la vida consagrada no fuertemente teológicas, sino más bien, al menos tendencialmente, funcionales, tiene mucho que ver con la crisis de vocaciones, de identidad y la necesidad de renovación o, más modernamente, de refundación de la que tanto se habla, tanto en los países del Norte como en los del Sur.

La misma exhortación postsinodal de Juan Pablo II, *Vita consecrata*, sin poner el acento en lo negativo, no oculta que muchos institutos están pasando un momento difícil (VC 3). También señala que los años de renovación han significado para la vida consagrada, –aquí habla en general–, “un período delicado y duro” (VC 13). Dentro de ese contexto, Juan Pablo II considera necesaria una clarificación de la identidad de los diversos estados de vida en la Iglesia:

“Este Sínodo, que sigue a los dedicados a los laicos y a los presbíteros, completa el análisis de las peculiaridades que caracterizan los estados de vida queridos por el Señor Jesús para su Iglesia. En efecto, si en el Concilio Vaticano II se señaló la gran realidad de la comunión eclesial, en la cual convergen todos los dones para la edificación del cuerpo de Cristo y para la misión de la Iglesia en el mundo, en estos últimos años se ha advertido la necesidad de explicitar mejor la *identidad de los diversos estados de vida*, su vocación y su misión específica en la Iglesia.

La comunión en la Iglesia no es pues uniformidad, sino don del Espíritu que pasa también a través de la variedad de los caris-

mas y de los estados de vida. Estos serán tanto más útiles a la Iglesia y su misión, cuanto mayor sea el respeto de su identidad” (VC 4; las cursivas son del original).

Este libro pretende situarse de manera expresa en esa línea. Si bien me centraré monográficamente en la vida consagrada, no se puede definir su identidad teológica prescindiendo por completo de las otras formas de vida en la Iglesia.

Para superar esta situación de crisis, que he esbozado sumariamente, y así contribuir, aunque sólo sea a medio plazo, pero por un camino con ciertas garantías de suelo firme, a la recuperación vocacional, me parece que es necesario aclarar y consensuar en la Iglesia y en la vida consagrada si, como elemento inherente de su identidad teológica y espiritual, en ella se da o no un plus objetivo en el seguimiento de Cristo, en la imitación de la forma de vida de Jesús. A mi modo de ver, la historia de la espiritualidad, el Concilio Vaticano II y, últimamente, la exhortación postsinodal de Juan Pablo II *Vita consecrata* así lo entienden (VC 18, 32). Sospecho que este aspecto chocará a no pocos. Solo puedo remitirles al espíritu y a la letra de los textos del Concilio que aquí se citan y comentan, a la historia de la espiritualidad cristiana y a la identidad teológica de la vida consagrada. Se comprenderá entonces por qué el capítulo sobre la teología conciliar de la vida consagrada, el más extenso y premioso, no se podía despachar de otra manera.

Desde diversas elaboraciones teológicas de curso corriente se emplean expresiones como “únicamente, exclusivamente, solamente, totalmente, plenamente, absorbentemente, sin reservas, maximalista” y similares para caracterizar lo propio de la entrega a Dios de los religiosos. Curiosamente, a la vez se subraya que no se da ningún tipo de gradación en el seguimiento, de más o menos. La vida religiosa sería un carisma y un camino más, en igualdad con los otros. ¿Acaso esas afirmaciones tan rotundas no expresan el barrunto de algo direrencial y propio de la vida consagrada, en la línea de un cierto plus que no se da en aquellas otras formas de vida cristiana cuya entrega o cuyo seguimiento no incluye estos calificativos? ¿De

dónde procede, entonces, la negativa o el pudor a reconocer y, más aún, a pregonar ese “plus” de la vida religiosa que estos términos declaran y enfatizan? Ciertamente que la vida consagrada ha de ser humilde y, como Pablo, gloriarse de su debilidad (2 Cor 11,30). Sin embargo, ocultar la verdad o rebajar la belleza y altura de la propia vocación no se compadece con la humildad, tal y como la vemos reflejada en el *magnificat*, que Nuestra Señora proclama (Lc 1,46 y ss.). A riesgo de ser simplista, o se eliminan tales expresiones –y entonces resulta imposible describir la esencia del tipo de seguimiento que es la vida religiosa–, o se reconoce con coraje y humildad su lugar de excelencia objetiva en el seguimiento.

Conviene aclarar que hablamos de formas *objetivas* de santidad y de seguimiento. Es decir, que no se prejuzga la santidad *subjetiva*, donde muchos laicos o ministros ordenados (sacerdotes y obispos) nos pueden llevar la delantera, como la vida de tantos de ellos pone en evidencia. Este es el sentido de la negativa del Concilio a hablar de un “estado de perfección”, referido a los religiosos. La perfección y la santidad cristiana están abiertas para todo bautizado, pues están referidas al amor, y ninguna forma de vida posee la exclusiva del amor. La intención del Concilio, como veremos, no era negar la excelencia objetiva de la vida consagrada, sino eliminar de raíz la impresión de que la llamada a la santidad y la perfección pudiera considerarse como algo exclusivo de un estado de vida, el de los religiosos. Todos los bautizados están llamados a la santidad y la perfección, cada uno según su forma de vida propia. El Concilio, pues, presenta la santidad cristiana de tal manera que nadie queda excluido. Esto no obsta para que describa la vida consagrada como una forma de vida que imita más de cerca y representa mejor el género de vida de Jesús (cf. LG 44, 46; PC 1). En este sentido, en el libro hablo con mucha frecuencia de lo que la vida religiosa teológicamente “es”, sin insistir en la distancia que media en muchas ocasiones entre lo que lo somos por vocación y nuestra realidad. Se entenderá que, por ejemplo, en un libro sobre la identidad teológica de los laicos se presen-

te insistentemente una teología del laicado: lo que el laico es, su dignidad, su puesto en la Iglesia, su capacidad evangelizadora y testimonial, sus responsabilidades, etc. con pequeñas calas sobre las deficiencias que pueda haber en la práctica eclesial. Ese es el tono que he elegido para hablar de la vida consagrada.

Desde el enfoque elegido y las preocupaciones que lo alienan, me parece que la significación del martirio en la Iglesia antigua nos puede proporcionar el suelo más firme para garantizar tanto una identidad teológica consistente, como una espiritualidad vigorosa de la vida consagrada. Como se verá recalcado a lo largo de estas páginas, en la historia se da un nexo íntimo entre el martirio, su teología y su espiritualidad, y la vida consagrada. Por consiguiente, existe una cercanía especial e ilustrativa entre la teología y la espiritualidad del martirio y la de la vida consagrada. Aquí he querido sacar partido de ello. Si pierde su suelo nutriente martirial, no sé bien dónde podrá buscar la vida consagrada unos cimientos teológicamente robustos, que la sostengan a pesar de los vaivenes de la historia, en los que asentarse con firmeza, y de los que nutrirse de la mejor savia de la excelencia en el seguimiento y la imitación del Señor Jesús.

En el tratamiento que hago de los temas, he querido que aparezcan imbricadas la teología y la espiritualidad. Ciertamente, por las cuestiones que tratan unos capítulos acentúan más un aspecto que el otro. Estoy persuadido de que con esta opción ambas ganan: tanto la teología como la espiritualidad de la vida consagrada. Entre ellas se da una alimentación recíproca. La una se deriva de la otra y se entiende desde ella. De ahí la conveniencia de articularlas en íntima conexión, pero sin diluir del todo los temas que les son específicos a cada una.

La estructura del libro es muy sencilla. Como cada parte va precedida por una presentación de la misma, ahora me limito a unas indicaciones muy someras. Antes de entrar a estudiar la identidad teológica de la vida consagrada y su espiritualidad par-

ticular, me pareció necesario comenzar por una descripción de la situación actual de la vida consagrada, para no tratar los temas en el aire. Esta problemática ocupa cuatro capítulos, incluyendo uno sobre los jóvenes religiosos. Del análisis de la situación se extraen una serie de conclusiones en el capítulo quinto.

La segunda parte pretende proporcionar un marco evangélico previo, antes de entrar en la identidad teológica de la vida consagrada. Para asimilar bien dicha teología, es necesario un ambiente teológico y espiritual propicio, que coincide muy básicamente con todo lo que tiene que ver con el cogollo mismo del evangelio, del misterio pascual. Es decir, me parecía necesario abrir una serie de claves generales de la vida cristiana, que no son patrimonio exclusivo de los religiosos, pero que indudablemente forman parte de lo que somos y queremos vivir. En estos tres capítulos se pretende esbozar un marco para entender cómo el seguimiento de Cristo Jesús implica para todos los cristianos una conformación con su misterio pascual, de muerte y resurrección.

En la tercera parte presento mi comprensión de la identidad teológica de la vida consagrada. En primer lugar, de un modo más intuitivo y metafórico, a través de una imagen: portar las marcas de Jesús (cf. Gál 6,17). Seguidamente estudio los principales textos conciliares, presento el núcleo teológico de su identidad y, finalmente, sitúo la vida consagrada en relación con las otras formas de vida en la Iglesia. Los dos últimos capítulos de esta parte, el once y doce, recogen básicamente dos publicaciones anteriores, ahora retocadas y adaptadas a su lugar en el conjunto del libro.⁴

Estoy persuadido de que los votos clásicos forman parte esencial e ineludible de la identidad teológica propia de la vida

4. Son, respectivamente: *La conformación plena con Cristo: peculiaridad de la Vida Religiosa*: Razón y Fe 234 (Noviembre 1996) 315-333; y *La dimensión teológica de la Vida Religiosa. Una mirada desde la perspectiva vocacional*: Miscelánea Comillas 56 (1998) 73-95. El primero apareció también en: *Reavivar el don de Dios*, 99-121.

consagrada y que colorean con trazos inequívocos la espiritualidad típica y distintiva de los religiosos. A ellos les dedico la cuarta y última parte. Tras la introducción habitual a la sección, algo más amplia en este caso, abordo, primero, la consagración, más englobante que los mismos votos, pero unida a ellos. Seguidamente paso revista a cada uno de ellos. La elaboración de esta parte procede en parte de materiales anteriores,⁵ sometidos a una revisión y ampliación posterior de bastante calado.

Para terminar, ofrezco un capítulo conclusivo donde toco, ciertamente de pasada, algunos de los temas, no todos,⁶ que a mí más me interesan y preocupan de cara al futuro de la vida consagrada. Por una parte recojo algunos elementos ya vistos y, por otra, añado algunos nuevos. En resumidas cuentas, estimo que el sentido de la vida consagrada reside en su poder de significar: de significar Reino de Dios, de resonar evangelio auténtico, de ser memoria viva del Señor Jesús.

Como se puede comprobar, pues, he hecho una selección de temas, que se concentran sobre la identidad teológica de la vida consagrada en estos momentos y la espiritualidad que le es consustancial. Otras cuestiones de gran actualidad, incidencia e importancia, como, por ejemplo, la vida comunitaria o la misión propia de la vida consagrada se han tocado solamente de pasada, al hilo de otros temas, sin aportar sobre ellos una reflexión monográfica a la altura de su importancia. Para Juan Pablo II lo central de la misión estaría arraigado en el ser mismo de la vida consagrada como “existencia transfigurada” (VC 20, 25, 72). El testimonio de la vida fraterna, por su parte, vertebraba toda la segunda parte de *Vita consecrata*.

5. *El celibato del Señor Jesús y vocaciones*, publicado primero en: Promotio Justitiae 59 (marzo 1995) 23-25 y luego recogido en: *Reavivar el don de Dios*, 42-46; y: *Austeridad vs. pobreza religiosa*: Sal Terrae 84,4 (abril 1996) 335-340.

6. Como complemento, por ejemplo: *Los peligros de la sobrecarga de trabajo para el futuro de la Vida Religiosa*: Sal Terrae 86,1 (enero 1998) 57-66; *La visibilidad de la Vida consagrada*: Vida Religiosa 90,3 (mayo 2001) 55-68.

Me queda el consuelo de no haber querido ni obviar ni maquillar ninguno de los temas que me parecen cándentes con respecto a la identidad teológica de la vida consagrada. Algunas de las posturas que defiendo con convicción no pertenecen al ámbito de lo “políticamente correcto” y chocarán. Me he esforzado por argumentar y justificar razonadamente mis puntos de vista, sin la pretensión, ni mucho menos, de tener la última palabra. Ahora bien, el desacuerdo, legítimo y enriquecedor, deberá esgrimir también sus razones y argumentos teológicos, más allá de las modas.

He optado, generalmente, por hablar de vida consagrada. No hago ninguna campaña especial por el término. Hay otros que están en circulación y que también son oportunos. Yo mismo he empleado antes generalmente el de “vida religiosa” y tampoco lo he marginado por completo en estas páginas. Tiene muy a su favor que es una expresión sancionada por el Concilio. Sin embargo, el hecho de que “vida consagrada” sea el nombre que titula la exhortación postsinodal de Juan Pablo II, que versa explícitamente sobre la vida religiosa, me ha inclinado a adoptar esta terminología, como la más corriente.

A pesar del número de páginas de este libro no me considero en absoluto un experto en estas cuestiones. Si estas páginas ven la luz es por la insensatez de su autor, que se atreve a decir una palabra sobre temas que requerirían mucho mayor estudio, un conocimiento mucho más aquilatado de los grandes clásicos, familiaridad con la historia, seguimiento de las revistas especializadas, contactos más frecuentes, amplios e intensos con las diversas congregaciones y comunidades que constituyen la realidad viviente de la vida consagrada, y un sinfín de otras carencias que el lector avisado no podrá menos que advertir. Tanto el aprecio de algunos amigos, como la circunstancia gravísima en la que se encuentra la vida consagrada en los países occidentales me mueve a tratar de aportar un grano de arena. Esto no resta un ápice a la conciencia de que la teología de la vida consagrada no es un subproducto menor, *light*, dentro del campo teológico, como para aficionados. Su

consideración profesional obliga a manejarse con desparpajo en todos los ámbitos del dogma, la moral, la teología espiritual, la historia de la Iglesia y de la espiritualidad, la canonística y, por supuesto, la Escritura. Además, es conveniente incorporar sentido pastoral y conocimiento de la situación eclesial.

Gabino Uriábarri Bilbao, SJ

15 de agosto de 2001

Solemnidad de la Asunción de la Virgen María

Desde diferentes ámbitos de la reflexión teológica y filosófica se ha subrayado en los últimos tiempos que toda actividad intelectual está situada. No se piensa desde un no-lugar o desde la neutralidad. A la hora de pensar, tanto el deseo, como la situación cultural, histórica, económica y los intereses, tanto propios como los del grupo al que se pertenece, están influyendo y modelando las tomas de postura. Todo esto es muy cierto.

De otro lado, también se ha subrayado, particularmente por la teología de la liberación, que la reflexión teológica está al servicio de una praxis eclesial, de una situación concreta que vive la Iglesia, la comunidad cristiana. La reflexión es posterior a la vida y la praxis misma de la comunidad, permite una cierta distancia con respecto a lo que es primordial: la misma vida, la praxis. Acude, como es obvio, a la comparación con otras épocas históricas y con las fuentes de la fe y la teología. Todo ello para iluminar y alentar la praxis, la vida de la comunidad cristiana a la que sirve desde la reflexión teológica. Evidentemente, la reflexión teológica así entendida puede desembocar, por su propia idiosincrasia, en una palabra fraterna y crítica de la situación y los derroteros por donde la comunidad cristiana se desenvuelve.

A todo esto, que ya sería suficiente como para no comenzar a hacer, sin más, teología de la vida consagrada sin atender a

la situación concreta en la que ésta se encuentra al comenzar el tercer milenio, se suma un tercer factor. Por diversos caminos se percibe hoy una sensación de malestar y de crisis en la vida consagrada. La escasez de vocaciones o, menos eufemísticamente, la crisis dramática de las mismas pone rostro a una desazón. ¿Qué nos pasa que envejecemos y vamos camino de la muerte, cuando menos en muchos lugares del así llamado “primer mundo”? Queda claro, pues, que mi atención se centrará más preponderantemente en la vida consagrada europea.

Así, pues, antes de comenzar a reflexionar teológicamente parece necesario un discernimiento de nuestra situación. Hacer el intento de reconocer lo que está ocurriendo en la vida consagrada, en forma de examen de conciencia; abierto, pues, a la voz de Dios y a una lectura creyente del momento presente. Necesitamos poner nombre a lo que nos ocurre, como primer paso de un discernimiento que quiera ser lúcido. El análisis de la situación irá decantando ya una lectura teológica y espiritual de nuestra circunstancia. Desde ahí, trataremos de ver en qué medida la reflexión teológica puede ser un factor, desde luego no el único y seguramente tampoco el principal, que contribuya a mejorar nuestra situación.

Para analizar nuestra situación voy a proceder en cuatro pasos. En primer lugar, me parece que nos puede ayudar una presentación rápida, como en un cuadro expresionista, del momento actual (capítulo 1). Se trata de una primera aproximación, que permite trazar como una caricatura donde aparecen resaltados algunos rasgos más significativos de la circunstancia que estamos viviendo. El retrato que resulta, por consiguiente, no es del todo justo ni imparcial. Sin embargo, nos ayuda a encarar de frente desde el primer instante algunos de los desafíos más radicales que tenemos planteados. Es lo que he denominado una especie de aplicación de sentidos, para sentir el momento actual de la vida consagrada.

Después de este paso más intuitivo, en un segundo momento nos detendremos a considerar críticamente la recepción pre-

ponderante del Concilio (capítulo 2). Lo más determinante del momento actual, limitándonos al interior de la vida consagrada, a mi modo de ver, es la recepción que la vida consagrada ha hecho del Concilio. La recepción conciliar transcurrió, en gran parte, bajo la forma de una ruptura y una reinvenCIÓN. A unos años vista, me parece necesario una mirada más sosegada para analizar críticamente, desde un punto de vista teológico, la concepción más arraigada tras el Concilio de la identidad teológica de la vida consagrada. Pues ese factor resulta determinante para definir todos los demás: desde la vida comunitaria, a las formas y modos de apostolado, o la relación con los laicos y los obispos.

En tercer lugar, esbozaré una fenomenología de la situación actual: el presente (capítulo 3), completando y matizando el panorama dibujado en el primer capítulo. Así, pasaremos de la recepción conciliar al momento que estamos viviendo. Articularé nuestra circunstancia en torno a tres ejes: (a) la crisis del llamado “modelo liberal” o terapéutico de vida consagrada; (b) la llamada necesidad de refundación, con lo que su puesta en circulación manifiesta; (c) la irrupción de los nuevos movimientos, y su acogida favorable por amplios sectores del episcopado. Este elemento incide sobre el diseño de conjunto del panorama eclesial y desconcierta, en muchos casos, a la vida consagrada.

En cuarto lugar, prestaré atención a la problemática particular de los jóvenes (capítulo 4), por dos razones. Primero, por convicción. Me parece que constituyen una parte crucial de la situación actual de la vida consagrada. Sin jóvenes no hay futuro. Y ésta es una de las preocupaciones, casi obsesivas, de los religiosos hoy en día. Segundo, por una circunstancia más conyuntural. Una parte significativa de estas páginas, y el impulso para convertirlas en libro, ha surgido de una petición para hablar a los jóvenes. Además, me ha sido concedida la gracia de vivir con ellos y poder apreciar de cerca tanto sus debilidades y pecados más comunes, como admirar el resplandor de la fe que les habita.

Finalmente, trataré de hacer un balance de la situación resultante, en una suerte de conclusión provisional de esta primera parte (capítulo 5).

CAPÍTULO 1

EL MOMENTO ACTUAL DE LA VIDA CONSAGRADA

Con unos brochazos, de diferente grosor, vamos a presentar sucintamente el momento actual de la vida consagrada (VC) en Occidente. No se trata más que de una primera aproximación de tipo intuitivo. Más adelante trataremos de perfilar mejor la situación teológica en la que nos encontramos y sus raíces.

Lo haremos algo sesgadamente. Es decir, no vamos a centrarnos en toda la realidad de lo que la VC vive y siente hoy. Así, por ejemplo, no cabe duda de que la VC, especialmente la femenina, destaca por la puesta en práctica, más allá de toda retórica, de la opción preferencial por los pobres. O, por poner otro ejemplo, si los religiosos y religiosas dejaran sus actividades en el campo de la educación, las publicaciones o la sanidad la presencia eclesial en estos ámbitos se vería reducida a mucho menos de la mitad. O, por otro lado, no cabe duda de que gran parte de los centros de espiritualidad, donde se acoje al corazón moderno y posmoderno tal y como es, para dejarle reconocer su hambre de Dios, están salpicados de consagrados y consagradas, que ponen allí lo que son al servicio del pueblo de Dios. Así, la lista sería casi interminable. Y, sin embargo, por muchos sitios se descubre, a pesar de todo, un aire de zozobra y de inquietud en la VC europea actual. Esta es la escena, una escena recortada sobre el panorama global de la vida, sobre la que nos paramos a aplicar los sentidos.

Dejaremos que nos vayan ilustrando, sucesivamente, los obispos europeos reunidos en asamblea sinodal, un estudio sobre

el futuro de la vida religiosa en Estados Unidos, que llevó tres años de intenso trabajo a sus autores, y un recorrido selectivo por alguna de la bibliografía actual sobre teología y espiritualidad de la vida consagrada.

1. Un díptico impresionista: dos voces autorizadas piden conversión radical

1.1. *La segunda Asamblea especial para Europa del Sínodo de los Obispos (1999)*

Los obispos, nuestros pastores, más aún reunidos en asamblea sinodal, representan un testimonio privilegiado de lo que la Iglesia siente y opina sobre la VC en Europa. Ahora bien, en la última asamblea sinodal sobre Europa (1999), los obispos no prestaron mucha atención a la VC, igual que sucedió en la anterior asamblea especial sobre Europa (1991). El tono de sus intervenciones da a entender que, a pesar de la situación tan difícil que vive la VC en el continente europeo, su revitalización, o la carencia de la misma, no es un asunto que preocupe de manera urgente a nuestros pastores o que forme parte de sus prioridades pastorales. Han puesto su mirada mucho más, aunque a algunos nos pueda molestar o doler, en los llamados “nuevos movimientos”.¹ En todo caso, parece que cuando indican algo, según uno de los asistentes a ambos sínodos, el P. Peter Hans Kolvenbach, SJ,² es que si la vida consagrada no **cambia radicalmente** tendrá poco que decir a Europa.

Este hecho rechina con una de las afirmaciones que hacen los representantes sinodales del episcopado mundial. Según la primera proposición aprobada por el Sínodo sobre la vida con-

1. Entre los signos de esperanza del mensaje final del Sínodo se mencionan los “nuevos movimientos y comunidades” (§ 3). No se dice nada de la VC.
 2. Cf. P.H. KOLVENBACH, SJ, *En buena compañía. Visita a la Provincia de Toledo del 2 al 5 de diciembre de 1999*, Madrid, Provincia de Toledo, 2000, p. 60.

sagrada, los obispos opinan que cuando se trata de la vida consagrada, “*de re nostra agitur*”, «es algo que nos afecta» (VC 3, con la nota). Lamentablemente, la experiencia de los hechos en Europa parece inclinarse claramente más por lo ocurrido en las asambleas especiales para Europa que por la declaración de intenciones del Sínodo sobre la vida consagrada.

1.2. *Estados Unidos (1992): la necesidad de cambios dramáticos*

Uno de los artículos más significativos sobre la vida consagrada y su futuro es el resumen de un extenso estudio realizado en Estados Unidos. Se encargó a dos personas acreditadas, de sexos diferentes, ambas consagradas, un estudio sobre el “Futuro de las Órdenes Religiosas en Estados Unidos”. Los autores, David Nygren, CM y Miriam Ukeretis, CSJ trabajaron intensamente durante tres años, primero con grupos de discusión, reuniones con superiores y líderes reconocidos dentro de la VC en Estados Unidos. Toda esta actividad les permitió elaborar una encuesta que enviaron a 9.999 religiosos, obteniendo un 77,4 % de respuestas. Sus conclusiones finales, en el resumen del informe, comienzan con la siguiente afirmación:

“Si la vida religiosa ha de continuar siendo una fuerza vital en la Iglesia y en el mundo, el estudio sobre el Futuro de las Órdenes Religiosas en Estados Unidos concluye que deben ocurrir cambios dramáticos en la mayoría de las congregaciones en los Estados Unidos”.³

No se trata de personas timoratas ni apocadas ni aguafiestas ni chapadas a la antigua. Sin embargo, las palabras que pro-

3. *Future of Religious Orders in the United States. Research Executive Summary*: Origins 22,15 (september 24, 1992) 257-272, aquí p. 270. Traducción propia. Hay una traducción castellana: *El futuro de la Vida religiosa. Conclusiones de una investigación*: Sal Terrae 87,9 (octubre 1999) 759-68. Además del resumen, se ha publicado el estudio completo: *The Future of Religious Orders in the United States: Transformation and Commitment*, Westport (Conn.) – London, Praeger, 1993.

nuncian, abiertas a la esperanza y mostrando los caminos más prometedores según su estudio, no dejan de sonar como un mazazo: **cambios dramáticos**; de hecho el mismo resultado, con otras palabras, al que apuntaban las impresiones del P. Kolvenbach sobre el sentir de los obispos europeos. Lo de dramático suena a tremendo, radical, decisivo, doloroso, espectacular, patético. Es decir, un cambio dramático significa, en términos propios de la espiritualidad y la teología cristiana, una conversión auténtica y profunda.

1.3. ¿Otra vez a convertirnos?

¿No llevamos ya una serie de décadas instalados en el cambio radical? ¿Quedan todavía energías para iniciar procesos dramáticos y radicales? ¿Cuántos cambios profundos, renovadores y transformadores puede vivir una persona, o una generación, a lo largo de la vida? ¿Puede una congregación religiosa transformarse radical y dramáticamente un par de veces en el transcurso de unos treinta o cuarenta años? ¿Permite la pirámide de edades de la mayoría de las congregaciones religiosas y de las comunidades residentes en Europa el sueño de una conversión radical?

De otro lado, ¿cómo hay que juzgar, entonces, todo lo que supuso el Concilio? ¿No ha significado realmente un cambio drástico, profundo, radical; una vuelta renovadora a las fuentes, a las intuiciones primigenias de los fundadores, una verdadera conversión? Todas estas, y otras similares, son cuestiones que nos asaltan cuando salen estos temas, si es que aún nos queda humor para tomar el asunto en serio.

2. Una triple cala bibliográfica: la preocupación por el futuro de la vida consagrada

Lo que los religiosos y religiosas escribimos acerca de nosotros mismos y nuestra situación refleja bien nuestras preocupaciones. Por eso, opino que una cala en la bibliografía sobre teo-

logía y espiritualidad de la VC nos permite paladear algunos de los sabores más en boga de nuestro momento actual. En lo que sigue haré tres calas, que considero suficientemente representativas. Evidentemente es mucho más lo que se escribe sobre la VC y se abordan muchos otros temas. Estos, sin embargo, resultan sintomáticos de la situación en que nos encontramos.

2.1. *Investigaciones históricas sobre las curvas de vida de las congregaciones religiosas*

Dentro de la bibliografía más citada sobre vida consagrada en las dos últimas décadas hay un grupo de estudios históricos que han hecho realmente fortuna. Son investigaciones que han centrado su atención en el ciclo de vida de las congregaciones religiosas y en las curvas de desarrollo de las mismas.⁴ Así, parece ser que sería lo más habitual que una congregación determinada, una vez que llega a establecerse, viva una floración, una etapa de estabilidad y que, tras unos doscientos años, muera. ¿Se encuentran hoy en día, entonces, muchas congregaciones en la zona del declive de la curva, sometidas a una especie de ley histórica implacable?

Evidentemente, la historia no puede calcular lo que para la VC resulta más decisivo: el efecto de la irrupción de la santidad y de la fuerza del Espíritu Santo en una congregación. A pesar de ello, la ley de la gravedad de los grandes números, el terreno en que la estadística es más fiable, no deja de mostrar un rostro severo, nada complaciente para el futuro de muchas congregaciones e institutos. Por otra parte, todos conocemos congregaciones y órdenes religiosas con una historia que supera ampliamente los doscientos años. También es cierto que en

4. Los más citados son: R. HOSTIE, *La vie et la mort des ordres religieux*, Paris, Desclée de Brouwer, 1972 (hay trad. castellana en Desclée); L. CADA *et al.*, *Shaping the Coming Age of Religious Life*, New York, Seabury Press, 1979. Más recientemente, sigue la misma línea P. WITTBERG, *The Rise and Fall of Catholic Religious Orders*. No he tenido acceso al estudio de Hostie.

esa historia ha habido subidas y bajadas y, a veces, la necesidad de una reforma en profundidad, para volver al tenor original del carisma.

Los estudiosos no se han fijado solamente en las congregaciones, sino en los modelos de vida consagrada. Es bien sabido que a lo largo de la historia unos modelos se han ido sucediendo a otros.⁵ Cada forma nueva responde a un cambio social y cultural de gran envergadura. Supone una adaptación creativa e innovadora. Además, va acompañado de un florecer numérico espectacular. Así, pasamos del antecedente de las vírgenes (s. II), a los padres y madres del desierto de donde surgirá el monacato (s. IV). La marcha al desierto se conforma como una nueva forma de martirio tras la institucionalización del cristianismo, convertido en religión oficial. El monacato supone una respuesta a la nueva situación social: caída del imperio romano e irrupción del feudalismo. Cuando se da un cambio mayor en el seno de la sociedad y de la cultura, con la aparición de las ciudades y el mercantilismo, la VC responde a la nueva situación con un nuevo modelo: las órdenes mendicantes (s. XII), que modifican notablemente el ideal monástico. El siglo XVI supone otro gran vuelco cultural: el paso de la Edad Media al Renacimiento con el humanismo, la imprenta, los descubrimientos. La VC responde a las nuevas necesidades y a la sensibilidad cultural emergente con las órdenes apostólicas.

El siguiente gran cambio en el seno de la sociedad y la cultura occidental, la Revolución Francesa, también va seguido del nacimiento de una nueva modalidad de VC: las congregaciones dedicadas a la enseñanza y la caridad, pero con una salvedad muy grave. Estas congregaciones, enormemente florecientes en número a lo largo del siglo XIX, se inscriben dentro de la misma corriente con que el conjunto de la Iglesia hace frente a la

5. Cf. *Rise and Fall*, 31-42 (con bibliografía). Retomo algunos párrafos publicados en: *La dimensión teológica de la Vida Religiosa*.

Ilustración. Es decir, no se asume el reto de responder a la modernidad ilustrada con formas religiosas y espirituales que surjan de la aceptación de lo mejor que había en ella, adaptadas a la nueva sensibilidad cultural. La nueva época cultural se encara desde un rechazo global y un enfrentamiento frontal. El anticlericalismo de los ilustrados no puso, ciertamente, las cosas fáciles a las gentes de Iglesia.⁶ Así, desde la Revolución Francesa el divorcio entre la cultura occidental y la Iglesia católica ha ido creciendo hasta el punto de inflexión que se dio con el Concilio Vaticano II.

¿Cómo se explica, sin embargo, la abundancia de vocaciones durante el siglo XIX y hasta el Vaticano II? Las vocaciones provenían fundamentalmente de los medios católicos no contaminados de la ideología ilustrada.⁷ Muy rara vez de aquellos sectores sociales más ligados a la ideología ilustrada, que iba tomando progresivamente el control de la sociedad, de los estilos de vida y de los valores preponderantes.

Cuando el Concilio Vaticano II decide enterrar el hacha de guerra en contra del mundo moderno y aproximarse al mismo a través del diálogo, resulta necesaria una redefinición prácticamente completa de la VC. Esta necesidad se debe, naturalmente, a la concurrencia de varios factores. Uno de ellos, nada despreciable, es la necesidad de mostrar que el ideal que la VC encarna no es un enemigo del mundo moderno y sus valores –reconocidos particularmente en la constitución conciliar *Gaudium et Spes*–, ni está de espaldas a él. De ahí que los muros de los conventos se abrieran y, con ellos, cayeran al unísono toda una serie de prácticas y disciplinas encaminadas a preser-

6. Una de las diferencias básicas, en materia de secularización y puesto social de la religión, entre Estados Unidos y Europa occidental radica en el modo, mucho más positivo, cómo la Iglesia en Estados Unidos asumió los ideales de la independencia y la libertad religiosa, teñidos e inspirados por la Ilustración.
7. Puede verse una caracterización de los medios católicos en: M. KEHL, *Die Kirche*, Würzburg, Echter, 1992, 173 y s. (hay trad. castellana en Sigueme).

var a los religiosos de las maldades y perniciosos peligros del mundo, en particular del “mundo moderno”.

En cada época, –¿excepto en la postconciliar?–, el inicio de un nuevo modelo trae consigo un apogeo de ese estilo innovador de VC, absorbiendo la mayoría de las vocaciones. Los modelos más tradicionales pervivirían, pero perderían pujanza. La pregunta que muchos se hacen es: ¿estamos, pues, en los albores de uno de estos cambios de paradigma en la VC, de tal manera que muchas congregaciones morirán o verán reducidos drásticamente sus números? ¿Son las nuevas formas de consagración de los “nuevos movimientos”, con la diversidad de pertenencia y compromiso que se da en algunos de ellos, los portastandartes del nuevo paradigma de la consagración especial, más allá del bautismo, en el siglo XXI?⁸

Estos estudios, sobre las curvas de vida de las congregaciones religiosas, y su éxito pone de relieve la enorme preocupación, en Occidente ciertamente, por la pervivencia de muchos de los institutos y congregaciones.⁹ ¿Es que Dios nos ha dejado de su mano? ¿Acaso no somos un don suyo para la Iglesia y el mundo? ¿Es la eclesiología conciliar enemiga de la VC? ¿Somos de alguna manera culpables de la crisis de vocaciones o se debe a una crisis más amplia (cultural, eclesial, teologal) que nos envuelve y supera? Son preguntas que surgen, una y otra vez, al hilo de las conversaciones sobre estos temas. Reflejan dudas y angustias existenciales de muchos religiosos y religiosas.

8. En este sentido parece apuntar el Card. J. RATZINGER, *Movimenti ecclesiastici e loro collocazione teologica*: Rassegna di Teología 40 (1999) 805-26, quien considera las grandes renovaciones de la VC a lo largo de la historia de la Iglesia como “movimientos”. Es de sobra conocido el aprecio de los mismos por parte de JUAN PABLO II, cf., a modo de ejemplo y con referencias, P.J. CORDES, “El acercamiento ejemplar de Juan Pablo II”, en: ID., *Signos de esperanza. Retrato de siete movimientos eclesiásticos*, Madrid, San Pablo, 1998, 230-245.
9. No nos extraña encontrar la palabra *futuro* expresamente en títulos sobre VC; cf. p. ej. P. WITTBERG, *Creating a Future for Religious Life. A Sociological Perspective*, Mahwah (NJ), Paulist Press, 1991.

2.2. A la búsqueda de la identidad en las cenizas

Dos de los libros que más repercusión han tenido recientemente (fin de 1999 y comienzos del 2000) en España son, respectivamente, los de Joan Chittister, OSB y Timothy Radcliffe, OP. Entiendo que ambos autores poseen la capacidad de rastrear el fondo, de formular y expresar mucho de lo que viven gran cantidad de personas en la VC. De ahí la resonancia de tantos y tantas con ellos, al sentirse, por una parte, reflejados; pero también, animados y confortados con sus palabras e imágenes. A este propósito, las imágenes que manejan reflejan mejor que las mismas palabras el diagnóstico que hacen de la situación actual. Detenernos en estas metáforas nos permitirá seguir presentando el momento que vivimos en la VC occidental.

a) Joan Chittister: *El fuego en estas cenizas*

Joan Chittister es muy conocida en Estados Unidos, como escritora de temas relacionados con la vida religiosa. Además, como presidenta de una de las principales asociaciones de superiores religiosas de Estados Unidos, ha ejercido un papel muy activo y protagonista en la VC de su país.

Su libro, *El fuego en estas cenizas*,¹⁰ ha alcanzado en poco tiempo cinco ediciones, record nada fácil de igualar para un libro sobre VC. La metáfora que lo domina resulta muy expresiva en su doble vertiente. De una parte, nos encontramos con que se está hablando de **cenizas**. El resultado de la renovación postconciliar habría sido que en muchas congregaciones nos encontramos con cenizas: con los restos que quedan después de que el fuego haya ardido. Las cenizas son el detritus final. El fuego ya no calienta; no hay calor. Unas cenizas no repre-

10. Está traducido por Sal Terrae (Santander). He manejado la edición original: *The Fire in these Ashes. A Spirituality of contemporary Religious Life*, Kansas, Sheed & Ward, 1996 (1995).

sentan una especial invitación para nadie, para sentarse a su alrededor. Mientras que el fuego tiene un algo de cautivador y atractivo, las cenizas suenan inmediatamente a frialdad, tristeza, desazón.

Las cenizas, también, indican que hubo luz. El fuego no solamente calienta; produce calor, sino que también alumbría. Sin embargo, las cenizas indican oscuridad, penumbra, sombra. Su mismo color, el gris, parece ya apagado. Así, pues, si la VC hoy en día se puede reflejar, parcialmente, en la metáfora de las cenizas se está haciendo referencia a su pérdida de fuego: de calor, de luz, de atractivo, de fuerza, de dinamismo. Las cenizas suenan a cadavérico, a desdicha y desventura.

El otro elemento que subraya la imagen de Chittister toma la forma de un contrapunto radical: el **fuego**. En estas cenizas, como en los braseros o en los fuegos que no se han apagado del todo, hay todavía resollo, fuego. Es necesario cuidarlo un poco, simplemente soplar las cenizas que impiden el contacto con oxígeno nuevo. Al soplar, o poner el resollo donde la corriente le alcance, el fuego se reaviva, no estaba del todo apagado. Quien simplemente ve las cenizas se ha quedado en una mirada superficial, que no va al fondo, a la sustancia, al corazón, a la raíz. En su idiosincrasia más auténtica la vida consagrada actual es un fuego ardiente. He aquí una imagen muy bíblica, bastante repetida hoy en día.¹¹

b) *Timothy Radcliffe : entre el oso y la esperanza*

El anterior maestro general de los dominicos, Timothy Radcliffe, ha irrumpido con personalidad propia y una originalidad tremenda en el mercado editorial. Su libro, *El manantial de la esperanza*,¹² también ha alcanzado cinco ediciones, que yo sepa, con suma celeridad. Y no digamos nada del tremendo eco

11. Cf. p. ej. D. ALEIXANDRE, *Bautizados con fuego*, Sal Terrae, Santander, 1997. Yo mismo he publicado: «*Reavivar el don de Dios*», donde me apropié de esta imagen.

12. Salamanca, San Esteban, 21999.

de su conferencia a los superiores mayores franceses sobre el sentido de la vida religiosa: *El oso y la monja. El sentido de la vida religiosa hoy*.¹³

De las reflexiones de Radcliffe subrayo dos elementos. El primero es que uno de sus temas centrales es el de la **identidad** y el sentido de la VC hoy en día. ¿No refleja, entonces, que vivimos un déficit en este aspecto? Tanto la conferencia del oso y la monja, como otro de los textos principales de *El manantial*,¹⁴ se ocupan monográficamente de esta cuestión. Una de sus principales virtualidades radica en saber situar la VC dentro del mundo contemporáneo e iluminarla desde realidades típicamente contemporáneas, como la crisis de identidad general que se vive en nuestra sociedad,¹⁵ o la fuerza imponente y avasalladora del mercado (el oso). Radcliffe goza de una frescura evangélica que le permite la insolencia de situar a la VC dentro del parque jurásico de la sociedad moderna.¹⁶

El segundo aspecto al que me refiero está bien recogido por la imagen de “el oso y la monja”. Radcliffe toma la imagen del oso de unos carteles que vio en Roma. Allí, bajo el lema: “la fuerza del precio justo”, aparecía un oso, como el representante del mercado capitalista y de su fuerza. El oso es el vencedor en el mundo de la competencia empresarial, quien consigue que los demás no le pisoteen, le destrocen, le coman a dentelladas; quien es capaz de afirmarse en medio de las hostilida-

13. Fue pronunciada en octubre de 1998. El texto francés ha sido publicado por *Vie Consacrée* 71,3 (1999) 177-199. Hay una versión española en la revista *CONFER* 38 (julio – septiembre 1999) 325-40. Aprovechando el éxito editorial se ha publicado, junto con una carta sobre la formación y una serie de homilías, en: T. RADCLIFFE, *El oso y la monja*, Salamanca, San Esteban, 1999, 7-29. Va por la tercera edición.

14. *La identidad del religioso hoy*, p. 47-68. El texto original es de 1996. Más recientemente ha escrito un bello artículo sobre la identidad de la vida religiosa contemplativa: *El trono de Dios. El papel de los monasterios en el nuevo milenio*: Sal Terrae 89,3 (marzo 2001) 225-240.

15. *El manantial*, 47 s.

16. Véase su conferencia: “El Parque Jurásico y la Última Cena”, en: *El manantial*, 9-27.

des y navajazos del mundo financiero. El oso es la fuerza bruta del capitalismo. El oso es el mercado salvaje, depredador, que se despreocupa de las víctimas que genera en su avance implacable, que no mira lo que ocurre en los márgenes, que desprecia a los débiles, a los heridos, a los pobres; que arrasa con los recursos naturales. La monja, por su parte, es una novicia que en la vigilia pascual, en medio de la noche, en una pequeña iglesia olvidada de América Latina, en Caracas, canta con la guitarra un canto de amor a su amado: al cirio pascual, que simboliza el Cristo muerto y resucitado, junto con todos los olvidados de la historia triunfal del progreso científico, técnico, médico y económico.

La escena evoca la fragilidad de la novicia, su belleza, su entusiasmo, su debilidad, su impotencia o, más bíblicamente, su pobreza virginal; frente a la impetuosidad, la fuerza, el poderío, la zafiedad y la brutalidad del oso. Así está, pues, la VC en el mundo contemporáneo: como una doncella virgen y pobre, revestida por un canto de amor que enciende su alma, ante un oso hambriento e iracundo, todo insensibilidad, que arrasa con cuanto se le pone por delante.

2.3. ¿Obsesión por las vocaciones?

Por último, otro de los temas que más preocupa hoy en día en la VC occidental y europea es el de las vocaciones. Ciertamente es la manera más evidente de mencionar el futuro. Al estudio sobre el futuro de las Órdenes Religiosas en Estados Unidos se le puede sumar, con una intención no muy diferente, el que se ha hecho en España por encargo de la Confer: *Imagen de los religiosos y religiosas en la juventud*.¹⁷ En la vida cotidiana, una de las primeras preguntas cuando se empieza a

17. El estudio ha sido realizado por J. LÓPEZ GARCÍA; M. B. DE ISUSI; G. GARCÍA, y se puede encontrar en la revista CONFER 39 (enero – marzo 2000). Una síntesis de la misma en: Vida Nueva, folleto Con – Él (diciembre 1999).

conocer a alguien de otra congregación religiosa es sobre las vocaciones. Estamos en un momento de fuerte crisis vocacional, en la mayoría de las congregaciones. Dos factores lo ponen claramente de manifiesto.

De una parte, las estadísticas. Los números son fríos. A pesar de ello, y sin caer en el fetichismo de las cifras, señalan un descenso progresivo y constante en líneas generales, muchas veces compartido con los sacerdotes diocesanos.¹⁸ Detrás del mero descenso numérico no se refleja normalmente con claridad suficiente el envejecimiento que implica hoy en día. Fuera del ámbito de las casas de formación, los "jóvenes" de muchas comunidades ordinarias se sitúan en los sesenta años; una edad, con todos los respetos, en la que muchos en el mercado laboral están pensando en la jubilación o les han jubilado forzosamente.

La situación resulta tan alarmante que ha llevado a diversas congregaciones romanas a convocar un congreso especial sobre el tema, del que ha salido un documento interesante: *Nuevas vocaciones para una nueva Europa*.¹⁹ Allí se afirma la necesidad de una nueva cultura vocacional²⁰ y, siguiendo la propuesta de

18. Las mejores estadísticas que conozco son las *Tablas estadísticas preparadas por la Oficina de Estadística de la Sede Apostólica y por la Pontificia Obra para las Vocaciones*, publicadas en el documento de trabajo: *La pastoral de las vocaciones en las Iglesias particulares de Europa. Documento de trabajo del Congreso sobre las vocaciones al Sacerdocio y a la Vida Consagrada en Europa (Roma, 5-10 de mayo de 1997)*, Roma, Librería editrice vaticana, 1997, p. 55-74. Analiza los datos sobre el sacerdocio ministerial: J. KERKHOFS, "The Shortage of Priests in Europe", en: ID (ed.), *Europe without Priests?*, London, SCM, 1995, p. 1-40.

19. Madrid, Edice, 1998 (2^a reimpresión). No es la primera vez que desde Roma se expresa preocupación por este asunto. Puede verse, entre otros, el documento de las Congregaciones para la Educación Católica, y para los Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica: *La pastoral de las vocaciones de las Iglesias particulares*, Madrid, PPC, 1992.

20. Intento apuntar algunas pistas en: *Elementos para la construcción de una cultura vocacional*: Todos uno 143 (Julio-septiembre 2000) 65-84; *Hacia una cultura vocacional*: Sal Terrae 88,9 (octubre 2000) 683-693.

Juan Pablo II, de un “salto cualitativo” en la pastoral vocacional. Nos encontramos, pues, de nuevo ante la urgencia de cambios cualitativos, culturales, drásticos.²¹

3. Balance provisional y diagnóstico

Vamos a recoger el sabor final después de este recorrido sesgado, recopilando algunas de las palabras clave que hemos ido subrayando. Se nos ha hablado de cambio radical, dramático, cuando en nuestras congregaciones estos aires de conversión rechinan sobre huesos ya muy endurecidos y batallas muy penosas. Se nos ha presentado la esperanza media de vida de nuestras congregaciones, con la firmeza implacable de las estadísticas. Pocas de ellas tendrían, según esos cálculos, un futuro prometedor. Dos de nuestros mejores analistas nos han retratado bien como unas cenizas, en las que aún quedaría alguna brasa en el resollo; o bien como una doncella esperanzada en búsqueda de su identidad, acosada por un oso trepidante y despedazador, que genera víctimas. Finalmente, nosotros mismos nos encontramos entre sanamente preocupados y obsesivamente in tranquilos por el futuro y las vocaciones. Así, pues, el balance que nosotros mismos hacemos de nuestra situación, y el que hacen nuestros pastores, no parece muy prometedor.

¿De dónde viene todo este malestar? ¿Acaso es tan grande y está tan justificado? En mi opinión, y es lo que trataré de demostrar en lo que sigue, la raíz de fondo de todo este malestar no radica, primeramente, en que los consagrados de la segunda mitad del siglo XX y los albores del siglo XXI seamos especialmente necios o cicateros, cobardes o desobedientes; o en que nuestra generosidad sea ridícula y nos hayamos instalando en el consumismo y la autosatisfacción; o en que el vigor de

nuestra oración y vida espiritual haya decaído lamentablemente;²² o en que nuestros pastores hayan decidido dejar a su suerte, a la deriva, a la vida consagrada. Pienso que detrás de toda fenomenología el dato principal, no único, que da mejor cuenta de ella es la actual *crisis en la comprensión teológica de lo que la vida consagrada es* y de la *antropología teológica que la sustenta*. Carecemos, tras el Concilio, de una comprensión eclesial compartida del sentido y la esencia de la vida consagrada; una comprensión atractiva, actualizada, relevante para el mundo y la sociedad moderna. Con el Concilio y su recepción se dejó atrás, de hecho, la comprensión de lo que era vida consagrada. Hasta ahora, cuando menos entre el pueblo sencillo, en las comunidades parroquiales ordinarias, en los grupos de vida cristiana e, incluso, en muchas congregaciones religiosas no hemos llegado a una definición satisfactoria y compartida.

La pregunta de fondo que la vida consagrada y la Iglesia tienen planteada es: supuesto el caso hipotético, que especulativamente nos podemos plantear, de la desaparición total de la VC en la Iglesia: ¿se habría perdido algo **teológicamente**, no funcionalmente, significativo en la Iglesia?²³ ¿Qué sería? Evidentemente, está claro que ni el laicado ni el ministerio ordenado pueden desaparecer, pues pertenecen intrínsecamente al ser de la Iglesia, a su estructura esencial. ¿Qué aporta, pues, teológicamente, repito, la VC?

Desde esta situación se entiende, creo, que a pesar de la buenísima voluntad y de los caudales de santidad que se han vivido en la VC después del Concilio, se nos siga diciendo y nos digamos que son necesarios “cambios dramáticos y radicales”. Carecemos de una cierta brújula para dirigirlos. O que en lugar de vivir con gozo, paz y alegría nuestra vocación, inda-

22. La encuesta citada en la nota 17 manifiesta que los jóvenes más cercanos a los religiosos perciben en ellos grandes valores evangélicos en proporciones muy altas.

23. VC 105 apunta hacia la “*sobreabundancia de gratuidad y amor*” y a que la VC en la Iglesia “*expresa de manera elocuente su íntima [sc. de la Iglesia] esencia «espontánea»*”. Cursivas en el original.

21. La Unión de Superiores Generales ha retomado el tema en su reunión de mayo de 1999: *Vocaciones a la Vida Consagrada en el mundo moderno y posmoderno*, Roma, il Calamo, 1999.

guemos en los archivos de la historia las curvas de vida de las congregaciones. O que nos veamos como unas cenizas aún humeantes. O que nos resulte tan atractivo el oso del capitalismo, que condenamos muchas veces más de boquilla que otra cosa. O que no acertemos, por más comisiones y reuniones que organicemos, a articular una pastoral vocacional con resultados no digo espectaculares, sino mediocres. ¿Quién no se contentaría con eso?

Es lo que trataremos de ver en el siguiente capítulo. Me voy a apoyar, primero, en la sociología de la religión de Max Weber. Creo que una mirada desde fuera nos puede iluminar. Ahora bien, en estas líneas lo que nos interesa ante todo es dilucidar las raíces teológicas de la situación actual. Para ello recurriré, en segundo lugar, a una presentación esquemática de lo que supuso el Concilio Vaticano II para la teología de la VC. Finalmente, nos situaremos, de modo más teológico, en las líneas singulares de la situación actual.

CAPÍTULO 2

CRÍTICA DE LA RECEPCIÓN POSTCONCILIAR PREPONDERANTE SOBRE LA ESPECIFIDAD DE LA VIDA CONSAGRADA

Estoy convencido de que los temas candentes de la vida de la Iglesia pasan, hoy en día, por una discusión de la recepción del Concilio Vaticano II.¹ A treinta y cinco años vista del Concilio, este acontecimiento ha sido absolutamente decisivo para la vida de la Iglesia. La situación eclesial actual es fruto muy directo del Concilio y de la recepción del mismo. Ahora bien, cuando nos encontramos con algún tipo de malestar o con discrepancias, la discusión se centra, con mucha frecuencia, en si la renovación subsiguiente al Concilio fue acertada o no, si fue fiel al espíritu y a la letra del Concilio. Algunos opinan que, con los ímpetus renovadores, entraron tantas prisas, que no se atendieron suficientemente a algunos aspectos. Se habría tirado por la borda sin ton ni son lo obsoleto y lo perenne. Otros, por el contrario, estiman que los males de la Iglesia proceden de una aplicación timorata del espíritu conciliar, y que asistimos a una vuelta atrás sobre lo que supuso el enorme avance del Concilio. Incluso sería deseable un nuevo Concilio para se diera un salto adelante, definitivo, en la incorporación de los laicos, en la democratización de la Iglesia, en el ecumenismo, en el ejercicio de la colegialidad, etc.

Sea como fuere, el asunto es que, también en lo que respecta a la vida consagrada, el aspecto posiblemente más determinan-

1. Véase, más ampliamente: G. URÍBARRI, *Interlocutores de la teología de la segunda etapa postconciliar*: Estudios Eclesiásticos 73 (1998) 575-590.

te de nuestra situación radica en la recepción que la vida consagrada ha hecho del Concilio. Dentro de la recepción conciliar, lo que más me interesa, y aquello a lo que dirigiré mi atención, es precisamente la comprensión teológica de la vida consagrada, en su relación con las otras formas de vida dentro de la Iglesia. Para presentar esta cuestión, voy a ofrecer primero un cierto marco previo. Allí me referiré a los antecedentes del Concilio, así como a algunas contribuciones pertinentes de la sociología de la religión. Posteriormente, presentaré lo que ha sido la recepción mayoritaria del Concilio en los ambientes teológicos de la vida consagrada, para contrastarla, finalmente, con el capítulo quinto de la *Lumen gentium*. Más adelante, en el capítulo décimo, volveré con más detenimiento sobre el Concilio. Ahora mismo se trata solamente de tomarle el pulso al tono de la recepción preponderante del Concilio en los medios de la teología de la vida consagrada de mayor circulación e influencia.

1. Marco previo a la recepción conciliar

1.1. Antecedentes

Algunos piensan que los principales problemas de la Iglesia en la actualidad se remontan al Concilio: antes del Concilio las cosas estaban claras, los templos se llenaban, las vocaciones abundaban. Después del Concilio reinaría la confusión, los templos se van quedando lúgub्रamente vacíos y las congregaciones religiosas apenas si tienen vocaciones.² No comparto ese punto de vista. La Iglesia, con el Concilio, ha realizado un esfuerzo gigantesco y acertado. La Iglesia se había encastillado y decidido a vivir de espaldas a los cambios que se iban suce-

2. Según datos de 1994, en Estados Unidos carecían de candidatos el 54 por 100 de las comunidades femeninas, el 36 por 100 de las comunidades masculinas de hermanos y el 22 por 100 de las comunidades de clérigos religiosos. Cf. P. WITTBURG, *The Rise and Fall*, 1. Para Europa, véase la nota 18 del capítulo anterior.

riendo en el mundo y en la cultura. Evidentemente, no todo lo que ha venido después ha sido acertado por parte de la Iglesia. Sin embargo, no ha sido la Iglesia quien ha creado ni fomentado el ateísmo, la indiferencia religiosa o la relajación de las costumbres morales. La Iglesia se ha visto desbordada por la amplitud y la virulencia de una cultura en muchos aspectos ajena al evangelio y hostil al mismo.³ De ahí que esta nueva época exija imperiosamente una nueva evangelización de la cultura, como Pablo VI y Juan Pablo II han indicado.⁴

El Concilio, además, por más que no neguemos la acción del Espíritu Santo, no surge de la nada. Muchas de las cuestiones que se enfrentan en el Concilio se venían preparando desde atrás.⁵ Por ejemplo, el movimiento litúrgico y el deseo tan extendido de una liturgia en lengua vernácula; o el movimiento ecuménico; o la incorporación de muchos laicos al terreno del apostolado, entendida entonces como prolongación de la jerarquía con un brazo secular, para alcanzar a donde los obispos no llegaban, en el movimiento de la Acción Católica.⁶ Así, también en el campo de la vida consagrada se venían moviendo las cosas. Pondré dos ejemplos, suficientemente significativos.

a) La crisis de vocaciones

La crisis de vocaciones ha sacudido con una virulencia tremenda después del Concilio. Los años inmediatamente poste-

3. Puede verse el análisis de J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe*, Santander, Sal Terrae, 1995.

4. Véase: PABLO VI, *Evangeli nuntiandi*, 20; JUAN PABLO II, Alocución al Consejo Pontificio para la cultura, 18-I-1983; A la asamblea extraordinaria de cardenales, 5-XI-1979. Véase también GS, capítulo 2 de la segunda parte.

5. Sobre los antecedentes, la convocatoria y la preparación del Concilio, puede verse: G. ALBERIGO (dir.), *Historia del Concilio vaticano II. I El catolicismo hacia una nueva era. El anuncio y la preparación*, Salamanca, Sigueme, 1999.

6. Todavía rezuma restos de lo que era la concepción de la acción católica el artículo de K. RAHNER, "Sobre el apostolado seklär", en: *Escritos de Teología II*, Madrid, Taurus, 31967, 349-387.

riores al Concilio fueron testigos de una ola tremenda de defeciones. Se abandonaban los conventos y las casas de formación en desbandada, casi cohortes enteras en bloque. Posteriormente, a pesar de algunas mejoras en los números de candidatos, no se ha remontado la crisis. El número de novicios y novicias sigue muy bajo. Los equipos de gobierno discuten más bien qué cerrar, no qué obras y plataformas nuevas abrir. Se hacen equilibrios infinitos para poder mantener las instituciones y las presencias apostólicas. Ahora bien, el estudio de las estadísticas demuestra que el descenso de vocaciones se venía acusando antes del Concilio.⁷ Con el Concilio la situación, simplemente, explotó. En nuestros días ha alcanzado un dramatismo espeluznante. Desde la mitad de los años noventa, además, el declive se ha acusado todavía más, especialmente en la vida consagrada.

b) Necesidad de superar situaciones preconciliares

Por otra parte, y especialmente en Estados Unidos, se tuvo la iniciativa de iniciar en la formación, de una manera más orgánica y seria, a las religiosas.⁸ No cabe duda de que una mayor formación profesional y teológica debía, inevitablemente, desembocar en cambios drásticos. El sistema de vida era totalmente infantilizante, especialmente en el caso en el que los cambios han sido mayores: en las congregaciones femeninas. Había que pedir permiso para todo; la autonomía personal estaba extremadamente restringida, reducida casi a la nada. La regulación común y uniforme alcanzaba a todo. La dependencia de la superiora era absoluta, gozando ésta de un un poder

7. J. KERKHOFS, "The Shortage of Priests in Europe", indica, por ejemplo, que el descenso vocacional en Francia comenzó en 1938 (p. 23), con una recuperación en 1951. En Italia, el número de sacerdotes comenzó su declive nada menos que en 1861 (p. 4). Entre 1956-57, un siglo más tarde, el número de sacerdotes se había reducido a un tercio.

8. S.M. SCHNEIDERS, *New Wineskins. Re-imagining Religious Life Today*, New York – Mahwah, Paulist Press, 1986, 2; P. WITTBERG, *The Rise and Fall*, 210 s.

omnímodo. Se vivía en un espléndido aislamiento de la sociedad y de las condiciones de vida ordinarias de la gente.

No cabe duda de que bajo esta forma de vida preconciliar la vida consagrada logró grandes objetivos apostólicos, fomentó la santidad y la abnegación, y prestó enormes servicios a la Iglesia. Pero una mirada serena a lo que se describía como ordinario y exigible, en la más común de las distribuciones semanales, manifiesta una comprensión de la vida consagrada, de su relación con el mundo, de la negación de la persona, de la formalidad en el trato, etc., que no parece sostenible.⁹ Si hoy se nos puede haber ido la mano en los excesos de individualismo, en la falta de abnegación, en la pérdida de sentido corporativo y en la atenuación del sentido teológico de la vida consagrada y de la piedad que requiere y ha de expresar; antes del Concilio la mano se había ido en un corporativismo sofocante, en una mortificación entendida en cuanto fin en sí mismo y en una vida de piedad cerrada en sí misma.

Ni todo lo anterior al Concilio era inmejorable ni todo lo que ha venido después ha sido obra del demonio o de los enemigos de la Iglesia. En toda circunstancia es posible vivir la verdad y la belleza de la vocación a la vida consagrada. Cada día y época guardan sus trampas y posibilidades (cf. Mt 6,34).

1.2. *La visión de Max Weber*

Una mirada a la realidad de la VC desde la sociología de la religión nos puede ayudar a vernos con otros ojos.¹⁰ Quizá esto

9. Según testimonio oral de un eximio jesuita, el P. Abellán, ya se anuncianaban en los postulados que llegaron de las Provincias a la Congregación General XXX (1959), los cambios que después introdujo la CG XXXI (1965). En 1950, Pío XII llamó a los asistentes a la primera asamblea general de religiosos, organizada en Roma por la Sagrada Congregación para los Religiosos, a adaptar las restricciones demasiados estrictas de la clausura y a reducir todo tipo de costumbres arcaicas que supusieran un impedimento para el apostolado. Tomo la información de: P. WITTBERG, *The Rise and Fall*, 210.

10. Retomo algunos párrafos de: *La dimensión teológica de la vida religiosa*.

desenmascare algunos de nuestros prejuicios. Ya que la psicología está tan en boga en la vida espiritual, vamos a darle la palabra a la sociología durante unos momentos. La mejor actitud será la de la escucha humilde, para ver si hemos de revisar algo que tenemos firmemente internalizado. Nada es más difícil de cambiar que aquellos defectos de los que uno está orgulloso. Se trata, pues, de escuchar con intención de "sacar algún provecho". Más adelante habrá que ver si teológicamente hemos de recoger algo, y cómo, de lo que aquí se apunta.

En opinión de Max Weber,¹¹ no todos los miembros de una sociedad determinada o de una cultura tendrían las mismas habilidades religiosas. Así, habría individuos con mayor capacidad o sensibilidad religiosa, con mayor interés o con mayor atracción hacia el mundo de las creencias y de lo sagrado. Esto no sucedería solamente en el ámbito general de la sociedad o de la cultura, sino que se reproduciría en el seno de los miembros de una religión establecida. Así, la sociología de la religión descubriría la conveniencia de que dentro del seno de una religión más amplia se abra un campo para este tipo de personas con mayor motivación o capacidad religiosa. Weber denomina a este tipo de personas: "religiosos virtuosos", una formulación que ciertamente comporta sus problemas y no es del agrado de todos. (En adelante la usaré simplemente de modo instrumental, porque ayuda a clarificar. Sin embargo, he de subrayar que se trata de un término sociológico, que no puede prejuzgar la virtud real que se dé y pueda dar en cualquier otra forma de vivir una fe religiosa). Este punto de vista resulta sociológicamente avalado por la existencia de diversas formas de "virtuo-

sismo" dentro de religiones tan diferentes como, por ejemplo, el cristianismo, budismo, islam e hinduismo.

En el caso de que dentro de una determinada religión no se conciba teóricamente ni se dé prácticamente la posibilidad de este ideal más "virtuoso" de vida, lo que suele ocurrir, argumenta Wittberg,¹² es la emigración de aquellos creyentes que sientan en sí este deseo o atracción por una vida religiosa más intensa hacia otras religiones. En concreto, éste parece haber sido uno de los problemas estructurales de las diferentes formas del protestantismo, que ha llevado a algunas de ellas, particularmente a los anglicanos, a reconsiderar y modificar tomas de postura inicialmente más radicalmente opuestas a formas de vida consagrada.

Evidentemente, cada religión ha de trabajar teológicamente cómo es compatible la existencia en su seno de estas dos modalidades en la práctica de la religión, los creyentes "normales" y los "virtuosos", cuál es la especificidad y el sentido de los "virtuosos", etc.

Uno de los factores clave para la floración de personas que se apunten a la modalidad "virtuosa" de una determinada religión es la fuerza y el atractivo en la definición del "ideal virtuoso". Weber designa la concepción de este ideal "ideología virtuosa". Tal concepción incluye, evidentemente, no sólo una justificación teórica, sino también las prácticas, las motivaciones para seguir ese modo de vida, los estilos de vida, el modo de oración, de ascesis, apostolado, vivienda, etc. Para que una definición del "religioso virtuoso" tenga éxito, en un momento histórico dado, es necesario que dicha definición sea entendida, aceptada y apoyada por el grupo religioso mayoritario, en particular por quienes detienen la autoridad, y que responda a las angustias más profundas en la cultura en la que se mueve.¹³

11. From Max Weber: *Essays in Sociology*, Translated and edited by H.H. GARTH and C.W. MILLS, New York, Oxford University Press, 1958, 287. Citado por P. WITTBERG, *The Rise and Fall*, 13. En lo que sigue me inspiro mucho para este apartado en los análisis de Wittberg. La autora ha resumido los resultados fundamentales de este estudio e instrumentado propuestas prácticas en: *Pathways to Re-Creating Religious Communities*, New York - Mahwah, Paulist Press, 1996.

12. Cf. *Rise and Fall*, 14-15.

13. Cf. para lo último *Ibid.*, 106, 186, 194, 268.

La respuesta puede ser por congruencia o por disonancia. En todo caso, se ha de configurar como una respuesta espiritual que resuene con las deficiencias y tensiones de dicha cultura.

Así, pues, desde la sociología de la religión, emparentada con la sociología del conocimiento, desde las ciencias sociales, que gozan entre nosotros de tanto predicamento, se pondría de relieve la necesidad de la existencia de un género de vida particular, específica y propiamente **religioso**. Antiguamente se hablaba de los estados de vida posibles para el cristiano. Uno de ellos era el, así llamado entonces, de perfección. Hoy en día nos empeñamos con mucha frecuencia, desde una supuesta fidelidad al Concilio, en insistir en la igualdad objetiva de todas las formas de vida cristiana con respecto a la santidad.¹⁴ La pregunta que nos dirigen estas observaciones sociológicas de Weber es: ¿es eso posible, desde un punto de vista sociológico? Evidentemente nuestra respuesta habrá de ser teológica y habrá de ser coherente con las afirmaciones nucleares del Concilio, tanto sobre la vocación universal a la santidad de todos los bautizados (LG, cap. V) como sobre la vida religiosa (LG, cap. VI).

Pasemos, pues, a considerar los derroteros por los que ha ido la recepción preponderante de estos capítulos de la *Lumen gentium*.

14. Como nota erudita, y sin pretender una igualdad radical entre ambas situaciones, me llamó la atención la siguiente afirmación: "Es éste [Joviniano] un personaje paradójico. Siendo monje, su teología, sin embargo, es todo lo opuesto al ascetismo. Todo bautizado, según él, era, por el mismo hecho, inexpugnable al demonio; y el bautismo, fruto de la redención, hacía iguales a todos los cristianos a la hora de la recompensa eterna. Las diferencias de los estados de vida cristiana, matrimonio, virginidad o viudez, eran diferencias secundarias. Joviniano suscita un movimiento religioso en torno a él, que supondrá un importante des prestigio del monacato" (J.B. VALERO, "Introducción", en: SAN JERÓNIMO, *Epistolario I*, Madrid, BAC, 1993, 35). La igualación de todas las formas de vida cristiana llevó pareja un des prestigio del monacato. La actual crisis de vocaciones se explica, en parte, por esta especie de des prestigio de la excelencia de la vida consagrada.

2. El meollo de la situación postconciliar preponderante

1. Una de los mayores novedades del Concilio Vaticano II, si bien su gestación venía de atrás, radica en el valor que el Concilio otorga al laico en la Iglesia.¹⁵ Esto queda plasmado en el decreto conciliar sobre el apostolado seglar, *Apostolicam actuositatem*, y, sobre todo, en el orden de los capítulos de la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*. Esta constitución es el documento donde la Iglesia expone de manera solemne y autorizada su autocomprensión. Después de presentar el misterio de la Iglesia, en su primer capítulo, trata, en el segundo, del pueblo de Dios: es decir, de todos los cristianos. Sólo posteriormente aborda el papel de la jerarquía, en el capítulo tercero. Además, dedica un capítulo completo, el cuarto, explícitamente a los laicos, a pesar de que ellos son el centro del capítulo segundo. Veníamos de un proceso de clericalización de siglos, a lo largo del cual los laicos se habían convertido en miembros pasivos y sujetos de segunda clase en la Iglesia. Pues bien, con el Concilio recuperan la mayoría de edad que les corresponde por el bautismo.

El cambio de la definición teológica de los laicos y de la autocomprensión que ellos tienen de sí mismos lleva pareja una doble consecuencia. Primero, si varía el autoconcepto también se modifica su posición dentro de la Iglesia. Por ejemplo, tareas que antes les estaban vedadas, algunas de hecho y otras de derecho, ahora se les abren. El mismo texto conciliar impulsa la colaboración de los laicos con el ministerio de los obispos, asumiendo tareas apostólicas, que el Concilio no precisa: "A los cuales se añaden aquellos laicos elegidos por Dios que son llamados por el Obispo para que se entreguen por com-

15. Puede verse la presentación esquemática de Y. CONGAR, "Laïc et laïcat", en: *Dictionnaire de Spiritualité* IX (1976) col. 79-108. Cf. también, entre muchos, J.A. ESTRADA, *La identidad de los laicos. Ensayo de eclesiología*, Madrid, Paulinas, 1991.

pleteo a las tareas apostólicas, y trabajan en el campo del Señor con fruto abundante" (LG 41). Siguiendo esta apertura, y como botón de muestra, no solamente se crean los ministerios laicales,¹⁶ los ministros extraordinarios de la eucaristía,¹⁷ sino que los laicos pueden ser profesores de teología o jueces eclesiásticos.¹⁸ Además, en algunos países han asumido funciones pastorales de alto rango, incluso estando de hecho al frente de comunidades parroquiales y presidiendo celebraciones litúrgicas.¹⁹

Segundo, y más relevante para nuestro tema, la modificación de la identidad de los laicos dentro del seno de la comunidad eclesial implica, necesariamente, también una redefinición de la identidad del resto de los miembros de la comunidad eclesial.²⁰ Es necesario que se dé una nueva negociación de la identidad por cada de una de las partes que integran la comunidad. Es decir, si venimos de un modelo eclesial dual y clericalizado, romper con la clericalización eclesial comporta una doble tarea: la recuperación de la identidad y el valor del laicado, que no podrá llevarse a cabo sin la acomodación del ministerio ordenado, y de los otros ministerios y funciones eclesiales, a esta nueva situación.

2. La necesidad de que cada estamento eclesial renegocie y redefina su identidad, dentro de la eclesiología de comunión del Vaticano II, afecta de lleno a la VC. El mismo Concilio ya lo

entrevió. Antes del Concilio se manejaba el esquema del "estado de perfección": la VC era un modo de vida más perfecto, más santo y ejemplar que la vida seglar. Sin embargo, el Concilio insiste en que la llamada a la santidad es común a todos los cristianos y arranca del bautismo (LG, cap. V).²¹ De ahí que, por la fidelidad al mismo Concilio, fuera necesario renovar en profundidad la teología y la práctica de la VC. El mismo decreto conciliar sobre la vida religiosa pedía la renovación. Visto sociológicamente, el Concilio desautorizó muchos de los componentes más arraigados de la ideología del "virtuoso" que de hecho estaba funcionando en la comunidad cristiana.²² Esta crisis en la comprensión aposentada de la vida consagrada y la necesidad de redefinición vino, además, acompañada de otros factores.

El espíritu del Concilio suena a muchos como francamente antielitista. Ciertamente el Concilio insiste más en lo que todos los cristianos tenemos en común, que en aquello que nos separa. En términos teológicos, pone de relieve la importancia primordial del bautismo, el sacramento por el que se ingresa en la comunidad cristiana y en el que todos los cristianos coincidimos. La constitución sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, habla antes del pueblo de Dios en general (cap. II), que de tipos particulares de cristianos dentro del pueblo de Dios, como son la jerarquía (cap. III), los laicos (cap. IV) o la vida consagrada (cap. VI). De ahí que muchos opinen que una teología de la VC que, de alguna manera, huela a una restauración de la teología del estado de perfección, de cristianos de primera y segunda

16. PABLO VI, *Ministeria quaedam* (15 agosto 1972).

17. SAGRADA CONGREGACION PARA LOS SACRAMENTOS, *Immenseae caritatis* (29 noviembre 1973).

18. Cf. J.A. ESTRADA, *Identidad*, 295, 298 que remite a los cánones 1421, § 2; 229, § 3; 812 del Código de Derecho Canónico.

19. La *Instrucción sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes*, firmado por seis congregaciones romanas y dos consejos pontificios, tiene un tono restrictivo. Sobre esta difícil cuestión, puede verse la postura valiente de B. SESBOÜÉ, *¡No tengáis miedo! Los ministerios en la Iglesia de hoy*, Santander, Sal Terrae, 1998.

20. J.A. ESTRADA, *Identidad*, 11.

21. Para vislumbrar el alcance de la nueva situación creada por el Concilio baste con la siguiente afirmación: "el ideal de la vida religiosa como un 'estado de perfección' ha estado implícito en toda versión de su marco ideológico desde los tiempos de Orígenes [siglo III]" (P. WITTBERG, *Rise and Fall*, 111).

22. Desde otra perspectiva, J.A. ESTRADA, *La espiritualidad de los laicos en una eclesiología de comunión*, Madrid, San Pablo, 21997 (1992), 42, indica que hoy existe mayor claridad sobre la identidad del seglar que sobre la VC y el sacerdocio.

clase, contiene de modo insalvable un inevitable e innegable tufillo anticonciliar. Por ello, la gran mayoría de la teología de la vida consagrada posterior al Concilio se empeña en combinar dos cuestiones: (a) una presentación de la especificidad de la VC, para que ésta tenga personalidad propia, (b) señalando una especificidad que no suponga de ninguna manera superioridad. La pregunta que nos haremos es si resulta esto posible y, sobre todo, si es ésa la mejor lectura de los documentos conciliares. Hemos dicho que la VC representa sociológicamente en la Iglesia una de sus formas ejemplares de “virtuosismo”. El “virtuosismo”, querámoslo o no, suena a elitismo.

Una vez planteado el asunto, me permito intercalar dos breves apostillas antes de seguir. En primer lugar, lo que el Concilio pretendía era evitar a toda costa la impresión de que la santidad o la perfección fueran prerrogativa exclusiva de un estado, los religiosos, de la que los demás cristianos, particularmente los laicos, quedarían en ese caso excluidos por definición.²³ De ahí no se sigue, y no era la intención del Concilio, ni minusvalorar el sentido teológico de la vida consagrada ni modificar la comprensión y el aprecio de la vida consagrada en la Iglesia ni considerar que objetivamente no es un camino mejor para la santidad.²⁴ El mismo Concilio, como veremos, la describe sin pudor con calificativos muy altos, con comparativos y superlativos.

En segundo lugar, un uniformismo total parece, paradójicamente, contradecir la imagen cristiana de Dios, de un Dios que es amor. El amor es exageración apasionada y no cálculo matemático de igualdades o paridades. Continuamente repetimos e insistimos en que Dios se identifica especialmente con los pobres, los pequeños, los oprimidos y los que sufren. ¿No impli-

23. Véase Mgr. PHILIPS, *L'Église et son mystère au deuxième Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium*, 2 vols, París, Desclée, 1967-68, esp. I, 40-45 y II, 63-64.

24. Resulta muy ilustrativo el comentario de uno de los teólogos más implicados en el Concilio: K. RAHNER, “Sobre los consejos evangélicos”, en: ID., *Escritos de Teología VII*, Madrid, Taurus, 1969, 435-468.

ca esto preferencias, elitismo, parcialidad? De igual manera, Yahveh eligió al pueblo de Israel para hacer con él la alianza, y no la hizo con los asirios o los hititas o los helenos ni, mucho menos, con todos a la vez y por igual. ¿No supone esta elección una forma de elitismo? La historia de la salvación se realiza a través de la categoría de elección: de un pueblo, de unos mensajeros, de unos profetas, de un resto, de un mesías, de un grupo de apóstoles. Y, paradójicamente, decimos que a través de esta elección se manifiesta el amor de Dios a todos. Puesto que el don recibido es para la bendición de todos, como se percibe con claridad en la figura de Abrahán: él será padre de un pueblo numeroso y en él serán benditas todas las naciones de la tierra (cf. Gn 12,3; 18,18; 22,18).²⁵ O, por presentar otra figura, lo mismo ocurre con la Virgen María. Dios se fija en ella de modo especial, particular y diferente, rompiendo absolutamente con la lógica de un igualitarismo total. Y a través de ella el Hijo de Dios nace en la carne. La predilección, fuera de todo igualitarismo, de Dios por María se convierte en la causa de nuestra alegría y nuestra bendición. Sin incidir más sobre el asunto, resultaría contradictorio que la historia de la salvación estuviera conducida por la ley de elección²⁶ y que luego no tuviera ningún tipo de reflejo en la configuración de la Iglesia y sus formas de vida.

3. Una cata en la teología postconciliar de la vida consagrada: S. Schneiders

Una de las constantes que más se repiten en la bibliografía sobre la VC hoy en día radica en querer prescindir de todo eli-

25. Sobre la dinámica de bendición y alteridad es muy recomendable: R.K. SOULEN, *The God of Israel and Christian Theology*, Fortress Press, Minneapolis, 1996.

26. Pueden verse las interesantes reflexiones de E. Peterson al respecto, que ve aquí una salvaguarda de la transcendencia y la libertad de Dios: *Der Brief an die Römer* (ausgewählte Schriften 6; hg. von B. NICHTWEISS unter Mitarbeit von F. HAHN), Würzburg, Echter, 1997, 278-282.

tismo en la definición de la VC.²⁷ Por poner un ejemplo actual y representativo de la mejor teología posconciliar sobre vida religiosa, uno de los libros más inteligentes y destacados de teología de la vida religiosa de los años ochenta es el de Sandra M. Schneiders, IHM.²⁸ He elegido este libro porque varias personas bien informadas lo consideran como el mejor libro de teología de la vida religiosa en inglés después del Concilio. Por otra parte, resulta difícil leer algún libro interesante sobre VC, dentro del panorama anglosajón, sin que se cite con aprobación a Schneiders. Precisamente Estados Unidos, seguido de Italia y el espacio lingüístico iberoamericano, España y América Latina, es el ámbito de la VC occidental donde se está dando una reflexión más interesante y con mayor pasión sobre la vida religiosa y su sentido. Particularmente, son frecuentemente las mujeres, las religiosas, quienes producen algunos de los estudios más agudos. De ahí que este libro, al reunir todas estas cualidades, escrito por una mujer, religiosa, de Estados Unidos, sea muy adecuado para nuestro objetivo: hacer una cata significativa, para detectar los aires y el espíritu que alienta la teología preponderante en el postconcilio sobre la vida consagrada. Nos interesa más el síntoma que la discusión directa con su autora.

Sé que dará la impresión de que discrepo radicalmente de la interpretación que la autora hace de la VC. He de decir que en el punto que presento ahora no comulgo con Schneiders. Sin embargo, me parece que muchas páginas están llenas de buen sentido. La autora se mueve con facilidad en la historia de la teología, posee un buen olfato teológico, su capacidad de formulación resulta envidiable y no le falta coraje para afirmar sus posiciones ni argumentos para hacerlo de modo razonado. Así, pues, se trata de un libro altamente recomendable en todos

27. Una de las excepciones más llamativas que he encontrado es: S.M. ALONSO, *La vida consagrada. Síntesis teológica*, Madrid, Publicaciones Claretianas, 111998 (1973).

28. *New Wineskins* (citada en la nota 8). Que yo sepa no hay traducción castellana.

los respectos. Solamente merece la pena discutir con autores que realizan una verdadera aportación al asunto en cuestión.

Schneiders insiste en que con el Concilio, particularmente con la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, se ha puesto punto final a la consideración de cualquier forma de elitismo intraeclesial (p. 89). No habría base alguna para entender que la VC sea de algún modo superior a otras formas de vida cristiana, aunque algunos documentos posteriores del magisterio se hayan apartado de esta línea (p. 23 s.). Aquí el magisterio estaría traicionando el espíritu del Concilio.²⁹ No se podría regresar a nada que suene a recoger los aires del Concilio de Trento, que el Vaticano II habría dado por definitivamente obsoletos (p. 66). Trento (DH 1810) había afirmado, en contra de los protestantes, la mayor santidad objetiva de la vida consagrada sobre el matrimonio.³⁰ La especificidad de la VC no se podría obtener, pues, por comparación. Aquí empalma Schneiders con la idea original de los primeros monjes: su deseo era simplemente vivir el evangelio, sin más.

Ahora bien, a la hora de tratar de proporcionar una definición de la vida consagrada según estos parámetros, Schneiders carac-

29. La nota 5, de la p. 97 es muy explícita. Y eso que Schneiders escribe antes de la publicación de *Vita consecrata*, con frases como: "Los consejos evangélicos, con los que Cristo invita a algunos a compartir su experiencia de virgen, pobre y obediente, exigen y manifiestan, en quien los acoge, *el deseo explícito de una total conformación con Él*. Viviendo «en obediencia, sin nada propio y en castidad», los consagrados confiesan que Jesús es el Modelo en el que cada virtud alcanza la perfección. En efecto, su forma de vida casta, pobre y obediente, aparece como el modo más radical de vivir el evangelio en esta tierra, un modo –se puede decir– *divino*, porque es abrazado por Él, Hombre-Dios, como expresión de su relación de Hijo Unigénito con el Padre y con el Espíritu Santo. Este es el motivo por el que en la tradición cristiana se ha hablado siempre de la *excelencia objetiva de la vida consagrada*" (VC 18, comillas y cursivas en el original).

30. El texto de Trento dice: "Si alguno dijere que el estado conyugal debe anteponerse al estado de virginidad o de celibato, y que no es mejor (*melius*) y más perfecto (*beatius*) permanecer en virginidad o celibato que unirse en matrimonio [cf. Mt 19,11 s.; 1 Cor 7,25 s. 38, 40]: sea anatema" (DH 1810).

teriza a los religiosos con vocablos como: exclusividad (p. 39) o absorción total (pp. 34, 44), de tal manera que lo más propio de los religiosos sería el celibato voluntario (pp. 61-66; 114 s.).³¹ Uno se puede preguntar, ¿no estamos ante una definición del “religioso virtuoso”, por más que se trate de enmascararla? ¿No indica la exclusividad algún tipo de intensidad mayor que su contrario? ¿No expresa la absorción de toda la persona una radicalidad que no admite compatibilidad y se sitúa por tanto en un nivel de excelencia superior a otros que no alcanzan la absorción total? Cuando se habla de la especificidad de la vida consagrada, difícilmente se pueden evitar este tipo de vocablos y sus sinónimos y derivados como: “único”, “total”, “sólo”, “exclusivo”.

Sobre todas estas cuestiones volveremos con detenimiento. Conviene, sin embargo, exponer algunas precisiones. En ningún caso está demostrado que se haya dado una vuelta atrás sobre el Concilio de Trento en este punto o que se haya declarado obsoleta su valoración de la virginidad. Una mera ausencia de esta cita en los documentos del Concilio Vaticano II no implica de por sí la anulación de la doctrina anterior. Lo sería, en todo caso, si formalmente se expresara así o se defendiera claramente lo contrario, algo del todo punto difícil si se tiene en cuenta cómo suelen transcurrir las cosas en la historia de la teología y, todavía más, el respeto que los grandes concilios guardan por sus predecesores. Pero el Concilio Vaticano II va a seguir, en la línea de fondo, la misma doctrina de Trento, pues se trata de una doctrina general de la Iglesia, que Trento simplemente reafirmó en un momento delicado en el que este punto concreto, antes pacíficamente poseído, se veía duramente atacado. Posiblemente aquí hay un campo que requiere mayor estudio, que sería muy oportuno.

Sin embargo, no se puede indicar que “en la mente de los padres conciliares estaba definir una mayor perfección de la Vida Religiosa o consagrada” y, seguidamente, abogando una

31. Con esta opción se sitúa en continuidad con LG 42 y en la misma línea de VC 14.

comprensión insuficiente del sacramento del matrimonio, sentenciar que “el Concilio [de Trento] no definió que la Vida Religiosa sea en sí misma más perfecta, mejor y más bienaventurada que el estado conyugal, sino que condenó la afirmación de Lutero reafirmando que la vida virginal no debe ser pospuesta a la vida matrimonial y ello lo ratifica con unos textos bíblicos.”³² Para la correcta interpretación de los textos conciliares uno de los aspectos determinantes es, precisamente, “la mente” de los padres conciliares. Si en su mente estaba definir la mayor perfección, apoyada por la letra del texto, no veo cómo la insuficiencia con respecto al elemento de signo del matrimonio pueda invalidar tal intención. Además, si “quedó pendiente la cuestión: ¿en qué nivel es la virginidad «melius et beatius» que el matrimonio?” (82), ¿no se está reconociendo que el Concilio lo afirmó así, a pesar de aportar una explicación o fundamentación insuficiente de esta proposición?

Más acertada me parece la interpretación de K. Rahner.³³ Este teólogo reconoce sin ambages la revolución que representa la LG al no limitar la perfección y la santidad a la vida religiosa, con lo que implica de necesidad de repensar la esencia y misión de la vida religiosa (439), ya que se venía presentando como **el** estado de perfección. Esto no obsta para reconocer la ventaja objetiva de los consejos en el camino de la santidad: “corresponde a los consejos evangélicos la doble calificación de «mejor» y «más feliz», con que siempre los ha caracterizado la Escritura y la tradición frente a otras realizaciones contrapuestas de la existencia” (461). Como se puede apreciar por su formulación y las comillas, Rahner está aludiendo implícitamente a Trento. Sin embargo, esta ventaja objetiva no implica obligatoriedad subjetiva para todos, sino solamente para quienes son llamados. Y, por supuesto, no implica que no se pueda llegar a la santidad por otros caminos, sin esta ventaja objetiva.

32. J.C.R. GARCÍA PAREDES, *Teología de la Vida Religiosa*, Madrid, BAC, 2000, 80 y 81 respectivamente.

33. “Sobre los consejos evangélicos”.

Ahora voy a contrastar esta línea preponderante de la recepción posconciliar, con el capítulo quinto de la *Lumen gentium*, donde se presenta la llamada universal a la santidad.

4. La llamada universal a la santidad: LG, cap. V.

El capítulo quinto de la *Lumen gentium* trata sobre la “Universal vocación a la santidad en la Iglesia”.³⁴ Aquí nos encontraríamos, por tanto, con el núcleo duro, por así decirlo, del antielitismo propio del Concilio. Si la llamada a la santidad es universal, esto implica que es para todos los cristianos en virtud de su bautismo. Por lo tanto, la santidad y la perfección están al alcance de todos los cristianos, sin distinción. De ahí, pues, que hablar de un tipo de cristianos, los consagrados, llamados a la perfección, viviendo en el “estado de perfección”, representado por los consejos evangélicos, mientras que el resto no estaría llamado a la perfección y la santidad, sino que su vocación se reduciría al “valle” de los preceptos, suene en contra del espíritu de todo este importante capítulo de la *Lumen gentium*. Esto es tan incontestable como incompleto a la hora de reflejar la concepción del Concilio.

Ciertamente, como ya he dicho, la opción del Concilio fue explicitar con toda claridad que la llamada a la santidad es para todos. Sin embargo, cae fuera de sus propósitos una presentación nivelada de las formas de vida en la Iglesia. Es decir, en el Concilio se rompe con la suposición de que la santidad fuera una vocación de unos pocos, los religiosos, para ampliarla a todos. De ahí no se sigue sin más la conclusión que se ha venido sacando: que todas las formas de vida y de santidad sean iguales.³⁵ Lo que el Concilio afirma es que se puede llegar a la santidad a través de todas las formas de vida cristiana. Eso no disminuye ni disimula las diferencias entre las mismas;

tampoco en el horizonte de su mayor pertinencia para el fin que se pretende.

En el segundo esquema por el que pasó la redacción de la *Lumen gentium*,³⁶ los actuales capítulos quinto (llamada universal a la santidad) y sexto (sobre la vida religiosa) formaban una unidad. El Concilio quiso hablar expresamente de la vida religiosa, para reconocer su valor y expresar su importancia precisamente en la vida de la Iglesia. Para presentar la vida religiosa se quiso proporcionar antes un marco adecuado: la llamada general a la santidad en la Iglesia, que la vida según los consejos evangélicos representa de un modo singular. Esto supone que el actual capítulo quinto se ha de entender en conexión con el sexto. Hubo peticiones para que la temática sobre la santidad en general se incorporara al capítulo segundo, que versa sobre el Pueblo de Dios en general. Pero lo avanzado del estado de los trabajos no lo permitió. En todo caso, el esquema de capítulos de la LG que ha quedado se comprende bien agrupando de dos en dos los capítulos.³⁷ Primero se trata del misterio de la Iglesia (cap. I) y del Pueblo de Dios (cap. II) en general. Es decir, se hace una presentación de la realidad de la Iglesia desde su origen trinitario, que se conecta con su realidad histórica concreta. A continuación, se presentan los elementos derivados de la estructura jerárquica del Pueblo de Dios: la jerarquía (cap. III) y el laicado (cap. IV). La llamada a la santidad es un elemento que transcurre por cauces distintos a los de la estructura jerárquica de la Iglesia. Se presenta su conexión con el bautismo y la vida cristiana en general, con indicaciones sobre las posibilidades de la santidad en las diferentes formas de vida (cap. V), para a continuación presentar un modo de vida donde se realiza de modo exelso y singular: la vida religiosa (cap. VI). Finalmente, se presenta la índole escatológica del Pueblo de Dios (cap. VII) y su culminación ejemplar en la figura de la Virgen María (cap. VIII).

34. Sobre este asunto, puede verse: S. ARZUBIALDE, *La vocación universal a la santidad*: Miscelánea Comillas 58 (2000) 27-84.

35. PHILIPS, *op. cit.*, I, 64.

36. Véase PHILIPS, I, 40-45.

37. *Ibid.*, I, 57.

Tras esta introducción, voy a pasar revista, sumariamente, a este capítulo,³⁸ fijándome particularmente en el número 42, donde se va a describir la santidad de la vida consagrada. Si la vocación a la santidad es universal, también la vida consagrada participa de esa vocación y se dará en ella una forma específica y propia de santidad. Lo que nos interesa ver con cierto detalle es cómo la entiende el Concilio en este capítulo de la LG y cómo la conceptúa: con qué vocabulario. Pero antes, recojamos las principales afirmaciones del capítulo sobre la universalidad de la vocación a la santidad.

4.1. Universalidad de la llamada a la santidad: LG 39-41

Después de haber mencionado la santidad de Cristo y de la Iglesia, el número 39 afirma:

“Por ello, en la Iglesia, *todos*, lo mismo quienes pertenecen a la Jerarquía que los apacentados por ella, están llamados a la santidad... [esta santidad] Se expresa multiformemente en *cada uno* de los que, con edificación de los demás, se acercan a la perfección de la caridad en su propio género de vida; de manera *singular* (*proprio quodam modo*) aparece en la práctica de los comúnmente llamados consejos evangélicos” (LG 39; las cursivas de la traducción son mías).³⁹

En este primer texto ya aparece todo el tenor de este capítulo. No cabe duda de que se habla de una llamada a la santidad para *todos*. Ahora bien, la manera de realizarse no es por una suerte de uniformización total de la vida de todos los cris-

38. Para un comentario más amplio, cf. PHILIPS, *op. cit.*, II, 63-116; K. WULF, en: *Das zweite vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare* (LThK), Freiburg – Basel – Wien, Herder, 1966, 288-302.

39. Dada la importancia de la interpretación de estos textos del Concilio y el carácter polémico de la misma, proporciono entre paréntesis los términos latinos originales más decisivos. Así el lector podrá juzgar tanto el acierto de la traducción de la BAC, como la interpretación teológica que se apoyará de las afirmaciones conciliares.

tianos. La perfección y la santidad cristiana se manifiesta en el amor; no en la nivelación uniformante. *Cada uno* vivirá la perfección de la santidad y de la caridad en el estilo y modo de vida que haya escogido, siguiendo la llamada de Dios. Por eso, no extraña que dentro de esta consideración general se haga una mención destacada de los consejos evangélicos y de su práctica: de la vida consagrada. En los consejos, lo que es común y propio de todos los cristianos aparece de una manera particular y específica, *singular*.

Se trata de una línea de fondo que recorre toda la eclesiología conciliar, a saber: la insistencia en la importancia de lo común y general no implica una especie de supresión de las diferencias. Eso común y general, que es lo más importante de la vida cristiana, lo que expresa el bautismo como configuración con Cristo, compartir su filiación divina, su muerte y su resurrección, se expresa y vertebría en una diversidad de ministerios y carismas. Y ahí, cada uno de estos ministerios y carismas posee una especificidad propia y singular, para el bien de la Iglesia y el cumplimiento de su misión. De tal manera que en los carismas particulares se hacen especialmente significativos aspectos singulares del misterio de Cristo, que ellos corporalizan, que en ellos resplandecen especialmente. Este es, por ejemplo, el caso del matrimonio. En el sacramento del matrimonio los esposos representan sacramentalmente un aspecto central de la fe de la Iglesia: el amor con que Cristo, el esposo, ama y se entrega a la Iglesia, su esposa. En las otras formas de vida cristiana, ministerio ordenado o vida consagrada, este elemento nuclear de la fe cristiana no aparece con este resplandor ni alcanza la altísima categoría de signo sacramental. Los esposos cristianos viven, pues, con una especificidad propia, sacramental, un componente básico de la fe cristiana, que no aparece con la misma fuerza en otras formas de vida cristiana. Esa es su misión y su orgullo.

Este mismo número 39 la LG va a señalar unas primeras pistas sobre la singularidad propia de los consejos:

"Esta práctica de los consejos que, por impulso del Espíritu Santo, muchos cristianos han abrazado, tanto en privado como en una condición o estado aceptado por la Iglesia, proporciona al mundo y debe proporcionarle un *espléndido (praclarum)* testimonio y ejemplo de esta santidad" (LG 39; las cursivas son mías).

Es decir, a pesar de la llamada universal a la santidad, que se acaba de subrayar, se va a presentar la práctica de los consejos, ya sea de un modo más privado que puede quedar en el ámbito de la devoción personal o, explícitamente, en su forma pública y aceptada en la Iglesia, es decir: la vida consagrada. Se percibe cómo el Concilio no quiere encerrar del todo la práctica de los consejos en el recinto de la vida consagrada públicamente reconocida, para que toda la multiplicidad de formas de vivirlos, con votos y promesas de todo tipo, quede recogida. Esta tendencia, que abre el espíritu de los consejos más allá de la vida religiosa públicamente conocida como tal, no deja de poner de relieve la consonancia de los consejos con la santidad típicamente cristiana. Así, lejos de minusvalorarlos, subraya todavía más su idoneidad.

La práctica de los consejos sobresale con un testimonio y ejemplo de esta santidad que se califica como "espléndido". Parecería contradictorio proclamar como "ejemplo" algo que no sea de algún modo sobresaliente en su realización. Y esto es importante, porque empalma con una de las líneas de fondo que veremos de la teología conciliar sobre la vida religiosa. El Concilio subrayará que la vida religiosa es un signo y, por lo tanto, posee un carácter ejemplar, de estímulo, para la vida de todos los cristianos.⁴⁰ ¿Cuáles son entonces los rasgos de esta santidad grabada en la práctica de los consejos, que lleva a que el Concilio la haya destacado?

Los números siguientes de este capítulo van a subrayar la llamada universal a la santidad, radicada en el bautismo. Así, se referirá a cómo esta vocación se realiza en todos los cristianos

40. Para más detalles, además de lo que se dirá, puede verse mi artículo: *La visibilidad de la vida consagrada* (introducción nota 6).

(LG 40) y de manera propia en cada forma de vida cristiana. El número 41 hace un recorrido por estas formas de vida, mencionando a los pastores (obispos); presbíteros; y toda la gama de los posibles colaboradores de los obispos: toda suerte de ministros de orden inferior (diáconos, los clérigos que se preparan para el ministerio, los laicos elegidos para el apostolado); los esposos cristianos; los viudos y célibes; los que realizan trabajos fatigosos; los oprimidos. Y concluye:

"Por tanto, *todos los fieles cristianos*, en las condiciones, ocupaciones o circunstancias de su vida, y a través de todo eso, se santificarán más cada día si lo aceptan todo con fe de la mano del Padre celestial y colaboran con la voluntad divina, haciendo manifiesta a todos, incluso en su dedicación a las tareas temporales, la caridad con la que Dios amó al mundo". (LG 41; las cursivas son mías).

Así, pues, como colofón: el Concilio insiste de nuevo en que la santidad es para todos. Ningún estado o condición de vida es ajeno a la misma. Depende, finalmente, de cómo se viva ahí la caridad, el amor.

4.2. *Santidad propia de los consejos evangélicos: LG 42*

El último número de este capítulo, el 42, está más propiamente dedicado a un asunto que había quedado pendiente: la presentación de la santidad singular propia de los consejos evangélicos. Veamos cómo lo presenta y articula el Concilio.

a) *El martirio*

Primero presenta una serie de medios para el crecimiento en la vida cristiana, que será siempre un crecimiento en la caridad, en el amor. Seguidamente, en el segundo párrafo añade:

"Dado que Jesús, el Hijo de Dios, manifestó su amor entregando su vida por nosotros, nadie tiene mayor amor que el que entrega su vida por Él y por sus hermanos (cf. 1 Jn 3,16; Jn 15,13). Pues bien: *algunos cristianos (aliqui christiani)*, ya desde los pri-

meros tiempos, fueron llamados, y seguirán siéndolo siempre, a dar este *supremo (maximum)* testimonio de amor ante todos, especialmente ante los perseguidores. Por tanto, el martirio, en el que el discípulo se asemeja al Maestro, que aceptó libremente la muerte por la salvación del mundo, y se conforma a Él en la esfusión de su sangre, es estimado por la Iglesia como un don *eximio (eximium)* y la *suprema (suprema)* prueba del amor. Y, si es don concedido a *pocos (paucis)*, sin embargo, todos deben estar prestos a confesar a Cristo delante de los hombres, y a seguirle, por el camino de la cruz, en medio de las persecuciones que nunca faltan a la Iglesia". (LG 42; cursivas de la traducción mías).

Hablando de la santidad, se nos refiere a lo que es su núcleo esencial: el amor. Y el amor, tal y como la misma vida del Señor Jesúis refleja, se manifiesta en la entrega de la vida hasta la muerte. Esa es, pues, la cumbre de la vida cristiana, porque condensa y reproduce el amor del misterio pascual. Hasta ahora no hemos abandonado el plano general.

Sin embargo, se menciona a "algunos cristianos". Esto, necesariamente, significa que ahora el Concilio va a destacar a algunos por encima del resto. Estos cristianos, los mártires, son los que en su testimonio de amor, que es el elemento esencial de la vida cristiana, alcanzan un grado "supremo". "Supremo" es una expresión precisamente superlativa: indica el máximo posible. Un máximo solamente concedido, como don, a algunos. Así, para el Concilio, el martirio, siguiendo la consideración del mismo que se hacía en la Iglesia antigua,⁴¹ es un don, que se concede a pocos, no a todos; pero que representa la cumbre de la vida cristiana, porque ahí se da una conformación con Cristo y una imitación ("el discípulo se asemeja al Maestro") eximia y suprema. Por lo tanto, el mismo Concilio, en el capítulo dedicado a la llamada universal a la santidad, está cayendo en aquello

⁴¹ Sobre este amplísimo tema, puede verse, como iniciación: A.G. HAMMAN, *El martirio en la antigüedad cristiana*, Bilbao, Desclée, 1998. Resulta muy bello el primer relato de martirio que nos ha llegado: *Carta de la Iglesia de Esmírna a la Iglesia de Filomelio (Martirio de Policarpo)*, recientemente editado por J.J. AYAN (FuP 1), Madrid, Ciudad Nueva, 1991, 248-275.

que a nosotros nos suena a elitismo: los mártires, unos pocos, destacan por encima del resto como testimonio eximio y supremo de amor, de vida cristiana, de conformación con Cristo.

b) Los consejos

El texto continúa así:

"La santidad de la Iglesia también se fomenta de una *manera especial (speciali modo)* con los múltiples consejos que el Señor propone en el Evangelio para que los observen sus discípulos" (LG 42; cursivas mías).

Aquí se habla de "múltiples consejos", ya que en los evangelios no solamente aparecen los tres clásicos: pobreza, virginidad y obediencia. Así se indica una gran apertura en la realización de la santidad a la que cada uno sea llamado. Pues precisamente la dinámica de los consejos lleva ínsita el sello de la invitación gratuita y del don.

Justo después se va a referir sin lugar de dudas a los tres consejos que vertebran la vida consagrada y a quienes los profesan en la Iglesia. No extraña que después del martirio se mencionen los consejos evangélicos. La vida consagrada se sitúa, históricamente, muy emparentada con el martirio.⁴² Para la Iglesia antigua tanto el martirio como la virginidad representaban la excelencia de la vida cristiana.⁴³ Y en lo que sigue, proporcionará alguna aclaración al respecto.

1. El Concilio comenzará a hablar de los consejos por la virginidad, otorgándole así una cierta primacía (cf. VC 14).

"Entre ellos *destaca (eminet)* el precioso don de la divina gracia, concedido a *algunos (quibusdam)* por el Padre (cf. Mt 19,11; 1 Cor 7,7), para que se consagren a *solo Dios (Deo soli)* con un corazón que en la virginidad o en el celibato se mantiene *más*

⁴² Para la estrecha conexión entre martirio y vida religiosa, cf. K. RAHNER, "Sobre los consejos evangélicos", 465-6.

⁴³ Cf., entre otros muchos, S.M. ALONSO, *op. cit.*, 287.

fácilmente (*facilius*) indiviso (cf. 1. Cor 7,32-34). Esta *perfecta* (*perfecta*) continencia por el reino de los cielos siempre ha sido tenida en la *más alta estima* (*in honore praecipuo*) por la Iglesia, como *señal* (*signum*) y estímulo de la caridad y como un manantial *extraordinario* (*peculiaris*) de espiritual fecundidad para el mundo" (LG 42; cursivas mías).

La virginidad pertenece como una constante a la vida consagrada.⁴⁴ La virginidad no es un don universal, sino restringido. Se concede a algunos. El matrimonio es una forma excelente de vida cristiana. Sin embargo, junto al matrimonio, la Iglesia reconoce un don especial: el de la virginidad por el reino de los cielos. Con este don "precioso" uno se consagra a "solo Dios". Así, pues, la virginidad está en la raíz más íntima de la consagración. El consagrado es aquel que se entrega a solo Dios. He aquí la exclusividad tan propia de la vida consagrada. El religioso aporta un testimonio tal de que Dios de tal manera es lo primero que pasa a ser lo único.

Si seguimos leyendo el texto, observamos que se emplea, en el latín, un comparativo: *facilius*, que se ha traducido empleando la palabra castellana "más": "más fácilmente". Es decir, si se emplea un comparativo se está cotejando entre elementos que guardan una cierta semejanza (se puede comparar) y una diferencia: la comparación se decanta por uno de ellos. En este caso, la virginidad aparece como superior.

También se califica esta forma de vida, la virginidad, como "tenida en la más alta estima". El original no emplea aquí un comparativo sino *praecipue*, del verbo *prae-cipio* (pre-tomar). Entre las significaciones del adjetivo formado por esta raíz encontramos la siguiente: "principal, señalado, que excede a los demás, que se eleva sobre los otros".⁴⁵ Las otras acepciones son también de este estilo, con lo cual nos encontramos claramen-

te con la afirmación de una especificidad preeminente de la virginidad. Finalmente, se trata de un signo de la caridad para toda la Iglesia y de una forma de vida con una fecundidad extraordinaria.

Recapitulando brevemente lo que se ha indicado sobre la virginidad, ésta aparece como un don precioso que se concede solamente a algunos, para que así más fácilmente se consagren a solo Dios. Y de este signo, muy apreciado en la Iglesia, brota una fecundidad particular. Desde el punto de vista de lo que más nos interesa, se ha de destacar que la virginidad, al emplear un comparativo, se ha considerado como una forma de vida más excelsa que su contrario. No cabe duda de la continuidad del tenor de estas afirmaciones con las que hemos visto del Concilio de Trento.

2. Despues de haberse explicado sobre la virginidad y el celibato, continúa con los otros dos consejos evangélicos típicos: la pobreza y la obediencia. Veamos el texto:

"La Iglesia medita la advertencia del Apóstol, quien, estimulando a los fieles en la caridad, les exhorta a que tengan en sí mismos los sentimientos que tuvo Cristo, el cual *se anonadó a sí mismo tomando la forma de esclavo... hecho obediente hasta la muerte* (Filp 2,7-8) y por nosotros se hizo pobre, siendo rico (2 Cor 8,9). Y como es necesario que los discípulos den siempre testimonio de esta caridad y humildad de Cristo *imitándola (imitationem)*, la madre Iglesia se goza de que en su seno se hallen muchos varones y mujeres que siguen *más de cerca* (*pressius*) el anonadamiento del Salvador y dan un testimonio *más evidente* (*clarius*) de él, al abrazar la pobreza en la libertad de los hijos de Dios y al renunciar a su propia voluntad. A saber: aquellos que, en materia de perfección, se someten a un hombre por Dios *más allá* (*ultra mensuram*) de lo mandado, a fin de hacerse *más plenamente conformes* (*sese plenius conformit*) a Cristo obediente" (LG 42; las cursivas que no son citas del nuevo testamento son mías).

Estos dos consejos evangélicos, la pobreza y la obediencia, tienen su razón de ser en la imitación más estrecha de Cristo.

44. Véase: S.M. SCHNEIDERS, *New Wineskins*, 114 s.

45. R. DE MIGUEL, *Nuevo diccionario latino-español etimológico*, Madrid 171924.

Si bien, la imitación de estos sentimientos de Cristo, la obediencia y la pobreza, son propios de todos los cristianos, en algunos de ellos revisten un carácter particular y propio. El texto afirma que la Iglesia se goza de que, en este caso, muchos varones y mujeres, “sigan más de cerca el anodadamiento del Salvador”. De nuevo, *pressius*, en el latín, es un comparativo. Hay una posibilidad de seguimiento más cercano; por lo tanto, frente a otras posibilidades y formas de seguimiento santo, pero no tan cercano.

Esta cercanía mayor se explica hacia el final del texto: al abrazar la pobreza, en la renuncia voluntaria a los bienes, y la obediencia, en la sujeción libre de su voluntad a otra persona, “se conforman más plenamente” con Cristo, que vivió en pobreza voluntaria y en obediencia libre. Es decir, en la forma de vida de los consejos de la pobreza y la obediencia resplandece la misma forma de vida de Cristo con una potencia superior a la que se da sin ellos. De ahí que el testimonio resultante sea calificado como “más evidente”. Se trata, de nuevo, de un don, de una gracia, o, en sentido más técnico, de un carisma, de una acción del Espíritu Santo en algunos fieles cristianos, que les impulsa a ir “más allá” de lo mandado.

Se trata, pues, de un exceso en el amor y en la identificación con Cristo, que busca la mayor configuración posible con Él, reproduciendo su mismo estilo de vida con respecto a la afectividad (solo para Dios), a las riquezas (pobreza voluntaria) y el poder y la autonomía personal (libre sujeción).

Finalmente, este número, sigue con el mismo espíritu de todo el capítulo. Aunque se haya afirmado la singularidad de la vida consagrada, ya desde el primer número de este capítulo, y ahora se haya reforzado, se insiste en que la llamada a la santidad es para todos, si bien cada uno la alcanzará según el estado o forma de vida que haya abrazado:

“Quedan, pues, invitados y aun obligados *todos los fieles cristianos* a buscar insistentemente la santidad y la perfección dentro del propio estado” (LG 42; las cursivas son mías).

4.3. *Valoración*

Era necesario detenerse en este capítulo de la *Lumen gentium* con una cierta premura y proporcionar el tenor original de los textos. Precisamente este capítulo es el que según el parecer de la interpretación postconciliar preponderante de la especificidad teológica de la vida consagrada debería impedir radicalmente, sin paliativos y sin vuelta atrás, una teología de la vida consagrada, de los consejos evangélicos, según la cual la vida consagrada apareciera como una forma de vida cristiana con una excelencia mayor a otras. Sin embargo, hemos comprobado que este mismo capítulo de la *Lumen gentium* maneja, en diversas ocasiones (al menos cuatro en el original latino: *facilius, pressius, clarius, plenius*), comparativos y siempre a favor de la vida consagrada. Y esto, a tenor de un conocedor de primera mano de los avatares de la redacción del texto, lo hace a plena conciencia.⁴⁶ Otras veces emplea calificativos superlativos para designar la vida de los consejos: *eminet, praecipuo, ultra mensuram*. Es decir, el texto conciliar suena claramente elitista, en su letra y en su espíritu. Para el Concilio en la vida consagrada se da una suerte de **más**, de plus en la vida consagrada, que no está en otras formas de vida cristiana. Pues lo peculiar de la misma vida consagrada es esa forma de imitación de Cristo Jesús, de memoria viva de Cristo, en que se reproducen tal cual los mismos rasgos de su vida: virginidad, pobreza y obediencia.

5. *Conclusión*

En este capítulo hemos pasado revista a la recepción preponderante que se ha hecho del Concilio con respecto a la singularidad de la vida consagrada y a la teología que formula su especificidad. A pesar de que el Concilio desestimó y enterró la

46. PHILIPS, *op. cit.*, II, 109, en contra de la interpretación de J.C.R. GARCÍA PAREDES, *op. cit.*, 89.

teología del estado de perfección, hemos visto, en contra de la opinión mayoritaria, que el Concilio, en el mismo capítulo dedicado a la llamada universal a la santidad, afirma una singularidad y superioridad propia de la vida religiosa. De ahí que, en este aspecto, tanto la sociología de la religión, que adelantábamos con Max Weber, como la teología conciliar coincidan. A pesar de las pistas que el Concilio proporciona, sobre las que volveremos, aparece con claridad como una labor para la teología indagar sobre la especificidad teológica de la vida consagrada y conseguir una formulación adecuada de la misma, que pueda ser compartida por la comunidad cristiana. Dicha aclaración teológica nos habrá de servir para esa renovación, revitalización y conversión radical que nos está pidiendo la evangelización de nuestra sociedad y la fidelidad al Señor Jesús en nuestra propia vocación.

CAPÍTULO 3

FENOMENOLOGÍA DE LA SITUACIÓN POSTCONCILIAR

El camino que llevamos recorrido hasta ahora tenía como uno de sus objetivos dejarnos bien situados para la comprensión de este capítulo. El momento eclesial que vivimos ahora, en el cambio de siglo, no está marcado por la vivencia inmediata del Concilio, sino más bien por la discusión en torno a su recepción.¹ El caso de la vida consagrada, como he ido apuntando, no es una excepción. Me fijaré en algunos de los rasgos que definen la situación en que se encuentra la vida consagrada en Occidente, que procede enteramente de la renovación conciliar. Pasaré revista, sumariamente, primero al modelo preponderante de vida consagrada implantado innovadoramente tras el Concilio, al que denominaré, con la literatura anglosajona: “modelo liberal”. En segundo lugar me referiré a la situación de reinvenCIÓN y renovación permanente, que se viene pidiendo desde después del Concilio a la VC. En tercer lugar, examinaré el nuevo panorama que dibuja la irrupción impetuosa en el escenario de los nuevos movimientos, elemento polémico y desconcertante para muchos. Para terminar, ofreceré una recapitulación de los resultados obtenidos en este capítulo.

1. Cf. G. URÍBARRI, *Interlocutores de la teología de la segunda etapa post-conciliar*.

1. La crisis del modelo «liberal»

En la bibliografía de habla inglesa, la palabra “liberal” tiene una connotación parecida a la que puede tener entre nosotros el término “progresista”. Así, pues, el modelo liberal vendría a ser el modelo progresista o abierto o avanzado o renovado o terapéutico de la vida consagrada. Se trata del modelo más generalmente implantado en la VC tras el Concilio.²

1.1. Características del modelo liberal

Este modelo se inspira en la percepción de que la renovación de la VC debía ir pareja con una adecuación al mundo contemporáneo. Es decir, la VC debía asumir e incorporar en su seno lo mejor de la Ilustración, de la modernidad, del mundo moderno. En lugar de rechazar el mundo, de alejarse de la sociedad, despreciándola o considerándose más pura o superior, la VC tenía que incardinarse, encarnarse en el mundo y en la sociedad. De ahí las características principales de este modelo.

Uno de sus elementos centrales radica en su intento de trasladar al ámbito de la VC los mismos cambios de fondo que el Concilio propició, tanto en teología como en espiritualidad.³

2. En lo que sigue me inspiro en: M.J. LEDDY, *Reweaving Religious Life. Beyond the Liberal Model*, Mystic (Connecticut), Twenty-third Publications, 1991 (1990). Resulta muy sugerente, para toda esta cuestión, M.I. RUPNIK, *De la experiencia a la sabiduría. Profecía de la vida religiosa*, Madrid, PPC, 1999, que acierta a criticar el modelo liberal, sin mencionarlo con estas palabras, sin proponer nada que se parezca a un acuartelamiento en los bastiones de antaño. Se pueden ver críticas a este modelo en: F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Refundar la vida religiosa. Vida carismática y misión profética*, Madrid, San Pablo, 1994, esp. 13-44; ID., *La frontera actual de la vida religiosa. Bases y desafíos de la refundación*, Madrid, San Pablo, 2000, 20-27.

3. Proporciona una buena explicación de lo preconciliar y lo postconciliar: P. WITTBERG, *Creating a Future*.

En particular, después del Concilio la teología, la espiritualidad y la catequesis han tratado de hacerse eco y recoger lo mejor del giro antropológico que se había producido en el pensamiento. Es decir, se pasó a situar la persona humana, con sus valores, sus capacidades, su libertad, su dignidad, su conciencia en el centro. Esto tuvo efectos no solamente negativos, como ahora describiré. En muchos casos supuso una muy sana liberación evangélica, una maduración humana más sana y respetuosa de la persona humana. Algunas de las anteriores prácticas arraigadas en la vida religiosa no tomaban en suficiente consideración a las personas, sometiendo a todos a un régimen y un ritmo estandarizado e impersonal. De este modo de proceder se ha seguido mucho sufrimiento, en parte innecesario, desgraciadamente, y no estrictamente esencial para la vocación consagrada. Sin embargo, el punto que me interesa es nuestra situación actual y sus aporías, no lo que había antes del Concilio. Aun a fuer de simplificar en exceso, solamente me centraré en ello.

a) Características

1. Dentro del modelo liberal se rechaza cualquier **distintivo** particular de la VC, en la vivienda, en el vestido o en cualquier otra marca de tipo externo. Se ha de buscar la asimilación a la vida ordinaria. En los primeros momentos de su puesta en práctica, rompiendo abruptamente con un clericalismo ancestral, resultaba incluso reconfortante que a uno no se le notara en nada que era religioso o religiosa: ni en el vestido ni en el vocabulario ni en la vivienda ni en la manera de tratar a otra gente, en el ocio, en las opiniones, en el tipo de trabajo. En su línea más exagerada, el modelo liberal propugna una inmersión total en la **invisibilidad**.

Como indicaremos más adelante, la vida consagrada nace con la vocación muy nuclear de ser signo (cf. LG 44; PC 1). Si ella misma se niega a ser signo visible de algo, ¿no está entrando en contradicción consigo misma? Otra cuestión es qué tipo

de visibilidad. La visibilidad parece ser uno de los elementos que habríamos de recuperar hoy en día y que la exhortación postsinodal *Vita consecrata* subraya.⁴

2. Detrás de este afán de incardinación en las condiciones ordinarias de la vida común de la gente, siguiendo el espíritu de la Encarnación, se escondía también el deseo vehemente de ser **normales**, como un aspecto más de la tendencia a la invisibilidad. Por normales se entiende no tener nada de particular, de diferente. No me estoy refiriendo a que los religiosos deberíamos ser de alguna manera estrañarios o inmaduros. El afán de normalidad pretende eliminar las diferencias con los seglares, especialmente con los comprometidos. Como si los religiosos no llevaráramos grabado en nuestro corazón y tatuado en todos los poros de nuestro ser la locura del evangelio.⁵ Este afán de normalidad insiste en disimular, en ocultar o rehusar algún tipo de especialidad evangélica particular en los religiosos.

Ahora bien, si conseguimos ser absolutamente normales y corrientes en toda nuestra forma de vida, sin destacar en nada, ¿para qué hacerse religiosos? Ya se es normal, simplemente siendo seglares o laicos. Por otra parte, si los **votos** no tienen nada de extraordinario, de llamativo, de inusual, de desmesurado, de locura, de amor ciego y apasionado, ¿no los habremos domesticado demasiado? Si la gente ve nuestra vida como normal, ¿dónde hemos dejado el sentido profético de los votos?, ¿lo hemos perdido con los pequeños pasos hacia el pluralismo y la tolerancia, hacia los medios indispensables para el rendimiento apostólico y el descanso merecido, hacia la paz comunitaria, llegando, casi insensiblemente, a instalarnos en la comodidad bur-

4. Véase VC 20 y 25. Sobre el particular diserta: A. BANDERA, *Consagrados para la misión*, 69-79. Por mi parte, remito a mi artículo: *La visibilidad de la vida consagrada*.

5. Cf. P.-H. KOIVENBACH, "Locos por Cristo", en: ID., *Decir... al «indecible»*. *Estudios sobre los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, Bilbao – Santander, Mensajero – Sal Terrae, 1999, 115-131.

guesa y en la sensatez que olvida la aventura, que supone vivir solo el evangelio y todo el evangelio?⁶

Una de las columnas vertebrales de la especificidad teológica de la vida consagrada radica en su carácter de anticipación escatológica de la vida futura. La escatología modifica radicalmente todo lo corriente y ordinario, supone la ruptura de los límites y la irrupción de lo extraordinario, de la llegada del Reino de Dios en medio de nosotros. Por lo tanto, una vida consagrada instalada en la normalidad da la impresión de haber perdido o haber renunciado conscientemente a toda mordiente escatológica.

No es de extrañar que la teología que insiste en la igualdad de todas las formas de vida en la Iglesia, sin que la vida consagrada signifique teológicamente nada sustutivo, tienda a propiciar modos de vida en que los consagrados se equiparen a los demás cristianos. Se ha perdido la razón teológica para la diferencia en la manera ordinaria de vivir, con el peligro de que termine de diluir lo extraordinario que reflejan los consejos evangélicos: el manejo de los bienes y su sentido, la toma de decisiones y todo el ámbito de las relaciones interpersonales.

3. En continuidad con lo anterior, se reafirma la importancia de la **profesionalización**. Desde luego, una de las exageraciones propias del periodo anterior era la desfachatez con que encendían trabajos y misiones, bajo el presupuesto de que la gracia de la vocación terminaría por suplir la incompetencia profesional. ¿Cuántos no han impartido asignaturas que preparaban como podían la noche anterior; o se han enfrentado a un enfermo, una plática, una situación familiar delicada sin más armas que su fe y su buena voluntad? No cabe duda del heroísmo y del ejercicio expreso de la vocación que había bajo este modo de proceder. Sin embargo, también se daban algunos abusos y mucha insensatez.

6. Sobre lo último, puede verse: A. DILANNI, *Religious Life as Adventure. Renewal, Refounding or Reform?*, Alba House, New York, 1994.

Después del Concilio se ha renococido y potenciado la necesidad de una sólida preparación profesional para las misiones y trabajos propios de los religiosos.⁷ La preocupación surge cuando se detecta que, en ocasiones, esta preparación nos ha hecho incapaces de la frescura de la disponibilidad evangélica. Hay veces en que hemos pasado a ser simples profesionales, de la enseñanza o de la sanidad. Como simples profesionales podemos ser fácilmente sustituidos, como está pasando en tantos sitios debido a la escasez de relevo generacional. Además, la inserción en el medio profesional ha traído consigo, en ocasiones, un nuevo mundo de relaciones, en sí mismo excelente. Lo lógico es que el religioso se inserte en su ámbito profesional como fermento evangelizador. Pero en algunas ocasiones la pertenencia gremial ha primado sobre la congregacional. El mundo de criterios, de relaciones se ha ido orientando de otra manera. La pregunta clave es: ¿estaría dispuesto a dejar mi profesión, mi cargo, mi tipo de trabajo por un servicio que se me pidiera en la congregación? Si esto se me hiciera muy cuesta arriba, simplemente como hipótesis, quizá debiera alertar a mis superiores.

4. En cuarto lugar, se nos ha introducido una gran dosis de **individualismo**. En el modelo preconciliar de VC los gustos particulares, las inclinaciones personales pesaban más bien poco. Ahora mismo estamos viviendo una fuerte crisis de obediencia, que a veces se pretende incluso justificar teológicamente. Hablamos de nuestros derechos, de nuestro proyecto personal. ¿Es así como hemos entregado nuestra obediencia al obediente a través de la mediación de la congregación? Cuando la vida consagrada pasa a entenderse desde el marco de la autorrealización, ya nos hemos salido del cuadro que traza el evangelio. La manera habitual y más extendida de entender la autorrealización resulta simplemente incompatible con la máxima

7. Esta tendencia venía de atrás, con un gran antecedente en los años 50 en las iniciativas de Pío XII. Véase: P. WITTBERG, *The Rise and Fall*, 210 s.

del evangelio, que refleja la misma vida del Señor Jesús: el que pierde la vida, la gana. La **autorrealización** pone en el centro el propio yo y sus demandas. El evangelio, por el contrario, nos descentra. O mejor, insiste en que solamente poniendo al prójimo y a Dios por delante del propio yo podremos centrarnos: desde la alteridad.⁸

Como síntoma, la jerga del discernimiento circula fluidamente, aunque ya se va cayendo en la cuenta de las torcidas intenciones que a veces encubre. Nada más fácil para bloquear una iniciativa que someterla a un discernimiento comunitario: es como situarla en un callejón atestado de baches y sin salida. No digamos nada si se trata de una decisión dolorosa, difícil y siempre cuestionable, como es el cierre de algunas obras. Desgraciadamente, el discernimiento corre el peligro de entenderse más como un ejercicio de autosatisfacción emocional, que como un proceso de desapego personal para sintonizar con la voluntad de Dios, sin ningún otro tipo de interacciones. A veces parece que el discernimiento habría de conseguir la cuadratura del círculo: que todo el mundo esté contento, emocionalmente satisfecho con las decisiones que se toman, y que, además, estas decisiones recojan todo el mordiente y la radicalidad del evangelio. ¿Dónde hemos dejado, entonces, la cruz de Cristo?

5. Uno de los efectos más claros de todo esto es la pérdida del sentido de **misión corporativa**, es decir, la destrucción del cuerpo apostólico.⁹ La primacía de lo particular, de lo personal, impide la misión común. No se puede dar una misión

8. Excelente y muy bien fundado: C. DI SANTE, *El padre nuestro. La experiencia de Dios en la tradición judeo-cristiana*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1998. El documento del congreso europeo sobre vocaciones, *Nuevas vocaciones para una nueva Europa*, Madrid, Edice, 1998, § 11c, entiende que la autorrealización es uno de los componentes de la cultura antivocacional.

9. Sobre el asunto, puede verse: G. URÍBARRI, *Reavivar el don de Dios*, 127-155.

corporativa común sin que nadie sacrifique nada. El asunto de fondo radica en cómo entendemos la misión y la misma vida consagrada: si la misión, cuando se tiene vocación a la vida consagrada, se libra de espaldas, al lado, en yuxtaposición, en una intersección mínima con la propia congregación y todo esto, por supuesto, sin dañar la propia satisfacción emocional; o si entendemos que mi misión por antonomasia y radical es contribuir lo mejor que pueda, en acción, contemplación y sufrimientos, a la misión corporativa que hemos recibido de Dios para la Iglesia y el mundo. Desde luego, la concepción de la formación y sus itinerarios varía radicalmente de un caso a otro.

6. Otro de los elementos propios del modelo liberal es la **reducción de las prácticas de piedad**: de su frecuencia, visibilidad y obligatoriedad. Ciertamente cabía un peligro muy real de rutinización, cuando los ratos de oración, las visitas a la capilla, las novenas, el tiempo para el examen, las confesiones, etc., estaban planificados y como teledirigidos. Faltaba o podía faltar una cierta espontaneidad y autenticidad.

Hoy somos tan auténticos que nos cuesta aceptar la necesidad de una disciplina, de un método, de unas exigencias mínimas. No tenemos tanto aprecio de lo que va forjando la constancia, la rutina; no valoramos suficientemente el poso que va cuajando a lo largo de una fidelidad cotidiana a los ejercicios de piedad. Así, otro de los elementos del modelo liberal radica en la cierta secularización, al menos comparativa, que se ha introducido en el seno de la misma vida consagrada.

7. La **comunidad** según el modelo liberal debe ser un espacio de paz, de bienestar y de expansión. Esto se intenta lograr con comunidades homogéneas. Si eso no es posible, entonces los valores de las comunidades mayores en número son el pluralismo y la tolerancia. En cualquier opción, se prima mucho que no haya conflictos, lo cual se traduce en transigir una y otra vez, dando gusto a todos. El pacto tácito es que la comunidad

interfiera lo menos posible con la vida que se lleva, lo que un amigo mío llama “los pactos a la baja”.¹⁰

Por señalar algunas de las consecuencias, no solamente se limitan las prácticas de piedad, sino que aumenta el número de coches, las salas de TV para que se puedan ver varios canales a la vez. La comunidad paulatinamente va perdiendo su capacidad de expresar, recrear y espolcar la identidad religiosa, se relaja la pobreza, se desdibuja el papel del superior, con la consiguiente merma de la obediencia, y corre el peligro de convertirse en una residencia de solteros que, en el mejor de los casos, se llevan suficientemente bien. Como consecuencia de todo ello, se pierde el intercambio espiritual profundo

8. Podríamos pasar revista a muchos más factores: independencia económica y control personal de todos los gastos; comunidades de números más reducidos y, a ser posible, afines en su orientación ideológica y sus campos de trabajo; mucha mayor apertura en las relaciones con personas de otro sexo, de otras congregaciones; autonomía para decisiones de viajes, vacaciones, ejercicios espirituales, etc. Me fijaré en uno más, para no alargarnos en exceso.

Uno de los aspectos más penosos y dolorosos del modelo liberal radica, por lo menos hasta el momento, en su dificultad para suscitar **vocaciones**. Parece que no resulta vocacionalmente atractivo, si nos movemos dentro de los grandes números. Muchos ven con pena que sean, con relativa frecuencia, las congregaciones más conservadoras, si bien no todas, quienes tienen más éxito en este terreno. Ahora bien, no podemos obviar la pregunta de si el modelo liberal no posee una serie de rasgos claramente antivocacionales.¹¹ Así, por ejemplo, para

10. M.L. LEDDY, *op. cit.*, 72, dice que se da un acuerdo tácito de ir al mínimo.

11. Es preciso hacerse preguntas molestas, como la que recoge el Congreso Europeo sobre las vocaciones: “En el Congreso se oyó insistentemente la pregunta: «¿Por qué determinadas teologías o praxis vocacionales no producen vocaciones, mientras que otras sí las producen?» (*Nuevas vocaciones para la nueva Europa*, § 11 a).

ser un buen profesional más, entre otros, en la sanidad o en la enseñanza, no hace falta hacerse religioso. ¿Qué añaden los votos a una vida profesional, que se atiene a los horarios pre establecidos? O para seguir el propio camino tampoco se ve que sea tan conveniente la pertenencia a una comunidad. Con nuestro individualismo vaciamos de sentido la pertenencia comunitaria. El propio camino se puede seguir muy bien solo. Lo mismo cabe decir de otros rasgos: si se pretende ser “normal”, resulta mucho más fácil serlo sin entrar en la vida religiosa. ¿Qué sentido tiene hacerse religioso para seguir siendo como se era sin serlo? La misma invisibilidad nos sitúa ante una situación apóretica: ser algo que no se vea ni se note. ¿A quién le puede atraer este juego al escondite, donde los votos tienden a recubrirse de un tinte vergonzante o como disculpatorio? Hay quien opina que allí donde se ha dado una cierta recuperación de las vocaciones al sacerdocio ha estado ligado a una estima de su identidad, a una clarificación teológica de la misma y a una valoración de su lugar destacado en el plan salvífico. Ciertamente, el modelo liberal que nivela a los religiosos hacia la vida común de los laicos va a contra corriente de las posibles llamadas vocacionales y no constituye un caldo de cultivo apropiado para las mismas.

b) *Valoración*

Uno de los aciertos de este modelo, en mi opinión, es que pone sobre el tapete la necesidad de una lectura de la cultura que nos rodea. El modelo liberal parte de una consideración positiva y empática del mundo moderno y de la sociedad. Desde ahí articula su propuesta de vida consagrada. Todo modelo de vida consagrada debe elaborar una lectura de la cultura en que vive para articular una respuesta a esa cultura en la forma de una propuesta cultural que evangelice esa cultura. De ahí que a la hora de pensar en el futuro de la vida consagrada hayamos de plantearnos cómo vemos nuestra sociedad y cultura y cuáles son los cauces privilegiados para su evangeli-

zación.¹² Esto es lo que determinará las líneas de fuerza del modelo a seguir, incrustado dentro de la consideración teológica del carácter propio de la vida consagrada. Hoy en día, los grupos que tienen un mayor acierto con las vocaciones articulan tres elementos básicos: una espiritualidad fuerte, visible y compartida; una vida de comunidad intensa y gozosa; y un trabajo real con los pobres.

En mi opinión, y sin sacar las cosas de quicio, hemos de preguntarnos si el modelo liberal no reduce a la baja el perfil de la identidad de la vida consagrada,¹³ algo que los grupos más conservadores no han hecho (quizá manteniéndose fuera de la línea conciliar). No solamente eso: los religiosos del modelo liberal han sido de los más combativos a la hora de defender a capa y espada el nuevo puesto de los laicos en la Iglesia. Así, pues, con frecuencia, no solamente se desdibuja la especificidad propia de los consagrados, sino que parece que la frontera de la Iglesia y la evangelización se ha entregado con entusiasmo a los laicos. Se alaba su vocación bautismal, se potencian sus capacidades ministeriales, se pide el reconocimiento efectivo de su mayoría de edad, se insiste en la igualdad radical de todos los bautizados, etc. Es decir, se elabora un discurso pastoral y teológico en el que solamente a contracorriente podrá uno preguntarse si por casualidad se le ocurrió a Dios llamarle a algo que no se lleva mucho, que no se ve que tenga ningún tinte especialmente teológico o evangélico, o que ocupe un lugar pleno de sentido en el plan salvífico de Dios como es la vida consagrada. Evidentemente, no me estoy refi-

12. Uno de los puntos fuertes de M.I. Rupnik es que realiza una lectura espiritual y teológica de nuestra situación cultural. Además de lo ya citado, puede verse del mismo autor: *Le abrazó y le besó*, Madrid, PPC, 1997; *En el fuego de la zarza ardiente. Iniciación a la vida espiritual*, Madrid, PPC, 1998; *Decir el hombre, ícono del creador; revelación del amor*, Madrid, PPC, 2000.

13. Hablando del modelo liberal, F. MARTÍNEZ DIAZ, *La frontera*, 24 afirma: “... la vida religiosa tuvo que pagar el precio de una severa pérdida de identidad.”

riendo a degradar a los laicos o a disimular a la baja su vocación. Lo que pido es una presentación coral y orgánica de las diferentes vocaciones eclesiales, sin acallar por vergüenza o miedo al proselitismo lo que significa la vida consagrada en la vida de la Iglesia, en el seguimiento y en el servicio del Reino.

Desde luego el modelo anterior era insostenible. Por citar solamente una cuestión: la rebaja de los bautizados a cristianos de segunda categoría era, de hecho, una suerte de mofa del valor del bautismo y del matrimonio, de algo teológicamente tan sustantivo como son dos sacramentos. Sin embargo, no todo lo que hemos incorporado e internalizado con el modelo liberal nos ayuda a ser auténticamente consagrados al Señor Jesús y su Reino, a expresarlo de manera visible y corporativa, como signos elocuentes, perceptibles y comprensibles de lo que queremos testificar.

Como se ha podido comprobar, y aunque el asunto es polémico, en mi opinión el modelo liberal de vida religiosa se encuentra, simple y llanamente, en crisis. No extraña, desde luego, que desde diferentes atalayas se indique, como una cantinela, que estamos en los albores del nacimiento de un nuevo modelo de vida religiosa, que no termina de aparecer.¹⁴

1.2. La crisis del modelo liberal

La crisis del modelo liberal radica, prioritariamente, en que necesita una reforma precisamente en los elementos que forman parte de su idiosincrasia más particular. Yendo al núcleo: uno de los elementos más destacados de la tendencia que se respira hoy sobre lo que la vida consagrada debería ser radica en su dimensión fuertemente teologal: el sentido de la vida

14. Cf., sin ánimo de exhaustividad, P. TRIGO, *Consagrados hoy al Dios de la vida*, Santander, Sal Terrae, 1995; P. WITTBERG, *Pathways to Re-Creating*; F. MARTÍNEZ DÍAZ, *La frontera actual de la vida religiosa*; J.C.R. GARCÍA PAREDES, *Teología de la Vida Religiosa*; D. O'MURCHU, *Rebacer la vida religiosa*, Madrid, Publicaciones claretianas, 2001.

consagrada es Dios y su razón de ser constituirse en un signo del Absoluto, articularse como testimonio del Dios vivo, proclamar una alabanza a Dios, desde el mundo en que nos ha tocado vivir y al servicio de los menos privilegiados, viviendo ya ahora según el estilo que el Reino de Dios que Jesús ha traído implica.¹⁵ El modelo liberal, que practica y defiende la invisibilidad, la reducción de lo piadoso, la igualación de los testimonios y las formas de vida cristianas resulta incapaz de sumergirse en una forma de vida consagrada que exprese con rotundidad su raíz teologal. La reforma requerida sobre este modelo adquiere tal magnitud que equivale a la constitución de un nuevo modelo.

En el examen al que hemos de someter al modelo liberal, se han de revisar las alianzas con los valores modernos, para discernir si auténticamente nos permiten y ayudan a ser un auténtico elixir de evangelio.¹⁶ Este examen ha de ser implacable con toda forma de instalación y comodidad, de aburguesamiento liberal, como el de los posmodernos que fueron revolucionarios en los años sesenta y hoy leen acomodadamente *El País – estilo* cada domingo, instalados en una casa más confortable que la que criticaron a sus padres. Hemos de detectar todo aquello que nosreste virulencia evangélica, que genere ambigüedad en nuestras intenciones apostólicas, que tienda hacia el disimulo de nuestra identidad, que socave la crasa intemperie de nuestra identificación con Cristo y su Reino.

Reconocer honestamente esta crisis del modelo liberal resulta muy difícil por dos razones. Primero, porque al pregonar la

15. Véase la síntesis de A. GARCÍA, *Pequeño boletín bibliográfico sobre Vida Religiosa*; Sal Terrae 88,4 (abril 2000) 325-29.

16. Cf. VC 104-105; G. URÍBARRI, "«Gratos son al olfato tus perfumes» (Cant 1,3). Consideraciones apasionadas sobre Juventud y Vida Religiosa"; Sal Terrae 82,6 (junio 1994) 473-485; recogido en «Reavivar el don de Dios», 156-172. Ha tomado esta metáfora para titular un libro: B. SECONDIN, *El perfume de Betania*. El motivo de la vida cristiana como perfume aparece de modo recurrente en: GREGORIO DE NISA, *Comentario al Cantar de los Cantares*, Salamanca, Sígueme, 1993.

crisis del modelo liberal, da la impresión de que entonces uno queda claramente alineado con los fundamentalistas, que hubieran preferido ignorar el Concilio.¹⁷ No se trata de eso. Sin embargo, el peor servicio que le podemos hacer al futuro de la vida consagrada es la vanagloria de creernos que estamos en la verdad, que no necesitamos conversión. La salida de la crisis no podrá tomar la forma de una repetición de los esquemas preconciliares. La historia es demasiado conspicua como para poder repetirse sin más, y las personas humanas somos demasiado cambiantes y complicadas como para que una vuelta al pasado sea factible o deseable.

En segundo lugar, la actual pirámide de edades de la mayoría de las congregaciones religiosas hace muy difícil este tipo de planteamientos. El grupo más numeroso, de entre los activos y discutidores, lo comprenden aquellas generaciones que vivieron el Concilio y derribaron el modelo preconciliar. Esta gente está realmente orgullosa y satisfecha del conjunto de lo que ha significado su trayectoria vital como religiosos. Son los que han inventado el modelo liberal; difícilmente se van a convertir en depredadores de su propia criatura. Incluso los que reconocen que ha llegado la hora de la evaluación, del examen, del discernimiento sereno, que es necesario sopesar si no se han ido introduciendo elementos espúreos, que no tenían nada que ver con lo que originalmente se pretendía al salir del convento, al desregular la vida comunitaria, al democratizar las decisiones, etc., se encuentran interiormente tan aposentados en un modo de vida, que carecen de la flexibilidad interior necesaria para cambiar. Ya hicieron el cambio de su vida.

17. M.J. LEDDY, *op. cit.*, señala este peligro con dos observaciones, que transcribo por su perspicacia. “Dado que este modelo liberal es el modo predominante de vida religiosa en Norte América, sugiero que el futuro de la vida religiosa en este continente (y quizás en cualquier otro sitio) dependerá de nuestra voluntad para explorar las limitaciones y posibilidades de este modelo, en la esperanza de movernos más allá de él” (p. 1). “Una duda si abrir la puerta a la autocritica, cuando hay conservadores dispuestos a demoler cualquier estructura de la Iglesia que dé amparo al progresismo” (p. 2).

Por eso la renovación resulta ahora más penosa. De un lado, amenazan fantasmas del pasado; del otro, los números con los que se podría emprender son exiguos. La gente que forma estos escasos números, además, suelen estar sobrecargados.¹⁸

2. Instalación en la situación «re» y sus implicaciones

2.1. La situación “re”

Si se miran con cierta curiosidad los títulos de los libros sobre vida consagrada, llama la atención la insistencia con la que en muchos de ellos se recalca, una y otra vez, la sílaba **re**. De ahí mi diagnóstico, algo críptico en su formulación, de hallarnos en lo que he llamado una *situación «re»*.

Empezando por el mismo Concilio, el decreto sobre la vida religiosa, *Perfectae caritatis*, se titula: “Decreto sobre la adecuada renovación de la vida religiosa”. Desde el 28 de octubre de 1965, en que fue promulgado por Pablo VI, se nos ha venido insistiendo una y otra vez a los religiosos sobre la renovación, recreación, reactualización, refundación y toda la parafernalia de términos “re”. ¿Es que nunca alcanzamos, en medio de tantos esfuerzos, documentos, reuniones, asambleas y capítulos una situación mínimamente aceptable, equiparable a la posesión pacífica de la vocación que se pide para la profesión perpetua?

Bastará con mencionar una serie de títulos para hacerse eco de esta situación. Sandra M. Schneiders, IHM, titula su libro: *New Wineskins. Re-imagining Religious Life Today*.¹⁹ Así, pues, habrámos de re-imaginar lo que es la vida religiosa. Gerald A. Arbuckle, SM, titula: *Out of Chaos. Refounding Religious Congregations*.²⁰ Según Arbuckle, a quien han seguido bastantes, como

18. Sobre este peligro, puede verse: G. URÍBARRI, *Los peligros de la sobrecarga de trabajo para el futuro de la Vida Religiosa*.

19. New York - Mahwah, Paulist Press, 1986.

20. New York - Mahwah, Paulist Press, 1988.

indicaré más adelante, habríamos de re-fundar las congregaciones religiosas. Para Mary Jo Leddy, se trata más bien de retejer la vida religiosa: *Reweaving Religious Life. Beyond the Liberal Model*.²¹ También se ha apostado por la necesidad de repensar la vida religiosa: W. Reiser, SJ, *Religious Life Today. Re-Thinking a Promise*²²; o de recrearla: P. Wittwerg, SC, *Pathways to re-creating religious communities*;²³ o de rehacerla: D. O'Murchu, MSC, *Rehacer la vida religiosa*;²⁴ o, todavía más, de renovarla, refundarla y reformarla: A. Dilanni, SM, *Religious Life as Adventure. Renewal, Refounding or Reform?*²⁵ En todo caso, por doquier se acusa que nos encontramos en un momento de profunda transformación de la vida consagrada.²⁶

Prescindamos ahora del contenido concreto que cada uno de los diversos autores propone y atendamos al síntoma que apuntan. En mi opinión se nos sugieren con claridad dos elementos. El primero es que necesitamos conversión, cambio, dinamismo. No podemos apoltronarnos ni instalarnos. La vida consagrada tiene que estar en una tensión permanente de actualización, de redescubrimiento, de autenticidad, de lucha contra la desidia, la pereza, la acomodación. En una de las fórmulas que ofrece el ritual del bautismo para las renuncias a Satanás, cuando se refiere a sus seducciones, se dice: "el creer que ya estáis convertidos del todo". Más todavía en un mundo que se mueve tan rápidamente como el moderno, donde "los hijos de las tinieblas" están continuamente readaptando sus planes, revisando sus objetivos, reformulando su modelo de dirección empresarial, sus alianzas comerciales, sus estrategias .

de producto. La vida consagrada no puede caer en la autocmplacencia, la autosatisfacción. Ha de estar en evolución y renovación permanente para ser fiel a lo que está llamada a ser por vocación. En esto no se distingue de su madre, la Iglesia: *ecclesia semper reformanda*.

Sin embargo, cuando la situación "re" no se aplica a tal o cual situación concreta de una congregación, o a un aspecto particular de la vida consagrada, sino a toda a ella, cabe preguntarse qué es lo que está pasando y si realmente es viable mantenerse durante cuarenta años en la provisionalidad y la movilidad de la situación "re". Más aún, teniendo en cuenta que esto afecta a la definición de la identidad, a los objetivos, al modo de proceder, del que después se decantan los ritmos ordinarios de vida. ¿No indica el alargamiento endémico de la situación "re" que la vida consagrada sigue luchando por ubicarse en la Iglesia, por definir su propia identidad, por hallar una cierta paz sustancial con respecto a lo que deber ser y representar, más allá de fallos y logros, ya sean puntuales o extendidos? ¿No volvemos pues a encontrarnos, en el fondo, ante el problema teológico de la identidad misma de la vida consagrada? ¿No radica en la carencia de una resolución compartida, atrayente y acertada de la identidad de la vida consagrada gran parte de la carga de creatividad que se nos pide para reinventar la formación, la vida comunitaria, los procesos de decisión, la forma de practicar la obediencia, la pobreza y la castidad, prescindiendo casi sistemáticamente de lo que las generaciones anteriores habían aprendido de su experiencia y heredado de sus mayores?

2.2. Problemática particular de la refundación

a) Origen

El término "refundación" ha sido puesto en circulación por G.A. Arbuckle, como ya he indicado. Aunque forma parte de los vocablos "re", lo voy a tratar separadamente, porque ha

21. Mystic (Connecticut), Twenty-third Publications, '1991 (1990).

22. Los Angeles, Rogate publications, 1994.

23. New York - Mahwah, Paulist Press, 1996.

24. Madrid, Publicaciones claretianas, 2001.

25. Alba House, New York, 1994. Dudo mucho de que esta lista sea completa. Por lo menos resulta indicativa. Yo mismo he titulado un libro: *Reavivar el don de Dios*.

26. P.J. PHILIBERT, (ed.), *Living in the Meantime. Concerning the Transformation of Religious Life*, New York - Mahwah, Paulist Press, 1994.

tenido bastante eco dentro de la bibliografía sobre la VC, ya sea para criticarlo o para defenderlo.²⁷

Arbuckle es marianista. Procede del campo de la antropología social y cultural y de la etnografía. Piensa que tras el Vaticano II la VC entró en una situación de caos: de falta de claridad sobre su propio sentido, sin saber adaptar y traducir sus “mitos inspiradores”. Es decir, todo el conjunto de explicaciones sobre el sentido de la misma vida consagrada, así como de sus modos de proceder: prácticas de comunidad, estilo de oración, forma particular de gobierno, campos y métodos de apostolado. Todo un conjunto de historias propias de la congregación, de ejemplos edificantes, de exégesis de textos de la Escritura, de racionalizaciones teológicas quedaron como en el vacío, dejaron de sostener las prácticas concretas y habituales: el hábito, los horarios, los modos de relación internos, los campos preferentes de apostolado y el modo de llevarlos.

Es decir, Arbuckle encuentra un gran desajuste entre nuestro patrimonio y capital simbólico y nuestras formas de vida. Solamente cuando los significados simbólicos más profundos de lo que la vida consagrada es logran articularse a la vez en una serie de prácticas comunes, de ritos, de acciones conjuntas, se logra salir del caos. Entonces, por ejemplo, se aclara el sentido, el valor y los modos propios de la vida comunitaria, se articulan las prácticas comunes de piedad, se logra el entusiasmo con la misión corporativa de toda la congregación, se da una interpretación común del sentido de los votos y de las prácticas que implican, etc.

Arbuckle propone como salida del caos la figura carismática del “refundador”: alguien que tiene el don de interpretar actualizándolo el carisma para la nueva situación. Esta propuesta ha

27. Por poner dos ejemplos contrapuestos. F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Refundar*, y *La frontera actual de la vida religiosa*, (citados en la nota 2), está totalmente a favor; mientras que T. CATALÁ, *Seguir a Jesús en pobreza, castidad y obediencia desde los excluidos*, (Frontera – Hegian 18), Vitoria, Editorial Frontera, 1997, rechaza la idoneidad del término.

tenido éxito en la literatura sobre la VC, si bien ahora no se responde al liderazgo o al carismático “refundador”, sino que se traspasa a todos y cada uno de los miembros de un instituto religioso determinado. El término, nos guste más o menos, está en circulación. Da la impresión de que el término, que es lo menos importante, se va imponiendo, cuando menos en América Latina gana terreno.²⁸

La Unión de Superiores Generales tomó el tema de la refundación para su congreso de 1997.²⁹ Ahora quieren ir progresivamente tocando diferentes temas desde esa perspectiva. El primero de ellos ha sido el de las vocaciones.³⁰

El término es discutido.³¹ A mí personalmente no termina de encandilarme. El asunto está en ver qué se quiere decir con el mismo y por qué se ha puesto tan en boga. ¿Qué nos quiere decir el mismo hecho de su circulación? Con la refundación se quiere dar a entender la necesidad de una renovación, profunda, radical, que vaya mucho más allá de una mera adaptación cosmética. Los Superiores Generales, al elegirlo y tormarlo como bandera, insisten en que hemos de ir a un cambio tal y como indicamos en el primer capítulo que nos hacía falta: dramático y radical. Por ello, más allá de la esterilidad de las discusiones terminológicas, estoy de acuerdo con la sustancia del mensaje de la refundación. No se trata de un retoque: la vida consagrada ha de recuperar su perfil teologal, reverdecer su talante evangélico, desprenderse de las adherencias modernizantes y postmodernillas que no tienen que ver con el evangelio, perder la vergüenza para vivir y proclamar su identidad cris-

28. Véase, por ejemplo, el número 173 (mayo – junio 1999) de la revista *Testimonio: Para vino nuevo, odres nuevos*.

29. Véase, especialmente: J.M. ARNAIZ, *Del ocaso al alba. Reflexiones sobre la refundación*, en: VARIOS, *Para una fidelidad creativa. Refundar*, Roma, Il Calamo, 1998, 5-43.

30. USG (ed.), *Vocaciones a la Vida Consagrada en el mundo moderno y postmoderno*, Roma, Il Calamo, 1999.

31. Resulta iluminador: I. IGLESIAS, *Preguntas a la vida consagrada*, Bilbao, Mensajero, 2000, 13-38.

tológica, desplegar a toda vela su capacidad de crear órbitas del Reino de Dios en medio de una sociedad engatuzada por otro tipo de valores.

En un cierto sentido, la refundación es siempre necesaria. Ya insistía santa Teresa en que los comienzos son más fáciles que la perseverancia a largo plazo; algo que toda institución con cierta solera conoce por propia experiencia. Merece la pena transcribir sus palabras por su sabiduría, sentido práctico y fondo espiritual:

“[32.] Ahora estamos todos en paz, calzados y descalzos. No nos estorba nadie a servir a nuestro Señor. Por eso, hermanos y hermanas mías, pues tan bien ha oído sus oraciones, priesa a servir a Su Majestad. Miren los presentes, que son testigos de vista, las mercedes que nos ha hecho y de los trabajos y desasosiegos que nos ha librado, y los que están por venir, pues lo hallan llano todo, no dejen caer ninguna cosa de perfección, por amor de Dios nuestro Señor. No se diga por ellos lo que de algunas Ordenes que loan sus principios. Ahora comenzamos, y procuren ir comenzando siempre de bien en mejor. Miren que por muy pequeñas cosas va el demonio barrenando agujeros por donde entren las muy grandes. No les acaezca decir: en esto no va nada, que son estremos. ¡Oh, hijas mías, que en todo va mucho, como no sea ir adelante!

“[33.] Por amor de nuestro Señor les pido se acuerden cuán presto se acaba todo y la merced que nos ha hecho y la gran pena que terná quien comenzare alguna relajación; sino que pongan siempre los ojos en la casta de donde venimos, de aquellos santos profetas; ¡qué de santos tenemos en el cielo que trajeron este hábito! Tomemos una santa presunción con el favor de Dios, de ser nosotros como ellos. Poco durará la batalla, hermanas mías, y el fin es eterno. Dejemos estas cosas, que en sí no son, si no es las que nos allegan a este fin que no tiene fin, para más amarle y servirle, pues ha de vivir para siempre jamás amén, amén.

A Dios sean dadas las gracias.”³²

32. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de las Fundaciones*, 29,32-33.

b) Problemática peculiar de la refundación

Tras el Concilio y, particularmente, la recepción que se ha dado del Concilio, la Iglesia del Vaticano II es, de hecho, la Iglesia de los obispos. Las dificultades con los obispos locales de la VC, en circunstancias, ámbitos y países muy variados lo testimonia. A muchos obispos, sin ninguna mala voluntad ni manía persecutoria por la VC, no les resulta claro el puesto de la VC en la Iglesia ni su relación con la misma. De alguna manera el tema delicado de la exención de los religiosos, tratado en LG 45,³³ desgraciadamente se hace sentir todavía hoy. En todo caso, no faltan entre los obispos quienes se interesan más por el servicio concreto que algunos religiosos o religiosas pueden hacer a la diócesis, que por la promoción de esta vocación. Es decir, algunos aprecian la vida consagrada más por sus virtudes funcionales, que por las teologales. Y esto con la gravedad de que pertenece a la responsabilidad del obispo, como pastor de toda la grey, no solamente enderezar a los religiosos y religiosas, si se produjera entre ellos alguna desviación, del tipo que fuere; sino también la promoción activa de la vida consagrada.³⁴

De otro lado, se insiste en que la Iglesia del siglo XXI será la Iglesia del laicado. Juan Pablo II lo ha afirmado así en repetidas ocasiones y es una cantinela que se repite con asiduidad.

De esta doble confluencia resulta que no está suficientemente aposentado en la comunidad cristiana ni el puesto ni la relevancia ni el sentido de la VC. Baste con considerar dos elementos como confirmatorios. No son extraños, desgraciadamente, los casos en los que las mismas familias cristianas son los primeros opositores y el mayor obstáculo para la vocación

33. Puede verse el comentario de PHILIPS, *op. cit.*, II, 141-46.

34. Entresaco una afirmación, del decreto del Concilio Vaticano II sobre los obispos: “Por eso fomenten con el mayor empeño las vocaciones sacerdotales y religiosas, prestando especial atención a las vocaciones misioneras” (*Christus Dominus*, 15). En la misma línea: CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA; CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA, *La pastoral de las vocaciones en las Iglesias particulares*, § 56-57.

religiosa de sus hijos.³⁵ Ya indicamos, en el primer capítulo, que los obispos europeos no se hacen ilusiones sobre el papel de la VC en la urgente evangelización del continente.

En esta circunstancia resulta más importante que en otra época una doble cuestión:

- a) La clarificación de la identidad particular de la VC, más allá de los diferentes servicios concretos que pueda prestar. Por ello no extraña que el documento postsinodal, *Vita consecrata*, comience por la identidad y no por la misión de la VC.
- b) La nitidez en la expresión genuina de lo que la VC es. En un momento de confusión se impone, más que nunca, la necesidad de que la verdad, la belleza, la bondad y el vigor mismo de lo que la VC es, como forma particular de *sequela Christi*, se exprese con toda contundencia.³⁶ De ahí también la insistencia en este punto en el documento postsinodal. De ahí la importancia de todo el tema de la *visibilidad*, de la *forma de vida*, como elementos que no se pueden ignorar ni quedar ingenuamente sepultados por la urgencia de los trabajos.

c) Líneas de fuerza de la refundación

Uno de los núcleos de la refundación apunta hacia la vertebración necesaria entre “misión y signo”, que se tiene que dar.

35. Así se recoge, en repetidas ocasiones, en el documento de trabajo preparatorio del congreso europeo sobre vocaciones: *La pastoral de las vocaciones en las Iglesias particulares de Europa. Documento de trabajo del Congreso sobre las vocaciones al Sacerdocio y a la Vida Consagrada en Europa (Roma, 5-10 de mayo de 1997)*, Roma, Librería editrice vaticana, sin fecha, § 31, 37, 61.

36. B. SECONDIN, *El perfume de Betania*, 68 parece disentir de esta propuesta: “Este momento de identidad frágil y débil –que estamos viviendo en muchos lugares– no se supera a fuerza de afirmaciones categóricas y una abundancia de comparativos de superioridad”. Véase, sin embargo, lo que apunto sobre las figuras de humildad en el apartado 3, del capítulo 6.

en la VR precisamente para servir a la misión (cf. VC 72).³⁷ Es decir, dentro de la vida consagrada no basta con realizar un trabajo. Es necesario que en la realización de dicho trabajo, que ahora será una misión, se encuentre una forma de vida que lo sostenga, que lo alimente, que le preste credibilidad. Solamente así seremos también testimonio, signo, de lo que queremos transmitir como religiosos. Es decir, signos del absoluto de Dios, de la comunión entre los humanos cuando nos abrimos a Dios, de la dimensión profética y escatológica de los votos, etc. Hay maneras de vivir en comunidad o de realizar trabajos, supuestamente apostólicos, que merman o destruyen u oscurecen nuestra capacidad de ser signos.

Así, pues, hemos de buscar esas formas de vida en las que se den estas estructuras que alimenten, sostengan y den credibilidad a la misión. Como por ejemplo la oración, personal y comunitaria, la vida comunitaria, la eucaristía, el contacto con los pobres, etc. Estos son elementos de nuestra vida misionera; no una resta de tiempo a nuestro trabajo apostólico.

Quizá haya dos ejemplos que nos puedan iluminar.

- a) Los primeros compañeros jesuitas decidieron hacerse sacerdotes y predicar, pero dentro de un modo determinado de vida. Así, eligieron ser sacerdotes pobres, ilustrados, que predicaban en pobreza y en movilidad apostólica. Es decir, a estos primeros jesuitas no les bastaba desde su vivencia peculiar del carisma propio con predicar en un momento en que gran parte del clero dejaba completamente de lado este ministerio. Eligieron un estilo de predicación, con una manera de vida que le daba credibilidad, la sostenía y la alimentaba.
- b) En nuestros colegios e instituciones educativas deberíamos buscar la excelencia definida según los parámetros del propio carisma, y no tanto la excelencia que les gus-

37. Sobre la misión insiste especialmente: J.C.R. GARCÍA PAREDES, *Teología de la Vida Religiosa*.

taría a las familias que traen a sus hijos o la excelencia que premia nuestra sociedad competitiva o, menos aún, la mera excelencia académica. Esto situaría la excelencia académica en el puesto que la excelencia definida según el carisma le otorga, sin convertirse en un “ídolo” incontrolado, que de hecho puede terminar por romper el mensaje apostólico del centro.

Sea lo que fuere de lo acertado del término, lo que la llamada a la refundación pone de manifiesto es la necesidad de vertebrar una vida consagrada creativamente fiel a su propia vocación teologal, cristológica, eclesial, misionera, pneumatológica, contemplativa, etc. Se nos pide que seamos muy de veras religiosos, en el seno de una cultura con antenas para lo de Dios, aunque a veces aparezcan algo torcidas: se fija con más gusto en lo oriental que en lo occidental; prefiere las sectas a las iglesias; lo estrambótico a lo probado por los años; la espiritualidad a la religión.

3. ¿Acosados por los “nuevos movimientos”?

Desde hace unos años se viene hablando con relativa frecuencia de los “nuevos movimientos”.³⁸ Su existencia es anterior al pontificado de Juan Pablo II. Algunos de ellos, ya mantuvieron relaciones cordiales con Pablo VI. Sin embargo, no cabe duda de que Juan Pablo II ha reconocido en ellos, con

38. La bibliografía sobre los mismos es relativamente abundante. Puede verse: *Los nuevos movimientos eclesiales*: Sal Terrae 84,4 (1996); E. VALLE, *Nuevas formas de vida consagrada. Panorama y perspectivas*: Testimonio 161 (mayo 1997) 65-70; M. BRU, *Testigos del Espíritu. Los nuevos líderes católicos: movimientos y comunidades*, Madrid, Edibesa, 1998; P. J. CORDES, *Signos de esperanza. Retrato de siete movimientos eclesiales*, Madrid, San Pablo, 1998. Aunque resulta difícil precisar en concreto cuáles sean estos “nuevos movimientos”, cuando se habla de ellos se suele mencionar, entre otros: la renovación carismática, los neocatecumenales, los focolares, comunión y liberación, el opus Dei, la comunidad San Egidio, los legionarios de Cristo Rey, el movimiento Schönstatt, etc.

gran simpatía, una ola de renovación espiritual y misionera para la nueva evangelización. Así, Juan Pablo II es un gran entusiasta de estos nuevos movimientos. Por otra parte, la mayoría de ellos han hecho de su adhesión sin fisuras al papa y a todo su programa uno de los signos más destacados de su propia identidad, de tal manera que secundan con entusiasmo, convicción, alegría y todos los sacrificios que sean necesarios las iniciativas del papa, en las que ven muy directamente la misma mano del Espíritu Santo.

El P. Kolenbach, SJ, no dudó en declarar en Radio Vaticana que fueron los principales protagonistas del último Sínodo europeo (1999). Una gran mayoría de obispos ve en ellos los únicos artífices posibles, o cuando menos las mejores mesnadas existentes, para la nueva evangelización que necesita nuestro continente. No cabe duda de que en sus espiritualidades, el indicativo está muy reafirmado.³⁹ Es decir, se insiste mucho más en aquellos aspectos que definen lo que el cristiano y la fe cristiana **es**; y no solamente lo que el cristiano debe hacer, como practicar el amor, la solidaridad y la misericordia. No es que este segundo polo, el imperativo, se ignore o que no se insista en él. Sino que se refuerza mucho más que en otros grupos eclesiales todo lo que pertenece al indicativo: la antropología propiamente cristiana, el acto de fe, la figura de María y de la Iglesia, la familia como Iglesia doméstica, el ministerio del papa, de los obispos, la excelencia del sacerdocio y de la vida consagrada, el valor de la liturgia, etc. Desde otro punto de vista, he notado que en ellos se da una insistencia en la “sustancia dogmática de la fe”, que otros grupos hemos dado demasiado ingenuamente por supuesta, en unos ambientes cada vez más secularizados y ajenos a dicha sustancia dogmática.⁴⁰

39. Sobre el juego de indicativo e imperativo, remito a mi artículo: *La alegre pobreza de María. Meditación navideña*: Sal Terrae 88,11 (diciembre 2000) 915-25.

40. Recajo ésta y otras cuestiones en: *Elementos para la construcción de una cultura vocacional*: Todos uno 143 (julio – septiembre 2000) 65-84.

Lo que a muchos obispos más les entusiasma de los nuevos movimientos, pese a las dificultades que pueden surgir de su ubicación en la diócesis, es la abundancia de vocaciones que provienen de ellos.⁴¹ Muchos de los nuevos movimientos son auténticos nichos vocacionales, en una época de gran sequía vocacional. Parece que han articulado una “cultura vocacional”, que comprende a toda la comunidad cristiana.⁴² Desde ese caldo de cultivo, surgen con más abundancia que en otros grupos eclesiales tanto vocaciones al sacerdocio como a la vida consagrada.

Desde esta perspectiva, muy sintéticamente descrita, algunos opinan que hoy en día estamos en el momento de los “nuevos movimientos”. Si la vida consagrada a lo largo de la historia de la Iglesia ha ejercido grandes servicios a la Iglesia, constituyéndose en muchos campos como la frontera de la espiritualidad, de la evangelización, de la enseñanza, de las misiones, de la caridad eclesial, del quehacer teológico, de la presencia en el mundo del arte y de la cultura, de la inspiración de movimientos apostólicos, etc., hoy en día los nuevos movimientos estarían arrebatándole este puesto a la vida consagrada.⁴³

Por último y aunque estas calificaciones sean odiosas, el tono general de los nuevos movimientos resulta de un talante más bien conservador; desde luego, obediente y sumiso a la jerarquía. La vida consagrada postconciliar, por su lado, entendió la fidelidad a la renovación que el Concilio expresamente pidió de ella por unos derroteros por los que ha chocado, a veces frontal y persistentemente, con la jerarquía.⁴⁴ Es decir,

41. Así lo recoge la conclusión de: USG (ed.), *Vocaciones para la Vida Consagrada en el mundo moderno y postmoderno*, 110.

42. Véase *Elementos para la construcción de una cultura vocacional*.

43. No deja de llamar la atención la comparación constante que realiza el cardenal J. RATZINGER entre los nuevos movimientos y las diferentes formas de vida consagrada a lo largo de la historia de la Iglesia, a las que denomina “movimientos”. Puede verse su artículo: *Movimenti ecclesiastici e loro collocazione teologica*: *Rassegna di Teología* 40 (1999) 805-26.

44. Se pueden recordar, a título de ejemplos significativos, los conflictos de la CLAR, o de la asociación de superioras mayoras en Estados Unidos, lle-

mientras que los nuevos movimientos representan el aspecto más dinámico del ala conservadora de la Iglesia, la vida consagrada, en una parte importante, se ubica entre los que buscan una Iglesia más abierta.

Todo esto hace que el auge eclesial y numérico de los nuevos movimientos genere recelos, miedos y desconcierto en algunos ambientes de la vida consagrada. Ciertamente su auge nos debe interrogar. No creo que la descalificación global nos ayude ni que sea una actitud compatible con la humildad cristiana. Es una defensa demasiado infantil. Tampoco sirve de nada la táctica del aveSTRUZ: ignorar la presencia de estos movimientos y su nuevo posicionamiento en la Iglesia, en concreto la confianza que se les da en algunas diócesis, generando a veces grandes problemas.

La aportación de los nuevos movimientos, a pesar de que algunos ya llevan unos cuantos decenios de existencia, está sometido al juicio de la historia. En la Iglesia nos debemos alegrar de que existan grupos eclesiales capaces de evangelizar en medio del mundo moderno, de los que surgen vocaciones. Por otra parte, el hecho mismo de que en el seno de muchos de estos movimientos se descubra el valor de la consagración no hace sino reafirmar que la cercanía profunda y continuada con el misterio de Cristo, vivido en la comunidad cristiana, lleva ínsito la invitación al seguimiento de Jesús según la forma de los consejos.⁴⁵ Por lo tanto, mirado desde este punto de vista, la existencia de vocaciones consagradas en los nuevos movimientos, si bien sus formas de vinculación varían enormemente, no supone sino una reafirmación del puesto relevante de la

gando a la situación paradójica de que entre las “expertas en comunión” haya dos asociaciones diferentes de superioras. El caso más extremo que conozco es la supresión de una rama escindida de una congregación (IHM) completa. Puede verse P. WITTBURG, *The Rise and Fall*, 215 s.

45. He reafirmado mi fe en el futuro de la vida consagrada, ofreciendo una fundamentación teológica de esta esperanza en: *La dimensión teológica de la vida consagrada*, 91 s.

vida consagrada en una Iglesia que no recorte ni su vida teologal ni su misión evangelizadora.

Recalco que ganaríamos más preguntándonos que podemos aprender de los nuevos movimientos, que mirándolos llenos de recelos, debido a algunos de los fallos que se les imputan: prepotencia, fundamentalismo, intimismo. Si los religiosos vivimos con alegría y fidelidad creativa nuestra vocación, no veo razón ni para envidiar a otros ni para atormentarnos por nuestro futuro.

4. A modo de conclusión: una crisis teológica, mucho más que funcional

Una vez que hemos recorrido algunos de los rasgos más destacados, que configuran la fenomenología de nuestra situación actual, llega la hora de extraer conclusiones. Lo que venimos indicando apunta hacia una crisis, que se manifiesta de diversas maneras, según el punto de análisis que se privilegie. Por una parte, el modelo predominante del posconcilio en la vida consagrada, el modelo liberal está en crisis. Cada vez se alzan más voces que lo pregan y reconocen. De ahí la necesidad de un cambio. Pero este cambio para acertar necesita un norte teológico que lo oriente. De otro lado, este cambio necesario se ha formulado como la necesidad de una refundación. Evidentemente, la refundación se guía desde una consideración de lo que la vida consagrada es y del servicio eclesial, misionero, evangelizador y transformador de la sociedad que se deriva de tal identidad. Finalmente, el auge de los nuevos movimientos plantea a la vida consagrada la pregunta por la virulencia del espíritu que la habita. ¿Está siendo la vida consagrada ese lugar por antonomasia del soplo del Espíritu de Dios y de Jesús, capaz de recrear la Iglesia y de configurar una nueva sociedad?

Por todo ello, estimo que la crisis apuntada no es tanto una crisis funcional: el hecho de que numéricamente cada vez seamos menos, se nos vaya sustituyendo en nuestras propias obras

asistenciales y apostólicas o en el seno de la comunidad cristiana. En mi opinión, todos los factores indicados apuntan más bien hacia una crisis del sentido y el sabor teologal de la VC. Es decir, a un déficit de comprensión y aprecio en la Iglesia, y en la misma VC, de su sentido teologal. Dicho en otros términos: la cuestión de fondo, a mi modo de ver, radica en saber responder con precisión a preguntas de este tipo: ¿se pierde teológicamente algo si la vida consagrada desaparece o queda reducida a proporciones de hecho insignificantes?, ¿qué representa teológicamente la vida consagrada para la comunidad cristiana?, ¿faltaría algo en ella para testimoniar a Cristo si desapareciera?

Por todo ello, en los conflictos ordinarios en la vida de la Iglesia, entre la vida consagrada y nuestros pastores o entre la vida consagrada y los movimientos, no creo que todo sea limitable a una mera cuestión de poder. Ciertamente el reparto del poder e influencias en la Iglesia genera conflictos, recelos y, en ocasiones, injusticias. El factor poder no se puede obviar ni olvidar. Todos somos humanos, muy humanos, y no nos comportamos, incluso aduciendo santos motivos, según el ejemplo de nuestro Señor. Sin embargo, me parece que también se da, y se está dando hoy en día, una cierta disputa teológica, más en las acciones que en el ámbito más puramente académico, aunque también, sobre el valor de la identidad teológica de la vida consagrada.

Volveré con detenimiento en la tercera parte sobre el panorama ahora apuntado. Allí trataremos de extraer el jugo teológico de afirmaciones como la siguiente de *Vita consecrata*, 49:

“Esto significa que la vida consagrada, presente desde el comienzo, no podrá faltar nunca a la Iglesia como uno de sus elementos irrenunciables y característicos, como expresión de su misma naturaleza.

Esto resulta evidente ya que la profesión de los consejos evangélicos está íntimamente relacionada con el misterio de Cristo, teniendo el cometido de hacer de algún modo presente la forma de vida que Él eligió, señalándola como valor absoluto y escatológico.”

CAPÍTULO 4

LOS JÓVENES RELIGIOSOS. PROBLEMAS Y RETOS

“Atribulados por todas partes, pero no angustiados; desorientados, pero no desesperados; perseguidos, pero no abandonados; derribados, pero no rematados; siempre llevando en el cuerpo, de acá para allá, la situación de muerte de Jesús, para que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo”. (2 Cor 4,8-10).

El panorama sobre la situación actual de la vida consagrada quedaría incompleto, si no incluyéramos una consideración acerca de lo que viven los jóvenes religiosos. Aunque su número sea estadísticamente poco significativo, su importancia para el futuro de la vida consagrada es crucial: de vida o muerte. Una de las mayores desazones de las congregaciones radica precisamente en la cierta angustia ante el futuro. Y esto colorea todo el conjunto de la vida consagrada en los países occidentales.

Las situaciones varían mucho de una congregación a otra. Sin embargo, se pueden apreciar una serie de rasgos y de aspectos comunes, que marcan el aire de una generación. Igual que ha habido una generación que entró en los noviciados en los años posteriores a la guerra civil en España, o a la guerra mundial en Europa, otra que ha quedado muy marcada por haber sido los artífices de la renovación postconciliar, así también los jóvenes religiosos y religiosas respiran hoy un aire familiar común. Desde la residencia en una casa de formación, el contacto con otros religiosos y religiosas, a través de la docencia de la teología y de otros contactos informales, me atrevo a proponer algunos rasgos comunes.

Me voy a referir a tres ámbitos vitales que marcan a esta generación. Lo haré mencionando el “humus”, el terreno, el ambiente que impregnán tres de sus pertenencias básicas: la sociedad, la congregación y la propia generación. Después me referiré a otros aspectos de cómo viven ellos su vocación, contrapeseando las atribulaciones que les asedian con la fuerza del Señor que se manifiesta en su coraje y sus deseos más arraigados.

1. Humus social

1.1. Ambiente general

Cuenta Isabel Losada que hay gentes peligrosas, con quienes se corre un gran riesgo si se las invita a una fiesta.¹ Pueden poner todo patas arriba. Se refiere a una buena amiga suya, una profesora de unos treinta años, residente en Londres. Si por casualidad, como suele suceder, alguien le pregunta por sus planes futuros, esta amiga responde con toda tranquilidad diciendo que piensa ingresar en un convento y hacerse monja dentro de unos meses. Para colmo, piensa ingresar en un convento en el que desde hace treinta años no ha entrado ninguna joven. A partir de ese momento toda la fiesta gira alrededor de cómo puede ser algo así posible. “¿Renunciar al sexo? ¿Estar todo el día rezando? ¿Encerrarse para el resto de la vida? ¿Acaso Dios existe? ¿No ha tenido ningún amante? Debería tener experiencia en este terreno antes de tomar una decisión así. ¿Pero todavía hay gente joven en los conventos?”, éstas son algunas de las reacciones típicas. La conversación sobre todas ellas resulta apasionada y larga. Bloquea la fiesta, que gira por otros derroteros inesperados.

Los jóvenes religiosos europeos, en su mayoría, están más o menos acostumbrados a vivir en un ambiente donde la fe cris-

tiana no es una opción mayoritaria ni apreciada. Puede que no sea así dentro del grupo más cercano de los amigos de la comunidad creyente, pero ciertamente eso es una excepción. Su opción por entrar en un noviciado normalmente habrá llamado mucho la atención y habrá despertado reacciones de todo tipo. Es una opción extremadamente minoritaria, muchísimas veces nada comprensible. Puede llegar a respetarse, aunque no se comparta, porque nuestra sociedad es tremadamente tolerante. Cada uno puede hacer con su vida lo que quiera, siempre que no moleste. Difícilmente será valorada; mucho menos, lo que expresa muy bien la jerarquía real de una sociedad y un grupo, suscitará envidia alguna.

Desde luego no resulta demasiado fácil hablar pacíficamente de esta cuestión en el trabajo o en la universidad. Pueden desencadenarse pasiones y la gente en seguida saca a relucir todas sus frustraciones con la Iglesia o sus problemas religiosos. En muchas ocasiones, la decisión se madura con gran discreción. Una vez tomada, se sigue guardando la discreción. De tal manera que mientras otras opciones relevantes en la vida, como el emparejamiento matrimonial o el voluntariado en un país del Tercer Mundo, se pueden compartir y hablar una vez que se han ido madurando, la opción por la vida consagrada carga con un halo de secretismo, incomprendición y contraculturalidad mucho mayor. Comporta un cierto aire de clandestinidad. En resumidas cuentas: la decisión de hacerse monja o cura o fraile no comporta hoy apenas plausibilidad social. Parece estrambótica y como de gente atacada por alguna rara enfermedad de tipo medieval.

1.2. Familia y amigos

1. Si el ambiente social no apoya la decisión de entrar en el noviciado, la situación en la familia y el grupo más cercano de amigos comporta un cuadro algo diferente. Según los estudiosos, y los casos que uno personalmente puede conocer, el apoyo familiar ha dejado ciertamente de estar garantizado. Hasta el

1. LOSADA, *New Habits. Today's Women who choose to become Nuns*, London, Hodder & Stoughton, 1999, 1-2.

punto de que muchas veces la oposición más fuerte para una vocación religiosa proviene de la propia familia. Aquí se pueden dar, y se dan, chantajes afectivos tremadamente fuertes. Se generan situaciones donde hay que tomar decisiones de conciencia nada fáciles. Resulta muy chocante que familias que se confiesan como cristianas sean a veces el principal obstáculo para la vocación sacerdotal o consagrada de sus hijos o hijas.² Sigue habiendo también, no cabe duda, familias que apoyan a sus hijos en estos momentos.³ Pero la fenomenología de lo que sucede de hecho abarca una gama muy amplia, tanto dentro del núcleo familiar más cercano, como entre los otros parientes.

2. En el terreno de los amigos las cosas tampoco resultan ni fáciles ni garantizadas de antemano. Lo más extraño es que se den situaciones en las que la misma pequeña comunidad cristiana de pertenencia no solamente no apoye explícitamente la decisión por la vida consagrada, sino que incluso la cuestione. He oído contar casos en los que se ha reprochado al joven candidato una traición cobarde a la vida laical por estar pensando en la vida religiosa. En estos ambientes, no extraña la sequía vocacional.

Para muchos candidatos resulta un trance difícil la comunicación de su descubrimiento y decisión vocacional a sus mismos amigos en la fe. No se sabe cómo van a reaccionar ni si van a comprender lo que de veras está sucediendo en lo más

2. Así se recoge, en repetidas ocasiones, en el documento de trabajo preparatorio del congreso europeo sobre vocaciones: *La pastoral de las vocaciones en las Iglesias particulares de Europa*, § 31, 37, 61.

3. Según una reciente encuesta encargada por la Confer, hecha a jóvenes en contacto estrecho con los religiosos y religiosas, el 68 % opina que su familia acogería favorablemente su hipotética vocación a la VC (p. 20). Los mismos autores, introducen el tema con estas palabras: "La experiencia del DIS, por otros estudios de investigación, es que con frecuencia la familia, incluso familias creyentes, no comprenden o no apoyan la vocación religiosa de sus hijos, menos aún de sus hijas" (p. 20). Véase: J. LÓPEZ GARCÍA; M. B. ISUSI; G. GARCÍA, *La imagen de los religiosos en la juventud*.

íntimo de su relación con Dios. No tiene nada que ver con una cierta adulación de los curas o con que a uno le hayan sorbido el seso. Ha sido Otro quien les ha seducido hasta los tuétanos (cf. Jer 20,7 s.).

No se puede ocultar que también existen grupos y familias cristianas que apoyan y valoran las vocaciones a la vida consagrada.⁴ Sin embargo, desgraciadamente no parece lo predominante hoy en día.

1.3. *Efectos en la autocomprepción*

A pesar de la simplificación en la que nos hemos movido, todo indica que el humus ambiental en el que ha fraguado la vocación, la entrada en el noviciado y los primeros años de formación ha estado marcado por un clima, cuando menos, no favorable, si no francamente adverso. Esto repercute en la comprensión que se tiene de lo que uno es y en la imagen de uno mismo. Al fin y al cabo, son bastantes instancias, y algunas de ellas muy significativas, las que les repiten insistente y que son personas extrañas, que optan por un género de vida poco recomendable, cuando no francamente obsoleto. De ahí que la opción por la vida consagrada se haga sin apoyaturas externas, o con pocas. Y que el heroísmo, que ciertamente comporta la apuesta de toda la vida y su entrega en plenitud a Dios, quede acallado por las críticas.

Todo esto disuena con las voces de la percepción interior: la vocación es un don, un regalo, una señal de la amistad de Dios, de la ternura del Señor Jesús, de su predilección inmerecida. Toda la tradición bíblica entiende que una vocación especial es una bendición, tanto personal como para toda la comunidad. De ahí que se entienda que la suerte del vocacionado es la de

4. Este habría de ser uno de los rasgos declarados de la "cultura vocacional", que parece que algunos de los nuevos movimientos han conseguido. Sobre el particular me he pronunciado en: *Elementos para la construcción de una cultura vocacional; Hacia una cultura vocacional*.

haber recibido un “lote hermoso”, una heredad magnífica en herencia (cf. Ps 16,5). Esta disonancia obliga a un trabajo personal en que se ha de llegar a una sana asimilación de ambas realidades desde el presupuesto del gozo vocacional: sin perder de vista el realismo de nuestro actual puesto en la sociedad, no se podrá pactar a fondo perdido con él sin quebrantar la raíz verdadera de la bendición que lleva consigo la llamada.

2. Humus congregacional

El ambiente externo incide especialmente sobre los candidatos. Una vez que ingresan, el ambiente interno de la propia congregación pasa a ejercer un peso mucho mayor y a constituir una de las fuentes de alegrías y preocupaciones de los jóvenes religiosos. Vamos a presentar algunos de los trazos más comunes, entrevistados desde la perspectiva de los jóvenes. Muchas veces a ellos se les pide que tengan en cuenta la de los ya ancianos, siempre enormemente beneméritos por tantísimos motivos; la del gobierno, que se mueve dentro de lo posible entre grandes esfuerzos; o la de las generaciones que hicieron el cambio postconciliar, tan heroicas, por haber sobrevivido a batallas tan audaces y por haber inaugurado un nuevo estilo de vida consagrada. Sin embargo, me parece que sería un ejercicio muy saludable para todos, muy conveniente para una mirada oxigenada y libre hacia el futuro, que todos tratáramos de situarnos en la perspectiva y la situación de los jóvenes. Cuando menos, no estaríamos haciendo más que un ejercicio de reciprocidad, según lo que les pedimos a ellos.

2.1. Entre el peso de la losa y la golosa herencia de un capital

En una etapa de la formación, después de los estudios de filosofía, pasé a trabajar durante un año en un colegio. Durante ese año asistí por indicación del P. Provincial a una asamblea de Provincia. Evidentemente allí se habló de planificación del

futuro, etc. A mí me entró un malestar enorme cuando percibí en la asamblea que a los jóvenes nos consideraban meros herederos, que seguiríamos tal cual llevando todas las obras de la Provincia. En un momento me pareció entender que la preocupación primordial no era tanto la evangelización o la implantación del Reino de Dios, sino la continuidad de las obras educativas. Con la insensatez de la que más de una vez me he arrepentido, dije que los jóvenes vivíamos el peso de las instituciones, especialmente las educativas, como una losa que nos aplastaría en el futuro. Esto causó un gran revuelo en la asamblea y durante años fui conocido como “el de la losa” y todavía hoy alguna vez –esto fue en 1984– me lo recuerdan.

1. Yendo más allá de la anécdota, no cabe duda de que la carga institucional de la gran mayoría de las congregaciones apostólicas está diseñada en un momento de abundancia de fuerzas. Posteriormente, se han hecho muchas adaptaciones, reajustes e incorporaciones de laicos para poder mantenerlas, sin que pierdan su finalidad y sentido apostólico. Sin embargo, las situaciones cada vez se agudizan más, de tal manera que los jóvenes sienten miedo ante la herencia que se les avecina. ¿Vamos a poder con todo? ¿Tendremos margen de maniobra para responder a algunas necesidades nuevas? ¿Están bien discernidas y siguen siendo el mejor servicio todas estas obras, llevadas y sostenidas con ese estilo? Son preguntas normales, inevitables, sensatas y necesarias. A veces se tiñen de dramatismo, de visceridad y reflejan un descontento agresivo con la propia congregación. Reflejan, desde la perspectiva de los jóvenes, uno de los problemas agudos que tienen ante sí las congregaciones con obras apostólicas. Y no es que las nuevas generaciones sean tan visceralmente antiinstitucionales como lo hemos sido las anteriores, las actuales defensoras de las instituciones. Simplemente ponen, a su aire, el dedo en la llaga.

2. Sin embargo, resulta lamentable, aunque no siempre sucede, que esta oscilación entre la sana preocupación apostólica por

el mayor servicio y la agresividad juvenil pueda llegar a ocultar el valor preciso de la herencia que se recibe. Hay un capital acumulado, de modos de proceder, de relaciones, de presencias, de tradición, de estímas que supone un gran trampolín apostólico, si se sabe mantener vivo e impulsar. Este capital se ha labrado con mucho sudor, abnegación, valentía, riesgo, trabajo y ardor apostólico. Sería una pena no llegar a establecer puentes generacionales, de tal manera que no se diera aquí una buena transición. Evidentemente los jóvenes requieren su propio espacio. No se les puede considerar sin más como la prolongación de la propia manera de ver y actuar. Cuando esto sucede, se sienten absolutamente instrumentalizados; mirados como mano de obra barata, que no aporta nada más que fuerza bruta de trabajo. Si se está cerca de ellos, apoyándoles y dándoles confianza, ellos mismos vendrán a pedir consejo y a consultar con otros hermanos de más experiencia.

2.2. La recurrente pirámide de edades

Ya resulta hasta aburrido dibujar la pirámide de edades, casi siempre invertida, de la propia congregación. Este factor es de los que más marca a los jóvenes: la conciencia de ser pocos numéricamente hablando, tanto en cifras absolutas como relativas. Es decir, el grupo de los jóvenes no es grande. Pero, además, dentro del conjunto de la congregación resulta casi ridículo.

Por ser el número propio más escaso, resulta más difícil ir descubriendo cómo ser a la vez religioso y joven. Está más o menos claro cómo ser religioso y morir; o cómo ser religioso y anciano. Nuestras enfermerías rebosan casos paradigmáticos, verdaderos testimonios de vidas en Dios, que enriquecen a toda la congregación, jóvenes incluidos. También existe un número suficiente de adultos, en edad de dedicación apostólica plena. No está tan garantizado, sin embargo, un modelo fraguado desde realidades más cercanas, por mentalidad (postmodernilla a veces) y situación (etapa de formación o primera incorporación

al trabajo). De ahí que el apoyo entre unos y otros, y la cercanía de los superiores resulten de importancia particular.

2.3. *El rostro institucional de la propia fragilidad*

Los jóvenes son pocos, han de hacerse cargo en el futuro de un peso institucional que posiblemente les supere y, además, perciben con frecuencia en la propia carne una gran fragilidad. Esta fragilidad toma cuerpo de manera particular en dos hechos relevantes: las salidas reiteradas y las terapias psicológicas.

1. Las estampidas en desbandada han pasado a la historia. Los números no permiten estampidas, ni siquiera aunque salgan comparativamente muchos. Precisamente por lo mismo, las salidas, que comparativamente no son tan escasas, suponen un terremoto fuerte. Las salidas de los compañeros ejercen un papel de pregunta radical sobre la vida. Hay muchos tipos de salidas. Algunas se esperan; otras sorprenden. Demasiadas se cuecen a espaldas de los superiores, en círculos de murmuración que solamente sirven para envenenar el ambiente.

Cuanto más joven se es y menos se esperaban, más tambalean. Parece como si las salidas introyectaran todas las dudas de la sociedad con respecto a la vida consagrada y su sentido. Potencian las preguntas y las incertezas; socavan la confianza en el futuro; cuestionan la propia capacidad de integrar con gozo los desafíos de los votos, hasta alcanzar un cierto grado de alegría interior. Siembran un panorama más sombrío respecto del futuro.

2. Junto con las salidas, el número de gente, que resulta muy variable de una congregación a otra, en terapia también genera malestar. ¿Es que solamente la gente algo "tocada" opta por la vida consagrada? ¿Acaso no necesitaré yo mismo algo de terapia? ¿Es que este tipo de vida conduce a situaciones que requieren ayuda profesional y refuerzo personal? ¿Qué tipo de persona soy yo? ¿Con qué gente me he juntado?

Por otra parte, durante el tiempo de terapia se da el peligro de tomarse “vacaciones temporales” de los votos, de tal suerte que en lugar de encontrarnos con “votos temporales”, nos encontramos con lo opuesto: una tácita dispensa temporal de los votos. Este factor introduce una distorsión en la comunidad, pues las comparaciones resultan inevitables. El clima religioso y apostólico de la comunidad, normalmente no muy numerosa, se ve afectado cuando uno o dos de sus miembros interiormente han suspendido el amor a los votos y la identificación con este modo de vida.

Estos elementos, que llueven sobre un humus cargado de problemática, potencian la sensación de debilidad, de fragilidad y de desmesura que viven muchos jóvenes religiosos. Lo cual requiere, ciertamente, cercanía, afecto, comprensión y claridad por parte de los superiores y formadores.

2.4. *Las expectativas de la congregación*

Vamos a modificar ahora la perspectiva. ¿Cómo se sienten mirados los jóvenes dentro de la propia congregación? Pues, efectivamente, esto también constituye parte del humus en el que viven y en el que ha de fraguar su propia vocación. Encuentro tres rasgos que me parecen dignos de destacarse.

1. Una de las degeneraciones de nuestra realidad numérica, antes apuntada, consiste en que se quieren jóvenes para todo. Se ha de demostrar que todo es prioritario o, cuando menos, muy importante; consecuentemente, que será una de aquellas actividades y presencias que la congregación no abandonará en el futuro. La manera de demostrarlo públicamente es destinar a un joven a esa actividad, obra o sector. De tal manera, que los jóvenes se han convertido en una especie de “florero” que ha de lucirse, para mostrar el verdadero valor apostólico del sector u obra en la que los adultos trabajan. “Lo nuestro es tan importante y lo hacemos tan bien que han destinado a alguien a que continúe.”

Esto ocurre no solamente en el ámbito general de la planificación apostólica y la política de destinos, sino que se trabaja día a día en la arena de las reuniones corrientes. Para que un acto cualquiera adquiera peso específico no basta con la presencia del Provincial; más rango adquiere, casi, cuando asisten los jóvenes. Se reúnen los de parroquias, que vengan los jóvenes; hay una asamblea sobre pastoral juvenil, que asistan los jóvenes; el sector social organiza un encuentro, que haya algunos jóvenes interesados para que lo vayan conociendo; los directores de ejercicios organizan un curso, que no falte algún joven; se organiza un encuentro de apostolado internacional, que no falte algún joven que maneje idiomas,...

2. Cuando en una reunión surge un tema candente y clave para el futuro (como por ejemplo: la disponibilidad, la pobreza, la refundación, las vocaciones, la vida comunitaria, la interprovincialización) no rara vez se indica que eso es más bien labor para los jóvenes. Con los huesos anquilosados, el grueso de los miembros de la Provincia no están ya para aires nuevos ni para muchos trotes. En mi opinión, cada vez que se hace esto, se indica que el tema es transcendental, pero que no estamos dispuestos a convertirnos. Refleja la actitud espiritual que san Ignacio retrató magistralmente en el segundo binario. Si el grueso de la Provincia no va por ahí y enseña a los jóvenes el camino, esos pasos decisivos no se darán de ninguna de las maneras. Es una falacia pretender que los jóvenes sean la punta de lanza apostólica de la Provincia. Podrán estar en segunda línea; la primera les corresponde por todas las razones a los profesos. La comodidad, por muy sincera que sea, nunca ha sido un buen aliado de la vida consagrada.

3. Otras veces se puede dar el caso de esperar todo de los jóvenes, sin ni siquiera conocerles. O, a veces, el contrario: desconfiar de raíz de ellos e ignorarlos por completo. Aquí se percibe muy bien cómo incide negativamente sobre los jóvenes y sobre el conjunto de la congregación si no se da una relación sana y suficientemente fluida entre el conjunto del cuerpo congrega-

cional y la formación.⁵ Los jóvenes se incorporan al cuerpo de la congregación. Por ello no es bueno que no haya relación con tal cuerpo o que ésta se dé de modo abrupto al final de la formación. El aislamiento de la formación no ayuda a los jóvenes a integrarse ni a vincularse con la misma congregación. Por otra parte, la desconfianza o la ignorancia con respecto a la formación del cuerpo de la congregación incide negativamente sobre el aprecio, aunque sea crítico, de la formación y de los jóvenes. Tal distancia repercute negativamente en la capacidad de convocar vocaciones, no se sabe a qué primeros pasos, y en la propia ilusión vocacional. Por otra parte, el formador decisivo resulta ser el mismo cuerpo congregacional en su conjunto.

Con esta amalgama de situaciones, a los jóvenes no se les facilita la integración en un cuerpo apostólico. La mayoría no tienen vocación de "floreros" ni son "supermanes". Quieren ser tenidos en cuenta, pero tampoco sobrevalorados. Son jóvenes religiosos que desean aprender esta forma de seguimiento de sus hermanos mayores, quieren poder equivocarse alguna vez y no ser tratados siempre como niños. Se da la paradoja de que a la vez que son altamente valorados socialmente, pueden ser irrelevantes a la hora de enfocar la marcha real de la propia congregación.

3. Humus generacional

Una tercera cala necesaria para conocer la situación de los jóvenes religiosos consiste en rastrear el humus generacional. Ya hemos adelantado algo sobre el mismo.

3.1. ¿Existe generación?

La primera nota a destacar dentro de este ambiente es la pregunta misma por la existencia de una generación. Desde el punto de vista de la formación, éste es uno de los problemas

5. Insiste con mucha razón en ello: T. CATALÁ, *op. cit.*

que hoy en día se están planteando y que exigirán sacrificios, ruptura de modos arraigados de proceder y visión amplia del futuro. En algunas congregaciones no se puede propiamente hablar de una generación, dado el goteo de las vocaciones. Otras desearían incluso un goteo. Si a esto se le añade una disparidad grande de edades, con un arco de unos veinte años entre novicios del mismo año de entrada (sin exagerar), parece más difícil que se pueda constituir una generación con un sentir común, que sirva de lugar donde discutir, soñar, ser confrontado e insertarse. Además, los itinerarios de formación habrán de ser, por fuerza, más diversificados.

Precisamente por esta dificultad, las fronteras provinciales, dentro de las congregaciones, y las mismas fronteras intercongregacionales toman un significado muy diferente al que pudieron tener hace veinte o treinta años. El sentido de generación se desplaza, tomando otro aire, hacia grupos más amplios. La coincidencia en actividades del internoviciado, de la Confer o de los diferentes centros de formación teológica parece ir tomando un significado y una transcendencia grande. Todavía es pronto para aventurar lo que podrá salir de ahí.

3.2. Proximidad con valores reinantes en la sociedad

Estoy convencido de que todos los religiosos participamos mucho más de lo que creemos de los valores, formas de pensar y sentir de la sociedad de consumo, a la que pertenecemos, de lo que nos atrevemos a confesarnos a nosotros mismos. En los jóvenes a veces se palpa con más nitidez, sin que ostenten, ni mucho menos, la exclusiva. Lo que ahora apunto sobre ellos resulta plenamente aplicable a otras generaciones.

Hay una forma de seguimiento que califico "seguimiento estilo *El Corte Inglés*". Bajo este título designo una forma de entender la vida consagrada que, en el fondo, sigue arraigada en los valores que en nuestra sociedad puede representar "*El Corte Inglés*", tomado como ícono representativo de la sociedad de consumo. Es decir, que si los valores en el fondo son reali-

zarse, encontrarse emocionalmente satisfecho, ser feliz, lograr el éxito y que se cumplan los propios planes y deseos, hay algunos jóvenes que siguen exactamente con estos valores y deseos. Simplemente entienden que se cumplirán mejor en el cristianismo, incluso en la vida consagrada. Pero en cuanto a la definición de los objetivos últimos no se ha dado un cambio sustitutivo, iluminado por el evangelio del Señor Jesús. Voy a poner un ejemplo para explicarme mejor.

Siempre me ha impresionado enormemente la exclamación espontánea de Ignacio de Loyola después de la visión de La Storta. En esta célebre visión, Ignacio sintió que Dios Padre le ponía con su Hijo.⁶ Y lo que me llama la atención es la conclusión personal de Ignacio. En el relato de uno de los primeros compañeros, Laínez, a quien Ignacio mismo lo contó y a cuya versión el mismo Ignacio le daba crédito por poder acordarse mejor, dice así:

“... me dijo que le parecía que Dios Padre le imprimía en el corazón estas palabras: *Ego ero vobis Romae propitius* [yo os seré propicio en Roma]. Y no sabiendo nuestro Padre [sc. Ignacio] qué es lo que querían significar, decía: yo no sé qué será de nosotros, si acaso seremos crucificados en Roma.”⁷

¿Pensamos alguno de nosotros espontáneamente que la bendición de Dios tiene que ver con la oportunidad de compartir la suerte del Crucificado, una radicalización de la kénosis de la encarnación y el nacimiento en pobreza en Belén, el culmen del despojo? ¿O acaso concebimos la bendición de Dios fundamentalmente según los mismos esquemas de nuestra cultura y sociedad, que tanto criticamos en los fastos navideños? ¿Qué es para nosotros la bendición de Dios: el éxito, el reconocimiento social, el afecto de muchas personas, el logro de nuestros objetivos? ¿No suena todo esto a una bendición que gira en torno a la potenciación del “yo”, tan lejana a las bienaventuranzas?

6. *Autobiografía*, 96-97.

7. Citado por R. GARCÍA-VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, Madrid, BAC, 1986, p. 440.

En los jóvenes estos factores aparecen a veces con diafanidad, aunque, insisto, no sólo en ellos. De ahí las dificultades que encuentran a veces, tanto vivenciales como intelectuales, al confrontarse con la cruz (cf. Lc 14,27). Y la cruz, en la vida del discípulo aparecerá alguna vez, tarde o temprano. O, lo que es lo mismo, el rechazo de algunos entre ellos a una comprensión de la vida consagrada si se insiste demasiado en negarse uno mismo (cf. Mc 8,34). De ahí el descrédito de la abnegación y la mortificación. Ciertamente no habrá que entenderlas como antes del Concilio, pero: ¿se puede verdaderamente ser un buen religioso sin integrar nada del mejor espíritu de esa línea?²⁸

En la pastoral espontáneamente se quiere un apostolado de realización personal. En los estudios no prima tanto lo que suponen de capacitación apostólica para el futuro, sino el sentido, la utilidad y el gusto que le puedo encontrar ahora mismo. De ahí que los estudios de filosofía, más sobrios y menos inmediatistas, sufran un cierto descrédito ambiental. La medida del acierto pastoral o de lo adecuado de los estudios tiene mucho que ver con la propia satisfacción en ellos. Así, la satisfacción emocional y el éxito inmediato pasan a convertirse en criterios de decisiones apostólicas.

Tomando otro campo, todo lo relacionado con la humildad de la vida oculta, con la rutina serena, se aprecia menos. Y, sin embargo, no puede haber una vida consagrada que no se construya desde el amor a Nazaret y al Calvario, aun cuando no sean los únicos lugares de referencia para la vida consagrada.

3.3. *El universo de las vinculaciones o el tesoro del corazón*

La integración progresiva en un cuerpo religioso y apostólico se puede leer desde la clave de la vinculación. En términos más evangélicos, la pregunta vendría a ser: ¿dónde está el corazón (cf. Lc 12,34)?

8. Véase el excelente artículo de P. CEBOLLADA, “*Venir al medio. La adición décima y la ascesis en los Ejercicios*”, *Manresa* 69 (1997) 131-45.

a) ¿Vinculación con los compañeros o con el Señor en la congregación?

La vinculación afectiva y efectiva con la congregación, hasta que llegue a ocupar el centro del corazón, en cuanto expresión auténtica y privilegiada del primer amor, el amor al Señor Jesús, se encuentra hoy con varias dificultades. A veces, da la impresión de que la vinculación generacional, con los compañeros de congregación o con los compañeros de estudio y apostolado, prevalece sobre la vinculación congregacional. Varios factores intervienen.

1. La estructura de edades y la posible infantilización relativa que acompaña algunos procesos de formación puede no ayudar a una verdadera vinculación. El cuerpo de la congregación puede vivirse como una cosa lejana, que los más adultos tejen y desejen, en donde se manejan una serie de criterios y opciones algo opacas o, por lo menos, donde no se tiene ni voz ni voto. Así, una cierta lejanía con respecto a la realidad institucional no favorece la integración en el cuerpo apostólico. Esa sensación difusa pero real de que hasta dentro unos cuantos años todos esos problemas no me atañirán directamente no ayuda a la vinculación real y efectiva.

2. De otro lado, los jóvenes religiosos participan de las mismas realidades que sus compañeros no religiosos. Si hoy las parejas se rompen con facilidad relativa y las opciones de vida definitivas están en crisis, lo mismo ocurre en la vida religiosa.⁹ La transmutación del estado emocional, de contento a descontento con la vocación, durante unos pocos meses puede dar al traste con una opción de vida sostenida coherente y felizmente durante varios años.

9. El 73 % de los jóvenes encuestados por el estudio de la Confer (véase la nota 3) indican como una de las dificultades para optar por la vida religiosa "el que la Vida Religiosa sea una opción para toda la vida" (p. 139). Por otra parte, pertenece a nuestra cultura, y a la de los jóvenes, la costumbre de probar y cambiar; véase: J. ELZO (dir.), *Jóvenes españoles 99*, Madrid, Fundación Santamaría, 1999, 405.

3. Finalmente, no es raro que se formen grupos de amigos, que forman el caldo de cultivo donde se tejen y desejen las decisiones más profundas. Todos estamos necesitados de un cierto calor grupal. Este calor para los religiosos jóvenes resulta muy importante, empezando por el hecho de que forma parte de la estrategia de supervivencia de muchos de los grupos de pastoral juvenil, de donde proceden.¹⁰ De ahí que en la vinculación efectiva y afectiva prime a veces el grupo generacional sobre el conjunto de la congregación. Esto marca mucho la manera de negociar las posibles crisis y el modo de situarse vitalmente. Si un grupo de amigos entra en crisis, se produce con relativa facilidad un efecto dominó.

b) La vinculación con la congregación como mi camino hacia Dios

Hoy, como siempre, resulta pertinente la escena de Pedro y el discípulo amado hacia el final de la aparición de Jesús a los discípulos en el lago de Tiberíades (Jn 21,20-22). La llamada vocacional es a un seguimiento con otros, nadie lo duda. Ahora bien, la llamada es, primeramente, personal e intransferible. Y no está condicionada en su origen ni en su raíz más profunda por lo que otro, el discípulo amado, pueda hacer. Se nos invita a seguir al Señor Jesús, como a Pedro: "Tú sígueme". Así, pues, el asunto de fondo radica en ir descubriendo y saboreando cómo en el propio itinerario personal y grabada en la esencia de la propia vocación la congregación resplandece como mi camino hacia Dios y la respuesta a su llamada.

Por otra parte, lo que nos vincula primaria y teologalmente a los discípulos en el seguimiento congregacional es el Señor Jesús. No hemos elegido a los compañeros de congregación o

10. Véase A. TORNOS – R. APARICIO, *¿Quién es creyente en España hoy?*, Madrid, PPC, 1995, p. 45-6, 51-2, 61, esp. 107, donde señalan cómo para los jóvenes de las grandes ciudades la religión consiste en la pertenencia al grupo. Sobre la importancia del factor emocional en la religiosidad juvenil, cf. J. ELZO (dir.), *Jóvenes españoles 99*, p. 297, 422, 428.

de comunidad. La comunión que se genere entre nosotros será fruto, más allá de las afinidades, de la relación con el Señor. En la Eucaristía celebramos que la gracia del Espíritu Santo, el cuerpo y la sangre del Señor, su Palabra y su presencia nos constituyen un solo cuerpo con El, nos amasa entre nosotros al cristificarnos e identificarnos con El. El camino, pues, de la vinculación congregacional pasa por la centralidad del seguimiento del Señor Jesús en nuestra vida. San Ignacio solamente consiguió un grupo estable de compañeros cuando se formó un círculo de “amigos en el Señor”,¹¹ apasionadamente vinculados al Señor Jesús y dispuestos a todo por el Señor.

Dada la facilidad con que en el mundo posmoderno se revisan las vinculaciones, no puede menos que surgir la pregunta por la virulencia de la vinculación apasionada, en vida y en muerte, con el Señor Jesús. Y no solamente con Jesús y el Reino en general, sino con la misma congregación como la expresión efectiva de la misma, discernida, probada y prometida con voto público. Esta vinculación, para ser efectiva, habrá de alcanzar el aspecto institucional e incluir la afección al gobierno. No se traduce en una vinculación real, no meramente soñada, si solamente se siente con el fundador, que ya no vive; o con un carisma y un modo de proceder idealizado, que no se traduce en un cuerpo real, material, social y arquitectónico.

A este respecto, la experiencia de trabajo en las circunstancias ordinarias, en un colegio, una obra apostólica, un dispensario, un puesto de misión, y la vida ordinaria en una comunidad no de formación durante un tiempo suficientemente prolongado (cuando menos un año), me parece que forma parte imprescindible de los itinerarios de formación, para que el joven religioso conozca bien con quien se compromete y, valga la expresión, desposa. No es sano prolongar en exceso la situación de “noviazgo”, algo ilusoria. La pertenencia, la identi-

dad religiosa y la capacidad apostólica, más allá de los sueños, cuaja, se prueba y se fortalece mucho en este tipo de etapas de formación.

c) *Nivelación de la pertenencia y la no-pertenencia*

Finalmente, sin demonizar a quienes abandonan la vida consagrada, me parece que en la mayoría de los casos es una falacia considerar que la salida no afecta en nada a la opción por Jesús y por el Reino. Desde luego, hay muchas salidas bien discernidas y mucha gente que después de salir sigue trabajando apostólicamente bajo el paraguas de la congregación que abandonaron. Pero ciertamente el impacto apostólico es cualitativamente distinto. Se pierde, cuando menos, todo lo que la vida consagrada significa como signo escatológico del Reino, de lo que hablaremos más adelante. Pero, además, en muchos casos, se pierde también disponibilidad, celo apostólico y el corazón, como dice san Pablo, pasa a estar más repartido en diferentes frentes (cf. 1 Cor 7,33-34). Recuerdo el comentario de una amiga, después de la salida de una joven religiosa. Esta religiosa animaba antes la eucaristía diaria, con mucho tino, con cantos que creaban una ambiente de celebración, de oración y de comunidad orante que alaba. Después de su salida, su asistencia a la Eucaristía dejó de ser diaria. Cuando venía, lo hacía sin guitarra y sin animar con cantos la liturgia. Desde luego, la oración de la comunidad sufrió un detrimento con su salida.

También creo que en ocasiones nos falta sensibilidad para marcar la diferencia entre la pertenencia y la no pertenencia. A algunos compañeros les seguimos tratando en el lugar de estudio o de trabajo apostólico como si no hubiera pasado nada, como si todo siguiera igual, como si diera lo mismo pertenecer o no pertenecer. Repito que no se trata de demonizar a nadie y que la aportación de muchos “ex” es excelente, valiosísima y totalmente en la línea de la espiritualidad y las opciones apostólicas de la congregación. Sin embargo, no marcar ninguna distancia en los primeros años me parece que daña tremadamente la pertenencia de los que siguen y pone sordina sobre

11. Puede verse: J. OSUNA, *Amigos en el Señor. Unidos para la dispersión*, Bilbao – Santander, Mensajero – Sal Terrae, 1998.

el valor de la identidad de los que se quedan. Hace falta tacto para no herir a nadie; pero claridad para que las situaciones nuevas que se viven reflejen de hecho las novedades que hayan sucedido.

4. “Dios se eligió la debilidad según el mundo, para avergonzar a los fuertes” (1 Cor 1,27)

“Pero tenemos este tesoro en vasijas de barro, para que esa fuerza extraordinaria se vea que es de Dios y no proviene de nosotros”. (2 Cor 4,7).

Creo que los rasgos descritos pertenecen a los jóvenes religiosos. Junto con los elementos que he presentado se dan otros. No voy a resaltarlos todos. No son por definición peores religiosos que los de otras épocas; tampoco necesariamente mejores. No se puede disimular de ningún modo que si la vida religiosa hoy pasa por una época difícil, la dificultad se acentúa en el caso de los jóvenes religiosos. Desde la admiración y el cariño, insistiría en que en los jóvenes se da realmente la experiencia que san Pablo describe en el capítulo cuarto de la segunda carta a los corintios, con el que comenzaba este capítulo. La sociedad, la familia, los amigos y la cultura no les apoyan. En la congregación les llevan de floreros, les puede caer una pesada losa, que supere sus fuerzas; son pocos y débiles, aunque algunos les consideren supermanes. El camino de la integración en la congregación es largo, a contracorriente de algunas de sus propias inclinaciones y del ambiente de nuestra sociedad y cultura. Y, sin embargo, en este momento, se manifestará más que nunca que: “esta fuerza extraordinaria es de Dios” (2 Cor 4,7). El secreto de la vida consagrada nunca ha sido su fuerza bajo los patrones del mundo, sino la inhabitación del Espíritu Santo. De tal manera, que en el futuro se escribirá, yo lo creo firmemente, una página gloriosa de la historia de la santidad de la vida consagrada. La debilidad actual, como la pobreza y humildad de nuestra Señora, es una cierta garantía.

Lo que resulta palmario es que no es fácil ser un joven religioso hoy, ni en nuestra sociedad ni en nuestras congregaciones ni en nuestra cultura. Y, sin embargo, con gran valor y en un paso que se da en la pura fe, algunos jóvenes deciden apostar toda su vida y toda su persona por esta forma de seguimiento del Señor Jesús.¹²

Los jóvenes vienen movidos por la pura fe; sin buscar una posición dominante o prestigio o poder o cualquier otro interés espúreo. Vienen con una fuerte experiencia de encuentro con Dios, de la que brota la esperanza para cualquier forma de futuro, que el Espíritu Santo esté labrando para la vida consagrada. Han superado muchas oposiciones, dificultades a veces mayúsculas, y no se vanaglorían de nada. Están dispuestos a heredar, ya sea un capital goloso o una losa. Saben que serán una generación pobre, posiblemente poco brillante, que mantendrá viva la llama del seguimiento consagrado al Señor Jesús por obra y gracia de la fuerza de Dios.

Los jóvenes están movidos por un fuerte deseo de autenticidad y de aprender lo genuino del carisma propio, de la vida consagrada y de la esencia del evangelio y la Iglesia. No siempre serán coherentes, pero en su ánimo está ponerse en camino para lo que haga falta, siempre que se perciba la coherencia con lo fundamental: el seguimiento del Señor Jesús hoy según el modo propio del fundador.

Personalmente no creo que se puedan garantizar los futuros en la vida del espíritu, si no es por el camino del abandono. Estamos en las manos de la gracia. La única salida es la confianza en el Espíritu Santo. A mí entender, uno de los signos de la confianza en el Espíritu es la confianza en los jóvenes. Será la mejor manera de integrarlos en el cuerpo de la congregación y de ayudarles a ejercer su propia vocación. Nada mejor para crecer en ella, configurándose con Cristo al modo congregacional de seguimiento.

12. Algunos de sus mejores rasgos en: G. URÍBARRI, *La vocación, regalo y compromiso*: Reinado Social 800 (mayo 1998) 56-58. El título original del artículo era: “Las vocaciones del futuro”.

CAPÍTULO 5

PLANTEAMIENTO Y PERSPECTIVAS

En las páginas anteriores me he preocupado por trazar con sinceridad el cuadro de la situación actual de la vida consagrada. A pesar de la longitud relativa de los cuatro capítulos precedentes, no se puede decir que hayamos recogido absolutamente todo el amplio abanico que comporta la realidad actual de la vida consagrada. He procurado seleccionar, de un lado, lo más significativo. Del otro, me he esforzado especialmente en no dejar de lado ninguno de los *detrimenta* principales; es decir, de señalar las dificultades con las que nos encontramos. Posiblemente este esfuerzo de sinceridad haya dejado excesivamente en la penumbra muchos rasgos de renovación, de alegría, de entrega evangélica y de auténtica fe, tal y como se vive en la vida consagrada. El número no pequeño de mártires de los últimos decenios, aunque no sea exclusivo de la vida consagrada, resulta significativo. Así mismo, el ímpetu y la tozudez con que en muchas congregaciones se persevera en la opción preferencial por los pobres, con múltiples gestos de inserción en medios populares, de solidaridad con los más desfavorecidos, de servicio humilde, callado y desinteresado, de acompañamiento y de sufrimiento solamente se explica desde la presencia entre muchos de nosotros de la vigorosa fuerza del Espíritu del Señor Jesús. Basten estos dos aspectos como indicación de la que la vitalidad y la potencia vivificadora del evangelio sigue alemando muchas comunidades y muchas personas en la vida consagrada.

¿Cómo avanzar hacia delante, una vez que hemos descrito con crudeza la situación en la que nos encontramos? Parece que lo primero que se nos impone es una relectura cuidadosa del Concilio, para o bien reformular o bien redescubrir la especificidad teológica de la vida consagrada. Desde ahí habremos de preguntarnos por lo que pueda tener de *plus*, de más, de excelencia en el seguimiento y su fundamento teológico. Solamente el Concilio puede ser el punto de partida común para un consenso compartido en toda la Iglesia sobre el sentido teológico de la vida consagrada y esto por dos motivos. En primer lugar, porque ostenta una autoridad inigualable, vinculante para todos los cristianos y para toda postura teológica. Es decir, porque el Concilio es la referencia obligada de la teología postconciliar. La mejor justificación de sus posturas de fondo es el respaldo conciliar. En segundo lugar, como he estado poniendo de relieve, la situación actual de la teología de la vida consagrada está muy estrechamente ligada a la recepción del Concilio. El Concilio pidió e introdujo ciertos cambios en la consideración de las formas de vida en la Iglesia, en los estados de vida del cristiano. Por ello, habremos de ver cómo entendió el Concilio la teología de la vida consagrada y su especificidad. Solamente desde ahí podremos reganar con una base firme una clarificación teológica del sentido de la vida consagrada, delimitando sus contornos específicos y su singularidad en la vida de la comunidad cristiana, dentro del concierto comunal de los carismas y los ministerios que pregonó el Concilio Vaticano II. Desde esta identidad teológica será entonces más fácil destilar una aclaración de tono más vivencial de la vida consagrada. Es decir, aterrizar en una autocomprensión propia, para saber explicarnos a nosotros mismos y a los demás quiénes somos y qué se deriva de nuestra identidad para articular nuestro modo de vida. Todo ello contribuirá a que en el conjunto del seno del pueblo de Dios se gane claridad sobre el puesto y el sentido de la vida consagrada, de tal manera que todos, obispos, laicos, sacerdotes, la puedan apreciar y promover. Evidentemente, si todo lo anterior se lograra, cabe esperar también que entonces

resulte más fácil elaborar y vivir una cultura vocacional en el seno de nuestra Iglesia, incluyendo las prácticas y los elementos de promoción vocacional explícita a la vida consagrada.

En segundo lugar, estimo que en esta situación de crisis nos resultará de gran ayuda volver la mirada a los orígenes. Si exceptuamos el caso de las vírgenes, el nacimiento de la vida consagrada ha estado ligado al martirio. La vida consagrada comienza con el monaquismo del siglo IV, que se entiende a sí mismo como un martirio sin derramamiento de sangre. De ahí el fruto que podemos sacar de una conexión estrecha entre la teología del martirio y la teología de la vida consagrada. En la Iglesia antigua el martirio era un don, en el que se daba la máxima identificación posible con Cristo. Se entendía el martirio como el culmen supremo e insuperable de la vocación cristiana. De ahí proceden algunos de los conflictos que hubo, como por ejemplo si en la celebración de la Eucaristía a los confesores, que habían dado testimonio en la persecución, pero que por alguna circunstancia, como el cese de la persecución, no llegaron a la muerte, les competía un puesto mayor que al obispo o si tenían, sin necesidad de la mediación del sacramento del orden, la potestad para perdonar los pecados. En todo caso, tanto estos conflictos como la posesión más pacífica de la teología del martirio en la Iglesia antigua indican con claridad incuestionable que el martirio es un superlativo de primer orden en la teología eclesial. Por ejemplo, muy pronto se desarrolla toda una teología de la capacidad de intercesión particular, especialmente potente, de los mártires.

La razón teológica que se esgrime radica en que en el martirio se da una identificación y conformación con Cristo que no es superable ni alcanzable, en dicho grado, por otros caminos. De ahí también una serie de privilegios que se asocian a los mártires, como la entrada directa en la gloria en cuerpo y alma, sin necesidad de purificación postmortal o de tener que aguardar el juicio final. Ya se entrevé que esta cercanía con la teología del martirio nos permitirá formular teológicamente si en la vida consagrada se da una excelencia que excede a otras for-

mas de vida cristiana o no; y en el caso de que se diera, la proximidad con el martirio nos prestará también pistas muy valiosas para formular este tipo de excelencia. Más concreto, nuestra pregunta teológica se orienta hacia la aclaración del tipo de conformación e identificación con Cristo que le pertenece intrínseca y propiamente a la vida consagrada en cuanto tal.

Como el mismo Concilio menciona directamente el martirio, antes de referirse a la vida consagrada (LG 42), trataremos de reflexionar despacio sobre lo que esto significa. En mi opinión, precisamente este elemento dota de sustancia teológica de primera categoría a la vida consagrada, mucho más allá de cualquier reducción funcional tanto de los votos como de la misma identidad de la vida consagrada. ¿Dónde puede encontrar la teología de la identidad de la vida consagrada un suelo fecundo, firme, estable, duradero, con fuertes contornos cristológicos y eclesiales si no es en el martirio?

Pero antes de adentrarnos en estas lides más estrictamente teológicas, necesitamos forjarnos un marco espiritual que nos capacite para situarnos en el ambiente místico apuntado. Es decir, antes de entrar en las disquisiciones teológicas, trataremos de ganar primero unas entendederas que nos abran los sentidos espirituales para las consideraciones teológicas que seguirán.

PARTE II

ESPIRITUALIDAD

Una vez que hemos visto bastantes de los rasgos que definen la situación actual de la vida consagrada, parecería que deberíamos pasar a presentar su sentido teológico. Sobre todo, teniendo en cuenta que la descripción de la situación de la vida consagrada que hemos hecho desembocaba, en repetidas ocasiones, en la conclusión de que uno de los factores clave del momento actual radica en un cierto déficit en cuanto a su comprensión teológica y a su valor teológico; es decir, a una cierta sordina de lo teológico de la vida consagrada. Sin embargo, me parece que es conveniente presentar un marco teológico y espiritual previo. Se trata de presupuestos importantes para comprender adecuadamente la teología de la vida consagrada. Cuando menos, dos razones así lo aconsejan. La primera se refiere al ambiente espiritual en el que es posible realizar una comprensión teológica adecuada de la vida consagrada. La segunda tiene más en cuenta a los jóvenes religiosos.

1. Para entender lo que es la vida consagrada hay que estar situados muy en el cogollo y en la esencia del evangelio. Lo que la vida consagrada quiere ser y teológicamente es solamente se puede comprender y vivir si uno se ha situado muy en simpatía con el misterio pascual del Señor Jesús, muy en el centro del evangelio. Desde la lejanía, desde fuera, desde la sospecha, desde la perspectiva simple de lo que los consagrados hacen, o dejan de hacer; desde una mirada que tenga sola-

mente presentes las virtudes y los defectos que se encuentran en tales o cuales religiosos, en esta o aquella congregación, no se puede captar lo que la vida consagrada teológicamente es. Hace falta una actitud espiritual para que ilumine los ojos del entendimiento.

2. Mirando a los jóvenes religiosos, que han estado con mucha frecuencia en el origen de estas páginas, me parece que solamente muy bien situados en la actitud espiritual de fondo que toma cuerpo en la vida consagrada se puede pasar posteriormente a discutir sobre su sentido teológico. Si no estamos ahí, jóvenes y adultos consagrados, y cristianos en general, lo que se diga después no podrá penetrar en nuestro interior. Nos faltarían las “entendederas” evangélicas, las claves espirituales, para asimilar el discurso intelectual, teológico. Con relativa frecuencia, los problemas que se presentan en la formación tienen más directamente que ver con la radicalidad en el seguimiento y el centramiento personal en la vida cristiana, que con cuestiones específicas y singulares de la vida consagrada. En cualquier caso, si no se da lo primero, lo segundo se cae por su propio pie.

De ahí que sea necesaria una conversión y un ambiente espiritual para poder inteligir, desde la razón transfigurada e iluminada por la fe, lo que se presentará teológicamente.¹ De otra manera, lo que se dijera sería como un mero sonar de flautas que no nos atañe, o un mero correr de significantes, que entran por un oído y salen por el otro.

Retomaré la misma perspectiva del capítulo V de la *Lumen gentium*. Como recordará el lector, en este capítulo el Concilio nos presenta la “universal vocación a la santidad en la Iglesia”. En concreto, nos interesa ganar el contexto espiritual que antecede a la presentación de la santidad de los consejos evangélicos. Aterrizando: nos pararemos a considerar la primera parte

1. Sobre la unidad entre seguimiento y teología puede verse el excelente libro de: M. SCHNEIDER, *Teología como biografía*, Bilbao, Desclée, 2000.

de LG 42, donde se habla del amor de Dios, del amor de Jesús y del amor de los mártires, justo antes de indicar el tipo de amor que se hace presente en la forma de seguimiento propia de la práctica de los consejos evangélicos. Habremos de ver cuál es el estilo que impregna el amor del Dios cristiano, manifestado en la vida, muerte y resurrección de Cristo Jesús. Así veremos cómo el amor, entendido cristianamente, es radicalmente un amor kenótico (capítulo 6). Más adelante, en la tercera parte y cuarta parte de este trabajo, recorreremos el resto de este número 42 de la LG, cuya importancia para la VC difícilmente se puede exagerar.

Seguidamente, (capítulo 7), nos adentraremos en el itinerario vocacional de Pablo de Tarso, haciendo una lectura teológica del mismo. Trataremos de captar lo que significa y nos dice algo que marcó su vida y la resume: ir cargando, progresivamente, con el peso de las cadenas del evangelio. Algo intrínseco a la vida consagrada. En Pablo se da la unidad de la vocación al apostolado y al martirio,² estando en su persona, por así decirlo, fundidas y unificadas diversas vocaciones, que a lo largo de la historia de la Iglesia se han ido diferenciando y perfilando.³ Así, pues, el apóstol que optó por unir en su persona tanto el celibato voluntario como el ministerio activo al servicio de las Iglesias iluminará nuestra vocación al contemplar la suya.

Para terminar este recorrido por el misterio pascual, me referiré a la alegría propia de la salvación y de la vida cristiana (capítulo 8). El misterio pascual no termina con la cruz, sino con el gozo y la alegría típica de los misterios de la resurrección. A través del misterio pascual la alegría de Jesús pasa a estar en nosotros, dándonos una fuerza sorprendente en medio de las tribulaciones del seguimiento.

2. Puede verse el precioso librito: E. PETERSON, *Apostel und Zeuge Christi. Auslegung des Philipperbriefes*, Freiburg, Herder, 1952. También está recogido en: ID., *Marginalien zur Theologie und andere Schriften* (ausgewählte Schriften 2; hg. von B. NICHTWEISS), Würzburg, Echter, 1995, 63-94.
 3. Así lo entiende H.U. von BALTHASAR, *Estados de vida del cristiano*, Madrid, Encuentro, 1994.

Como se puede advertir, el martirio es el gozne que une los tres capítulos de esta parte: en el martirio se da la configuración con el amor kenótico de Cristo, suerte (don y carisma) que alcanzó a Pablo, como la corona por cargar con el peso de las cadenas del evangelio, que lleva a compartir la alegría de Cristo en medio de las vicisitudes del seguimiento. La alegría de los mártires y la alegría en la comunidad cristiana por los mártires confundió terriblemente a los romanos, que no sabían ni podían asimilar lo que sus ojos contemplaban. Confío en que estos aspectos del misterio pascual iluminarán el sentido teológico de la peculiar identificación con Cristo que teológicamente define a la vida consagrada.

CAPÍTULO 6

EL ESTILO KENÓTICO DEL AMOR CRISTIANO

1. La lógica del amor: LG 42 a y b

Como ya anuncié, en este capítulo voy a comentar la primera parte de LG 42, último número del capítulo V, dedicado a la “universal vocación a la santidad en la Iglesia”. Por eso, comenzaré por recordar el texto que nos ocupa, a la par que lo glosaré brevemente. Lo que dejamos de citar de este número trata directamente sobre los consejos evangélicos. Como ya he anunciado, volveré sobre esas afirmaciones de LG 42 cuando tratemos despacio sobre la identidad teológica de la vida consagrada y de los votos.

1. LG 42 comienza así:

“Dios es caridad, y el que permanece en la caridad permanece en Dios y Dios en él” (1 Jn 4,16). Y Dios difundió su caridad en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que se nos ha dado (cf. Rom 5,5). Por consiguiente, el primero y más imprescindible don es la caridad con la que amamos a Dios sobre todas las cosas y al prójimo por El. Pero, a fin de que la caridad crezca en el alma como una buena semilla y fructifique, todo fiel debe escuchar de buena gana la palabra de Dios y poner por obra su voluntad con la ayuda de la gracia. Participar frecuentemente de los sacramentos, sobre todo en la Eucaristía, y en las funciones sagradas. Aplicarse asiduamente a la oración, a la abnegación de sí mismo, al solícito servicio de los hermanos y al ejercicio de todas

las virtudes. Pues la caridad, como vínculo de perfección y plenitud de la ley (cf. Col 3,14; Rom 13,10), rige todos los medios de santificación, los informa y los conduce a su fin. De ahí que la caridad para con Dios y para con el prójimo sea el signo distintivo del verdadero discípulo de Cristo" (LG 42 a).

Este primer párrafo trata de la caridad. Empalma con el final de LG 41, cuya última frase dice: "... todos los fieles cristianos... haciendo manifiesta a todos, incluso en su dedicación a las tareas temporales, la caridad con la que Dios amó al mundo". (LG 41). Es decir, lo propio de la santidad cristiana radica en reflejar y testimoniar el amor de Dios, la caridad del amor de Dios. Ahora, en LG 42, se retoma de nuevo el tema de la caridad. Dios es caridad, amor (cf. 1 Jn 4,8). Y este amor, mediante el Espíritu Santo, mora en nosotros, ha sido derramado en nuestros corazones, nos habita, nos penetra, nos configura, da consistencia a nuestra vida y orientación a todas nuestras energías y anhelos.

Desde el punto de vista de la fe cristiana, la caridad, el amor, siempre es lo fundamental, lo más alto, lo más elevado. Para Pablo se trata nada menos que del camino excepcional, el mejor de todos (cf. 1 Cor 12,31).¹ Por eso, el signo distintivo de los cristianos ha de ser el amor, la caridad, porque es lo distintivo de nuestro Dios, la belleza de cuyo rostro ha sido magníficamente manifestada en la vida de nuestro Señor Jesucristo.

En este párrafo se subrayan algunos medios que ayudan a crecer en este amor, perfección y plenitud de la ley, resumen y cumbre de la vida cristiana. Así, se refiere a la escucha de la Palabra de Dios y su puesta en práctica, al ejercicio de la caridad, a la participación en los sacramentos y la liturgia, a la oración, a la abnegación y a la práctica de todas las virtudes.

1. En el texto griego de 1 Cor 12,31 encontramos los vocablos: *meidsona*, que es el comparativo de grande, o sea, mayor; e *hypérbole*, que significa exageración o caso extremo. Sobre el amor según Pablo, puede verse: H. SCHILLER, *Nun aber bleiben diese Drei. Grundris des christlichen Leben-zwolzes*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1972, 67-86.

Siempre se ha de tener muy presente la indisolubilidad del amor a Dios y al prójimo. Como la primera carta de Juan repite incansablemente, el amor al prójimo, a quien vemos, siempre será la verdadera verificación del amor a Dios, a quien no vemos. El amor de Dios remite siempre a sus criaturas, a sus hijos queridos.

2. Veamos cómo sigue el segundo párrafo:

"Dado que Jesús, el Hijo de Dios, manifestó su amor entregando su vida por nosotros, nadie tiene mayor (*maiorem*) amor que el que entrega su vida por El y por sus hermanos (cf. I Io 3,16; Io 15,13)" (LG 42 b₁).

Seguimos hablando del amor, pero avanzando un paso. Ya no se trata ni del amor de Dios ni del amor de todos los cristianos. Ahora se nos presenta, primero, el amor de Jesús. ¿Cómo manifiesta Jesús su amor? ¿En qué se traduce este amor de Jesús? Siguiendo el evangelio de Juan, el Concilio afirma que el amor de Jesús se manifiesta en la entrega de la vida por nosotros. Es decir, en la cruz hallamos la mayor prueba del amor de Jesús por nosotros: "En esto hemos conocido la caridad: en que Aquél dio su vida por nosotros" (1 Jn 3,16). Se va estableciendo una ecuación entre amor y entrega de la vida. Pues el mayor amor se muestra en la entrega de la vida por los otros: "Nadie tiene un amor mayor (*meidsona*) que éste: dar uno su vida por su amigos" (Jn 15,13). Así, pues, podemos concluir que en el amor que se entrega manifiesta Jesús el amor de Dios. De esto se siguen dos consecuencias.

La primera de ellas se refiere al amor de Dios. Si Cristo manifiesta así el amor de Dios, esta revelación del amor de Dios no puede ser extrínseca a Dios. Es decir, el modo de revelarse el amor de Dios, la entrega de Jesús, el Hijo, y lo que este modo revela, el mismo amor de Dios, habrán de estar necesariamente en una conexión muy estrecha, intrínseca y esencial. Solamente así, en esta adecuación de lo revelado y el modo de revelarse puede darse una auténtica revelación. Por consiguiente, el mismo amor de Dios es un amor de entrega, de donación. Si el

amor de Dios fuera, por ejemplo, tal y como hoy en día lo entienden algunos padres con respecto a sus hijos, consentirlo todo y no exigir nada, no podría manifestarse a través de la entrega. Pues al ser el amor de Dios un amor de entrega resulta plenamente coherente que el Padre, que se lo da todo al Hijo, pida correlativamente al Hijo, cuya esencia última también es el amor, que se lo dé todo: que entregue su vida por la salvación del mundo hasta la última gota de su sangre. Así, la entrega del Hijo revela la gloria del Padre y es, a la vez, la glorificación del Hijo: la plena manifestación de la participación del Hijo en la misma gloria del Padre, en la donación amorosa que habita la Trinidad.

La segunda consecuencia se refiere a los cristianos. Hemos visto ya cómo se abría una línea: el amor del Padre, que es un amor de donación, se manifiesta en la entrega del Hijo. Y ya apuntábamos que este mismo amor, no otro, habita en nosotros gracias al Espíritu Santo. Así, pues, siguiendo la línea que hemos apuntado, nuestro modo de amar habrá de ser, para ser cristiano, semejante al de Dios. El estilo y la figura del amor cristiano es el amor jesuánico. El texto de la primera carta de Juan, que cita el Concilio, lo plasma en una sentencia clara: "En esto hemos conocido la caridad: en que Aquél dio su vida por nosotros. También nosotros debemos dar la vida por los hermanos" (1 Jn 3,16). Es decir, tanto el amor de Dios Padre, como el de Jesús y el de los cristianos, es un amor de entrega, de donación.

En la liturgia se recoge este modo de sentir la vida cristiana, se celebra y se transforma en oración. Dice así la plegaria Eucarística V:

"Por eso, Padre de bondad,
celebramos ahora el memorial de nuestra reconciliación,
y proclamamos la obra de tu amor:
Cristo, tu Hijo,
a través del sufrimiento y de la muerte en cruz,
ha resucitado a la vida nueva
y ha sido glorificado a tu derecha.
(...)"

Señor Padre de misericordia,
derrama sobre nosotros el
el Espíritu del Amor,
el Espíritu de tu Hijo."²

La plegaria eucarística V evoca el amor de Dios. Este amor de Dios se manifiesta de modo exelso en el sufrimiento, la muerte en cruz y la resurrección de su Hijo. Es decir, el amor de Dios se manifiesta en la vida, la muerte y la resurrección de Jesús. Y nosotros invocamos este mismo Espíritu de Amor, el Espíritu del Hijo, para que nos habite, nos conforme, nos configure, nos transforme, nos dirija, nos santifique y alumbre este mismo amor de entrega.

3. Sigamos con el texto de LG 42:

"Pues bien: algunos (*aliqui*) cristianos, ya desde los primeros tiempos, fueron llamados (*vocati*), y seguirán siéndolo siempre, a dar este supremo (*maximum*) testimonio de amor ante todo, especialmente ante los perseguidores. Por tanto, el martirio, en el que el discípulo se asemeja al Maestro, que aceptó libremente la muerte por la salvación del mundo, y se conforma a El en la esfusión de su sangre, es estimado por la Iglesia como un don eximio (*eximium*) y la suprema (*suprema*) prueba del amor. Y, si es don concedido a pocos (*paucis*), sin embargo, todos deben estar prestos a confesar a Cristo delante de los hombres, y a seguirle, por el camino de la cruz, en medio de las persecuciones que nunca faltan a la Iglesia" (LG 42 b₂).

La línea del amor de entrega se continúa, pero especificándose en un caso concreto. En el martirio, el supremo testimonio del amor (cf. Jn 15,13), se continúa. Aquí radica la esencia de la teología cristiana del martirio. Lo más exelso es el amor de Dios. Ahora bien, ya hemos expuesto cómo dicho amor es un amor de entrega, tal y como sabemos por la muerte de Jesús, entregando su vida por nosotros. Así, pues, nada hay mayor, desde el punto de vista cristiano, que el amor de entre-

2. Plegaria eucarística V.

ga. ¿Quiénes se acercan más, desde el punto de vista objetivo, a esta entrega de amor de Jesús? Los que hacen lo mismo que hizo El, por los mismos motivos que El lo hizo: los que entregan la vida, hasta derramar la sangre, para revelar el amor de Dios como un amor de entrega. Así, pues, el testimonio de los mártires es “supremo”.

Dado que en el martirio el discípulo se asemeja al Maestro y se conforma con él, la Iglesia lo considera un don eximio. Además, el martirio es una vocación, “algunos cristianos... fueron llamados”. Es una vocación en la que resplandece, se hace signo visible y fuerte, la esencia de lo que es la vida cristiana: amar como Cristo nos amó; pero, a la vez, esta vocación es un don concedido a pocos. De ahí que, por una parte, todos hayan de estar prestos a confesar a Cristo, llegando a la confesión martirial de fe, si fuera preciso. No hacerlo, sería rebajar la fe cristiana, dejar de lado su esencia. Pero, del otro lado, el ejercicio práctico del martirio es un don. A nosotros hoy nos puede parecer chocante, pero durante siglos ha sido una costumbre piadosa pedir el don del martirio.

Esta estructura se repetirá, de alguna manera, en la VC. La vida consagrada no trata sino de la misma esencia de la vida cristiana, exemplificando en un grado eminente, para la comunidad cristiana y para su misión de anunciar a Cristo, algunos de los rasgos más significativos de la vida de Jesús. Por lo tanto, es un don, un carisma, al que graciosamente se llama a algunos, a unos pocos. Radica en la gracia de una identificación con Cristo, de una conformación con El, peculiar y excelsa, que no se da fuera de la VC.

Resumiendo, la teología de esta parte de LG 42 está clara: el amor de Dios se manifiesta en Jesús y refulge especialmente en los mártires. Todo esto antecede la presentación de los consejos, que se situarán en la línea iniciada con el martirio.

Después de haber insistido tanto en el amor de entrega, como en la consistencia esencial y la figura típica y característica del amor cristiano, nos interesa profundizar más en sus rasgos.

2. El amor kenótico de Dios, manifestado en el triple descenso de Cristo Jesús

Ahora vamos a considerar más de cerca este amor de entrega. En el famoso himno de la carta a los filipenses (Filp 2,5-11) se nos dice que Cristo se vació:

“Tened entre vosotros estos sentimientos que se dieron en Cristo Jesús,
que aunque era de condición divina,
no consideró un tesoro aprovechable ser igual a Dios,
sino que se despojó (*ekénosen*) a sí mismo
adoptando la condición de esclavo,
haciéndose semejante a los hombres;
y, presentándose como hombre en lo externo,
se rebajó a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte,
y una muerte en Cruz!” (Filp 2,5-8).

Es la kénosis tan conocida. Si quisiéramos precisar más estrictamente cómo es este amor, que hasta ahora hemos llamado de entrega, habríamos de decir que se trata de un **amor kenótico**. Es decir, primero Dios se vacía de sí mismo, de lo más querido para El, su Hijo, para dárnoslo, por amor a nosotros. Mediante el Hijo y por su don, participamos del mismo Espíritu trinitario, de la vida misma de Dios. El mismo Hijo se vació del todo de sí mismo, no aferrándose a nada, llegando hasta el extremo insuperable, que manifiesta, revela, esta estructura kenótica, de don, vaciamiento y entrega propia del amor de Dios. Los cristianos somos en la historia aquellos que confesamos la gloria de este amor y que anhelamos inscribir nuestra vida en esas coordenadas.

El amor de Dios manifestado en la vida, en la muerte y en la resurrección de Cristo Jesús llega hasta el extremo de que Dios en el Hijo, en Jesús, se hiciera pecado, muriera como un pecador y descendiera a los lugares de la muerte, de la ausencia de Dios. Incluso podemos leer todo el conjunto del misterio de la encarnación desde la clave del **descenso**, como expresión de la kénosis que expresa el fondo del misterio del amor

de Dios. El Hijo descendió de rango para encarnarse (Filp 2,7). Una vez encarnado, en lugar de rodearse de la flor y nata de la sociedad de la época: príncipes y princesas, reyes y reinas, sacerdotes y sabios, potentados y poderosos, a lo largo de su vida Jesús entró voluntariamente en comunión y relación con lo bajo de la sociedad: con niños, leprosos, mendigos, paralíticos, ciegos, samaritanas, prostitutas y publicanos; en una palabra, con los pecadores, con quienes acostumbraba a comer con frecuencia. Esta inclinación preferencial por lo más bajo, se expresa con fuerza plástica en una comunión de mesa con ellos. Sin embargo, no se detiene ahí.

Aunque de suyo, el misterio de Cristo nos presenta un único movimiento kenótico de abajamiento, voy a resaltar la concatenación y como profundización de esta única marcha a través de tres escalones sucesivos, encadenados y presididos por la misma lógica. La iconografía ha intuido esta verdad. Hay representaciones de la escena del nacimiento en las que el niño aparece fajado más con un sudario que con pañales, haciendo referencia a la muerte; u otras representan el pesebre en el que el niño está acostado como un sarcófago, uniendo así los misterios de la Encarnación y de la Cruz.

2.1. El amor kenótico visto desde la Encarnación

El primer escalón o primer paso kenótico consiste en el abajamiento de la encarnación. El Logos eterno, el Hijo primogénito, engendrado antes de todos los tiempos, abraza la carne humana, nace en la indigencia de la condición humana, en la pobreza de un establo, fuera de la ciudad. Este primer eslabón de la secuencia kenótica es el que más atención ha reclamado de la teología clásica. Posee un asiento formidable en la Escritura (2 Cor 8,9). Así, muchos autores, especialmente los Padres orientales, han reflexionado con profundidad sobre la encarnación, sobre el intercambio admirable que supone la misma: Dios se hace hombre para que nosotros nos hagamos divinos: hijos de Dios, partícipes de su Espíritu. Desde esta clave se ha

comprendido el significado de la salvación: Dios toma de lo nuestro, la humanidad, para darnos de lo suyo, la filiación divina. La encarnación supone, pues, un intercambio admirable.

2.2. El amor kenótico visto desde la praxis de Jesús

Este escalón kenótico inicial despliega todo lo que lleva dentro de sí, como *in nuce*, de una manera connatural a través de toda la actividad de Jesús. La praxis de Jesús se traduce y condensa en cercanía con los pecadores, en perdón, en acogida. La comunidad de mesa con los pecadores sustancia muy bien el contenido fundamental de su praxis y de su mensaje: la buena noticia de la llegada del Reino para los pecadores, los enfermos y los perdidos. La teología más reciente, especialmente la teología de la liberación, ha insistido muy notablemente en este aspecto de la kénosis de Cristo. Si el Hijo de Dios se hubiera encarnado en un emperador o un príncipe, y se hubiera rodeado de la “crème de la crème” de su época, de gentes amables y bien instaladas, sin sufrimientos ni pesares, en el nivel metafísico de las naturalezas, la encarnación se habría dado. En lugar de reflexionar al nivel metafísico de las naturalezas, Dios se hace hombre para que los hombres podamos ser divinos, la teología de la liberación ha llamado justamente la atención sobre la praxis de Jesús y el lugar del pobre en dicha praxis. Así, se puede leer la vida de Jesús como una opción preferencial por los pobres, por los que están en situación indigente, por los que viven situaciones de muerte: exclusión de la comunidad cultural, del pan cotidiano, de la salud, de la sociedad. Más aún, en diversos momentos Jesús se identifica con los pobres y pequeños (p. ej.: Mt 18,5; 25,31 s.).

2.3. El amor kenótico visto desde el descenso de Cristo a los infiernos

En el tercer paso kenótico se sobrepasa, una vez más, el límite, en un principio aparentemente insuperable: compartir la suerte de los condenados de la tierra, que es la muerte, des-

cendiendo hasta los infiernos, los abismos.³ Diversos textos de la Escritura reflejan esta manera de entender la muerte de Jesús (Mt 12,40; Rm 10,6-7; Hbr 13,20; Ap 1,18; Ef 4,8-10; Hch 2,22-31; 1 Pe 3,18-20; 4,16). La exégesis de la teología posterior ha entresacado dos series de afirmaciones principales de esta serie de textos.

Por una parte, la muerte de Jesús fue una muerte real, nada de fingimiento, como pretende cualquier tipo de docetismo. Jesús murió y murió la misma muerte de todos los humanos. Si los humanos tras la muerte, según la cosmología bíblica, iban al *sheol*, al lugar de los muertos, al abismo, al hades, Jesús comparte esta suerte. Jesús, muriendo como un maldito, bajó al lugar de los muertos, al *sheol*, al lugar de la lejanía de Dios, donde no se le alaba.

Pero, del otro lado, el que entra en las fauces de la muerte es Jesús, el Salvador. De ahí que en los reinos mismos de la muerte liberara a los cautivos. La vida de Cristo no termina con el descenso. Vence a la muerte en su propio terreno, libera a los cautivos, y los conduce, en la resurrección y la ascensión, hacia la gloria del Padre. Es decir, el descenso de Cristo al lugar de los muertos posee un claro componente salvífico, soteriológico.

Jesús el Hijo comparte nuestra suerte hasta el final, para hacernos participar de su salvación, de su gloria. La misma ley que encontrábamos en la teología oriental de la encarnación, se repite a su manera en la teología del descenso de Cristo al lugar de los muertos.

Por principio ya parecía inaudito que Dios asumiera la condición humana, pues la definición de lo humano y lo divino tiende a funcionar como la de los opuestos correlativos. Son opuestas correlativas aquellas realidades que se definen justamente

3. Como una primera introducción a este tema, puede verse: D. ALEIXANDRE, "Seguir a Jesús en su descenso a los infiernos", en: J.M. GARCÍA-LOMAS – J.R. GARCÍA-MURGA (eds.), *El seguimiento de Cristo*, Madrid, PPC – UPCo, 1997, 297-330; G. ANCONA, *Disceso agli inferi. Storia e interpretazione di un articolo di fede*, Roma, Città Nuova, 1999.

por su oposición recíproca. Así como alto se opone a bajo, o la derecha a la izquierda, o delante es lo opuesto a detrás; así se tiende a comprender la relación entre Dios y lo humano. Sin embargo, en el caso de Cristo se ha mostrado cómo este movimiento kenótico, soberano y amoroso, revelador del amor compasivo que es Dios, rompe esas barreras y las redefine. De igual modo, el Hijo de Dios ha buscado a los perdidos y a los enfermos, para traerles la salvación. En lugar de guardar las noventa y nueve ovejas, ha marchado detrás de la oveja perdida. Para cualquier planteamiento económico resulta un disparate: arriesgar todo el rebaño por una oveja díscola; traducido a nuestro mundo: dejar noventa y nueve clientes seguros desatendidos, para lanzarse por uno que se ha perdido. En el tercer escalón, de nuevo el amor perdonador rompe los límites de lo pensable hasta la solidaridad con los pecadores en la muerte. La muerte es, por principio, lo más opuesto a Dios, que se define, en muchas culturas, como potencia de vida.

Esta solidaridad en la muerte, se refleja, primero, en el tipo de muerte: una muerte temprana e injusta, apañada por los intereses de los poderosos. Pero además, segundo, una muerte que le conduce al lugar de la ausencia de Dios, una muerte desde el grito: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" (Mc 15,34). La definición más exacta del pecado es aquella que lo entiende como lejanía de Dios, separación de Dios, ruptura de la relación con Dios. Tras su muerte, Cristo pasó a morar en el lugar de la lejanía de Dios, el lugar del pecado y de la muerte.

2.4. Corolario del amor kenótico: la opción preferencial por los pobres

Por ello, los cristianos que queremos ser fieles al conjunto del misterio de la vida, de la muerte y de la resurrección del Señor Jesús, recibimos la invitación a seguirle en su descenso. Es decir, a apropiarnos la misma lógica y, sobre todo, el Espíritu que alienta y preside todo este vasto movimiento hacia aba-

jo por parte del Padre de toda bondad en Cristo Jesús, hacia los humanos, hacia los pecadores, hacia los perdidos y extraviados. Esto es, se nos invita a aventurarnos en un descenso, que cabalmente incluye explícitamente los márgenes de la sociedad, los excluidos del bienestar. Dejar fuera estos márgenes supondría romper la lógica kenótica, descendente, que Cristo revela como el misterio del corazón de Dios. En definitiva, prescindir de la presencia cristiana en los márgenes de la exclusión significaría, simplemente, recortar a nuestra medida la revelación de Dios en Cristo.

Los márgenes son lugares complejos, con muchos matices, muchos recovecos y muchos momentos diferenciales. En ellos se encuentran gestos magnánimos de amor, de solidaridad, de generosidad, de altruismo, de verdadera humanidad, capaz de ternura, resplandeciente de bondad y de grandeza. No lo dudamos. Quienes han hecho la experiencia de acercarse a ellos y de perseverar allí reconocen con agradocimiento lo mucho que han recibido. Vivir en los márgenes ayuda enormemente a apreciar lo que realmente importa y es esencial en la vida. Ayuda a desprenderse de la parafernalia inútil, estúpida, insustancial que nos hace invertir la vida en ñoñeces. Vivir en los márgenes somete a un aprendizaje de la gratuidad verdadera: a dar sin esperar recompensa y a recibir gratuita y gozosamente, más allá de lo que podría ser estipulado. Vivir en los márgenes aporta una frescura nueva, que permite leer de otro modo el evangelio. La vida del Señor Jesús y su significado se redescubren. Viejos y manidos pasajes parecen nuevos, como leídos por primera vez. Vivir en los márgenes se ha convertido, para muchos, en la experiencia gratificante de la verdad insobornable de una buena noticia: la del amor de Dios, regalado a manos llenas.

La opción preferencial por los pobres no resulta nada anécdota para los cristianos. Se inscribe en la lógica del amor de entrega, del amor kenótico, que es lo más divino de nuestro Dios. Toda forma de vida propiamente cristiana la habrá de incorporar, si es que quiere ser cristiana: encarnar el amor de Dios.

3. El amor kenótico se da en las figuras de humildad

El amor, para ser fiel a sí mismo, sólo se puede presentar en figuras de humildad, de entrega, de donación, de servicio, de vaciamiento, de despojo.⁴ El amor no puede ser coactivo, pues la coacción no respeta a la otra persona. No se puede obligar a amar: simplemente se puede amar a la otra persona y desear su respuesta, invitarla a que responda con una donación a la donación recibida. Si la respuesta no fuera libre, nunca se establecería una auténtica relación amorosa. El verdadero amante no quedaría satisfecho; es más, al amante le repugnaría radicalmente toda forma de sujeción que no sea libre. Curiosamente, nada esclaviza y libera más, a la vez, que el amor. Por eso el amor se expresa en figuras de servicio y en la asunción de cargas por las personas amadas. Quien ama es capaz de cargar con pesos pesados y hacer grandes sacrificios por la persona amada. Es la expresión del amor: asumir pesos y cargas, para descargar o aliviar de las mismas, en lo que se pueda, a los amados. Desde la mera carga física de una madre con su hijo pequeño esta es lógica elemental del amor.

El amor de entrega, como hemos visto, se da en la kénosis del Hijo (Filp 2,7), que en la cruz carga con nuestros pecados. Otra forma de indicar lo mismo consiste en mirar la vida de Jesús desde la clave del siervo de Yahveh, el portador de nuestros dolores, triturado por nuestras maldades; o desde la perspectiva del servidor (diákonos). Y lo que se da en Jesús, continúa con la misma lógica en aquellos que más se acercan a su misterio. No nos extraña en absoluto encontrar que María, la madre del Señor, se autodenomine precisamente la esclava del Señor (Lc 1,38). Como no podía ser menos, los cristianos, cuando somos realmente fieles a nuestra vocación, no podemos sino considerarnos siervos inútiles (Lc 17,10), sin ningún tipo de prerrogativa.

4. Me inspiro en: H.U. von BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca, Sígueme, 1995.

La figura del amor kenótico también se deja formular bien con la imagen del grano de trigo: “De verdad os aseguro: si el grano de trigo al caer en tierra no muere, queda solo; pero si muere da mucho fruto” (Jn 12,24). Comprendemos lo que significa este adagio, cuando lo asociamos al conjunto de vida de Jesús, el Hijo. Él es el grano de trigo que, muriendo, ha dado un fruto muy abundante. Y nos invita a incorporarnos a la verdad pascual: dar la vida aceptando la muerte y muriendo. El amor, desde su despojamiento, invita a realizar el mismo camino de amor que el amado. Por ello, en el recorrido de fe del que ama a Cristo Jesús, la cruz resultará inevitable (Lc 14,26-27) e, incluso, deseada por la locura del amor. Este es el sentido de la tercera manera de humildad de los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio: “... siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad, por imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor, quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza, oprobios con Cristo lleno dellos que honores, y desear más de ser estimado por vano y loco por Cristo, que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo”. [EE 167].

La teología y la espiritualidad de la vida consagrada se sitúa en esta doble línea: quiere ser signo del amor kenótico de Dios, tal y como lo fue la vida de Jesús. Y lo quiere ser según el mismo estilo de Jesús. Su vocación radica, por lo tanto, en la identificación máxima con estilo kenótico del amor de Jesús. Esta es una locura del amor, que sólo desde el amor se entiende y se desea, como ocurría en la Iglesia antigua, donde todo cristiano deseaba la corona del martirio.

Finalmente, situados en estas coordenadas, se comprende bien que la gratuitud ocupe un lugar privilegiado, justo en el núcleo de la vida consagrada. Nadie duda de la necesidad y conveniencia de la estructura jerárquica de la Iglesia y de su profundo sentido teológico. En este sentido, en el ministerio ordenado se da una configuración específica con Cristo. Sin embargo, al no pertenecer la vida consagrada a la estructura jerárquica esencial de la Iglesia, en ella puede resplandecer con

más vigor lo gratuito, mucho más allá de lo funcional o incluso semifuncional. La vida consagrada da testimonio de la locura del amor de configuración de una manera gratuita: por puro amor (cf. VC 105). La gloria de Dios, que se manifiesta y expresa en el amor kenótico, inunda de tal manera con su belleza a los consagrados, que aspiran simplemente, por mero y loco amor, a reflejarla pobremente. He aquí la razón última de la vida consagrada: Dios, solo Dios, por Dios, por su gloria y alabanza, porque El es el único, el todo, el primero y el último, porque es el amado: “mi amado es mío y suya yo” (Cant 2,16).

EL PESO DE LAS CADENAS DEL EVANGELIO

“ Me habría gustado retenerlo conmigo para que él me sirviera en lugar tuyo, en estas cadenas (*desmoīs*) del evangelio” (Film 13).¹

“–Yo responderé lo que respondí hoy a una señora que decía palabras de compasión por verme preso–. Yo le dije: –En esto mostráis que no deseáis de estar presa por amor de Dios. ¿Pues tanto mal os parece que es la prisión? Pues yo os digo que no hay tantos grillos ni cadenas en Salamanca, que yo no deseo más por amor de Dios” (IGNACIO DE LOYOLA, *Autobiografía*, 69).

1. Preámbulo

1.1. *Las cadenas del evangelio vistas desde la espiritualidad del martirio*

Los orígenes de la vida consagrada tienen mucho que ver con el martirio. La vida consagrada, después del antecedente de las vírgenes y las viudas del siglo II, nace con el monacato en el siglo IV. Este movimiento laical de cristianismo radical no se comprende si no es como una sustitución del martirio, una vez que, con la paz constantiniana, cesaron las persecuciones. De

1. He modificado ligeramente la traducción de la Biblia de Jerusalén, para expresar de manera directa el genitivo *toū euaggelīou*. Las traducciones suelen verter: “por el evangelio”, que cuadra bien con el sentido. El *Nuevo testamento trilingüe* de J.M. BOVER y J. O’CALLAGHAN (Madrid, BAC, 21988) traduce: “en estas prisiones del Evangelio”.

ahí que una profundización en la teología y en la espiritualidad del martirio sea siempre un camino autorizado para acercarnos al meollo de la teología y la espiritualidad de la vida consagrada. Ya he observado, en el capítulo anterior, cómo el mismo número 42 de la LG lo indica claramente.

Para la Iglesia antigua la cumbre de la vida cristiana era el martirio. Los Padres no dudan en calificarlo como “corona”, o en emplear otros calificativos semejantes. Por eso, las cadenas, con las que el mártir es hecho prisionero, a los ojos de la locura del martirio, con los que los Padres las contemplan, se convierten en las joyas más preciosas. He aquí dos ejemplos de la primitiva literatura cristiana, del siglo II, que comentaré brevemente.

1. El primero es de Policarpo, obispo de Esmirna, quien tiene el honor de que el relato de su propio martirio sea el más antiguo que hemos conservado. Dirigiéndose en una carta a los cristianos de Filipos dice lo siguiente:

“Me alegré grandemente con vosotros en nuestro Señor Jesucristo, pues recibisteis a los que eran imágenes (*mimēmata*) del verdadero amor y acompañasteis, tal como os atañía, a los que iban sujetos a aquellas santas cadenas (*hagioprepésin desmois*) que son las diademas de los que han sido elegidos, en verdad por Dios nuestro Señor” (POLICARPO, *A los filipenses*, 1,1).²

El mártir es imagen del verdadero amor.³ Ya que nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos (Jn 15,13; 1 Jn 13,16). Juan nos indica, antes de los sucesos de la Pascua, que asistimos al momento en que Cristo Jesús nos amó hasta el extremo (Jn 13,1); es decir, de un modo no superable. El mártir se sitúa en la imitación (mímesis) del ejemplo de Cristo –“imágenes (*mimēmata*) del verdadero amor”, decía Policarpo–,

2. He tomado el texto de la edición preparada por J.J. AYÁN, (FuP 1), Madrid, Ciudad Nueva, 1991, p. 213.

3. Recuérdese LG 42, donde las observaciones sobre el martirio, como testimonio supremo de amor, prologan lo que seguidamente se afirma sobre la santidad propia de los consejos.

po–, y sigue el mismo camino pascual que el maestro: “lo mismo harán con vosotros” (Jn 15,20).

Una vez situados en esta lógica pascual, las cadenas se convierten en joyas preciosas, en diademas que adornan y engalanán espléndidamente al mártir. Las diademas se usan habitualmente, en la vida ordinaria, en ocasiones especialmente festivas. Son muy propias de las novias en el día de la boda, o de las reinas y princesas en actos solemnes, que piden que la majestad resplandezca.

Una última observación: el mártir no tiene de qué gloriarse. Ha sido elegido; es la gracia de Dios quien de una manera admirable triunfa en él. De ahí que el martirio sea entendido como un don, como una gracia y no como un mérito particular. Toda la comunidad da gloria a Dios que se manifiesta precisamente a través del testimonio del martirio. De ahí que sea el bien más preciado por la Iglesia, porque manifiesta, ante todo, la gloria de Dios, más fuerte que las maquinaciones de los hombres.

2. El segundo texto es de Ignacio de Antioquía, también obispo. Una vez tomado prisionero, encadenado, va escribiendo, en su periplo hacia Roma, a las diversas comunidades cristianas del Asia Menor. A los de Éfeso les dirige estas palabras:

“No os convenga nada fuera de Aquél, por el que llevo cadenas (*desmá*), perlas espirituales (*pneumatikois margarítas*), con las que ojalá pueda resucitar, gracias a vuestra oración, en la que deseo tener siempre parte para ser encontrado en el lote de los cristianos de Éfeso que también vivieron siempre unidos a los apóstoles por la fuerza de Jesucristo” (IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *A los efesios*, 9,2).⁴

De nuevo encontramos las cadenas. Ignacio marcha preso hacia Roma encadenado, como era costumbre llevar a los pri-

4. Edición preparada por J.J. AYÁN, (FuP 1), Madrid, Ciudad Nueva, 1991, p. 115.

sioneros. Podemos suponer la incomodidad que supone viajar a pie y cargado con cadenas. Sin embargo, para el mártir, para quien la máxima aspiración en esta vida radica en compartir la suerte pascual del Señor Jesús,⁵ las cadenas son ahora perlas espirituales. Los grilletes, las cadenas, las esposas, los cepos, las ataduras y ligaduras se han convertido en un magnífico collar de perlas preciosas, en pulseras escogidas, en brazaletes maravillosos, en ajorcas deslumbrantes. ¡Qué locura! La locura de la cruz, del amor y del martirio.

Por último, este texto de Ignacio menciona la resurrección. Con su muerte, a semejanza de Cristo y por Él, el mártir vive intensamente la esperanza de la resurrección. Al afrontar la muerte, despreciando todo lo bueno y santo de este mundo, reafirma de la manera más firme la prioridad de los bienes del mundo futuro: de la vida resucitada en Cristo. En otros términos, en el martirio resplandece con un vigor particularmente intenso la dimensión escatológica de la vida cristiana: que somos, en verdad, ciudadanos de la Jerusalén celestial, donde Cristo Jesús, a través de la Pascua, nos ha precedido y nos aguarda. El martirio testimonia que nuestra esperanza en la resurrección y la participación plena en la filiación divina, en la vida trinitaria, es la realidad más real, más auténtica, más radical, más verdadera, más definitiva, más gloriosa, más importante. De ahí que se ponga toda la vida en juego, y se la pierda ganándola, desde esta dimensión escatológica propia de la vida cristiana, que en el martirio se reafirma muy singularmente.

1.2. La clave pascual de la vida cristiana

Lo que he indicado sobre el martirio, con estos dos textos breves, sonará a muchos a estrambótico y a exagerado. Lo es. Pero se trata de la exageración misma del misterio pascual; del misterio de amor manifestado en la preciosa sangre de nuestro

5. Cf. S. ZAÑARTU, *El concepto de ΖΩΗ en Ignacio de Antioquía*, Madrid, Eapsa – UPCo, 1977, esp. 219-239.

Señor, derramada por nosotros y por nuestra salvación; y de su santo cuerpo, entregado, herido,preciado, azotado, escupido y hecho jirones a favor de muchos. Así, pues, la teología y la espiritualidad del martirio nos sitúan, ni más ni menos, que en el centro de la fe cristiana. Si lo que celebramos en la Eucaristía nos rechina, quisiéramos alejarnos de ello y deseamos sinceramente que nuestra vida no quede de ninguna manera involucrada por esa forma de existencia y de amor, parece que necesitamos conversión: nuestros criterios, nuestra mente, no sería la mente de Cristo. Estaríamos en la misma situación de Pedro, cuando trató de convencer al Mesías que no se le ocurrirria pasar por la muerte y la cruz (cf. Mc 8,32 y par.). Sin embargo, Pablo entiende que los cristianos, gracias a la configuración con Cristo que se da en el bautismo, poseemos la mente de Cristo, su mentalidad, sus aficiones, su modo de sentir y juzgar la vida. “Pero nosotros poseemos la mente (*noûn*) de Cristo” (1 Cor 2,16). De ahí que nos podamos comportar como “otros cristos”, lo cual, para Pablo, va por el camino de la identificación con el meollo kenótico de la vida de Jesús Mesías: “Tened entre vosotros los mismos sentimientos que tuvo Cristo: El cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo.” (Filp 2,5-7).

En mi opinión, si no nos situamos muy en el núcleo más auténtico de la misma revelación y de la fe cristiana no podemos seguir el discurso sobre el sentido de la vida consagrada. Por eso, me parece que como un paso previo, antes de tratar de presentar lo que la VC quiere ser y significa en la Iglesia, es necesario ponerse en un tono muy espiritual y teológico de auténtica “sustancia o médula evangélica”. Más importante todavía me parece esta circunstancia viviendo como vivimos en el mundo occidental en medio de una cultura que idolatra el éxito, el logro personal, el bienestar emocional y, en definitiva, que practica el culto al propio yo.

La configuración total con Cristo, al estilo de la congregación y según su modo propio de proceder, no culmina en el mismo

noviciado. Allí se inicia. Se disciernen las motivaciones y se prueba si se da una capacidad tal (un sujeto adecuado), que permita esperar, con la gracia de Dios, que esta cristificación al modo congregacional siga avanzando indefinidamente. Aún queda mucho no sólo para que arraigue significativamente, sino también para que se consolide, para que se haga una segunda naturaleza, de tal manera que se llegue a poder decir con san Pablo: "Con el Mesías quedé crucificado y ya no vivo yo, vive en mí Cristo; y mi vivir humano de ahora es un vivir de la fe en el Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí" (Gál 2,20). (Nótese la presencia del misterio pascual, tanto referido a Cristo como a Pablo: crucificado). En este proceso de cristificación se juega la fe cristiana, tanto para los consagrados como para cualquier cristiano.⁶

En el largo trayecto de la vida cotidiana, con todo lo que tiene de vida oculta, pueden asaltarnos y tentarnos distintos demonios: la dejadez, la desidia, la pereza, el aturdimiento, la vanagloria, el cansancio, los fracasos, de tal manera que o bien se flaquee, o bien el mismo tono espiritual pase a estar más bajo que en los momentos anteriores a la entrada en el noviciado (que era una etapa de gracia abundante). A nadie se le ahorra el itinerario espiritual a recorrer en el camino de la cristificación. Así, los problemas de fondo que han de afrontar muchos religiosos no son, con relativa frecuencia, en primer lugar tal o cual aspecto particular de la VC, como podría ser una exigencia desproporcionada en la pobreza, o la obediencia a un superior incompetente y tirano, o trabas para mantener una relación ordinaria con la familia, o torpedeos en la actividad apostólica, o una comunidad difícil. Muchas dificultades se sitúan en un plano previo: en la asimilación y en el deseo de seguir a Jesús en su misterio pascual. Es ahí donde hay que

6. De esto se hace eco PC 5: "Este servicio de Dios debe urgir y fomentar en ellos el ejercicio de las virtudes, señaladamente de la humildad y obediencia, de la fortaleza y la castidad, por las que participan en el anonadamiento de Cristo (cf. Phil 2,7-8) a la vez que de su vida en el espíritu (cf. Rm 8,1-13)."

aclarar y poner ante la gracia esas luchas en el terreno de la autoafirmación en el trabajo; las rencillas en la comunidad; la pereza crónica a la hora de ofrecerse voluntario para prestar ciertos servicios comunitarios; la dureza de los juicios sobre algunos compañeros, otras gentes de Iglesia o los superiores; el decaimiento del celo pastoral o del sentido de Iglesia; el descuido de la vida espiritual, de la práctica sacramental o de la lectura espiritual; el recelo ante las nuevas propuestas comunitarias, litúrgicas o pastorales; y así cualquier otra forma de atrincheramiento que, en el fondo, no es más que una negativa a "salir del propio amor, querer e interés".

Personalmente encuentro que una de las tentaciones más frecuentes en los religiosos, quizás más acusada entre los más jóvenes, posmodernos ellos como cualquiera de su edad, es la rapidez con la que se piensa en tirar la toalla, en cuanto el tono de la consolación espiritual y del bienestar emocional disminuye. Parece que no acertamos a enseñarles a vivir un seguimiento y una perseverancia convencida también en las etapas de desolación, de prueba, de reciedumbre, de desierto; en una palabra de cruz. Da la impresión de que para los posmodernos el dolor y el fracaso son por definición lugares de ausencia de Dios, mientras que la tradición bíblica nos dice que el sufrimiento y el dolor pueden quedar transfigurados como lugar especial de encuentro con Dios.⁷ Las opciones aquilatadas a través de años se tambalean o se tiran por la borda por unos meses de malestar, de oscuridad, de incertidumbre. De nuevo, creo que el asunto no reside tanto en las dificultades reales y propias de la VC y del proceso de maduración dentro de ella, cuanto de poner en juego en esos momentos elementos propios de la misma vida cristiana. Al seguimiento del mesías crucificado le pertenece la cruz, el aguante, la perseverancia, la abnegación, la mortificación. Y esto en cualquier forma de vida que quiera ser cristiana. Los santos que alcanzan la consolación

7. Véase J.R. BUSTO, *El sufrimiento, ¿roca del ateísmo o ámbito de la revelación divina?*, Madrid, UPCo, 1998.

permanente en el Señor, llegan allí después de durísimas pruebas y de noches oscuras.

Este tipo de problemas que estamos mencionando no se resuelven volviendo, en línea recta, sobre los elementos esenciales del carisma, del modo de proceder o sobre la teología y la identidad de la VC. Porque estos elementos particulares de la VC solamente se pueden asimilar, como sucede en el noviciado, desde una opción profunda, seria, convencida, alegre y entusiasta de vida pascual y de identificación con el estilo del Hijo del Hombre. “El que tenga oídos para oír, que oiga”, repiten con frecuencia los evangelios. Es decir, parece necesario recrear esa capacidad de escucha del lenguaje del evangelio, de sus claves hondas. Entonces se capta que la obediencia y la transparencia no tienen nada que ver ni con el masoquismo ni con una suerte de adulación de los superiores, sino que pertenece a la coherencia de la opción de vida que hemos hecho. Se comprende que cubrir las espaldas a los compañeros que andan más despistados, en los horarios, en las relaciones con personas del otro sexo, en la oración, en la disciplina de trabajo, en los gastos, lejos de ser un acto generoso y audaz de compañerismo, contribuye, simple y llanamente, a la destrucción del cuerpo de Cristo. Se percibe que las murmuraciones sobre compañeros y superiores resultan autodestructivas: nos deprimentos ante la impotencia con la que contemplamos cómo las situaciones, cuanto más hablamos de ellas y más se supone que nos preocupan, más se deterioran. Reconocemos que los pasos que damos en algunas relaciones con personas que nos resultan sexualmente atractivas son calculadamente ambiguos y que habríamos de ser más cautos e informar a nuestros superiores de todo el mundo de deseos sexuales que no pueden menos que habitarnos. Advertimos que el mejor termómetro de nuestra vida espiritual reside en la alegría y la facilidad con que controlamos nuestros gastos y los reducimos progresivamente, en lugar de argumentar razonadamente acerca del fruto apostólico que tendrán las inversiones que hacemos en libros, en cine, en viajes, en ocio y en cultura.

2. Itinerario de Pablo, el prisionero de Cristo

La figura de Pablo de Tarso nos puede servir de inspiración para entender lo que significa el seguimiento de Cristo hasta la configuración con su misterio pascual. Voy a presentar sucintamente su trayectoria. No tendré en cuenta todos los textos. Simplemente me fijaré en los mojones que marcan el punto de partida y el de llegada. Empezaremos por apropiarnos de la terminología: Pablo se considera a sí mismo el prisionero de Cristo. Seguidamente reflexionaremos sobre su itinerario espiritual.⁸

2.1. Pablo, el prisionero de Cristo

En algunos textos del Nuevo Testamento se le llama a Pablo sin más el prisionero o el prisionero de Cristo. En los Hechos de los Apóstoles, en un momento se le caracteriza así: “Pablo, el preso (*désmios*), me llamó y me rogó que te trajese este joven que tiene algo que decirte.” (Hch 23,18). En otros textos, especialmente paulinos, “prisionero de Cristo” o “del Señor” se ha convertido como en una especie de apodo. Si empezamos por algunos testimonios de las cartas no auténticas de Pablo, donde lógicamente este proceso de identificación de Pablo con el prisionero de Cristo debería estar más consolidado, encontramos lo siguiente.

En la segunda carta de Timoteo se dice: “No tengas miedo de dar la cara por nuestro Señor y por mí, su prisionero (*désmion*)” (2 Tim 1,8). En la carta a los Efesios, más cercana a Pablo, hay dos frases que identifican a Pablo con el prisionero de Cristo: “Por lo cual yo, Pablo, el prisionero (*désmios*) de Cristo Jesús por vosotros los gentiles...” (Ef 3,1); “Os exhorto, pues, yo, preso (*désmios*) por el Señor...” (Ef 4,1).⁹

-
8. He elegido a Pablo porque me parece sugerente. Además encontramos una cantidad suficiente de textos. Para las cadenas de Pedro, cf. Hch 12.
 9. Resulta muy interesante el estudio de E. PETERSON sobre esta carta, donde muestra, en polémica con la exégesis protestante de la época, la correlación que presenta la carta entre martirio y apostolado; cf. *Apostel und Zeuge Christi*.

Si damos un paso más adelante, el mismo Pablo se define a sí mismo como “el prisionero de Cristo”. Encontramos los textos más elocuentes en la carta a Filemón. Dicen así: “Pablo, preso de Cristo Jesús (*désmios Christoū Jesoū*), y Timoteo...” (Fil 1,1); “... prefiero más bien rogarte en nombre de la caridad, yo, este Pablo ya anciano, y además ahora preso de Cristo Jesús (*désmios Christoū Jesoū*)” (Fil 9). No es de extrañar que sea precisamente ahora, en la carta a Filemón, cuando las palabras prisión y cadenas, de la misma raíz en griego, más abunden. Pablo escribe desde la cárcel y muy marcado por esta circunstancia.

Quisiera resaltar dos elementos a propósito de los textos que hemos mencionado. En primer lugar, Pablo se considera llanamente, y la tradición posterior le es fiel, el prisionero de Cristo, del Señor o de Cristo Jesús. Es decir, no es un prisionero de los romanos o de las insidias de los judíos o de sus enemigos que le han encarcelado. No. Él es el prisionero de Cristo: “de tal forma que se ha hecho público en todo el Pretorio y entre todos los demás, que me hallo en cadenas (*toūs desmoūs*) por Cristo” (Filp 1,13). Lee su prisión y toda su trayectoria personal como un acontecimiento de la gracia. Está en la cárcel por Cristo y es su prisionero. El amor a Cristo le ha llevado a la cárcel. La predicación de la Buena Noticia a los gentiles ha tenido como consecuencia en su vida que cargue con las cadenas del evangelio.

Segundo, rechazar estas cadenas del evangelio sería adulterarlo, malversar su predicación, simplificarlo; acomodarlo de tal manera que ya no fuera la Palabra recibida y que le obliga a predicar a tiempo y a destiempo. Aunque aparezca como un criminal, —“por él [por el evangelio] estoy sufriendo hasta llevar cadenas como un malhechor; pero la Palabra de Dios no está encadenada” (2 Tim 2,9)—, igual que el Señor Jesús, en el fondo se trata de una gracia, de un don. La fidelidad al evangelio no promete otra cosa: “solamente sé que en cada ciudad el Espíritu Santo me testifica que me aguardan prisones (*desmá*) y tribulaciones” (Hch 20,23).

2.2. *De encadenador de Cristo a encadenado por Cristo*

La trayectoria de Pablo se puede leer con mucha facilidad desde las cadenas: antes de su conversión iba encadenando a los cristianos y metiéndolos en la cárcel. El Señor Jesús se le revela y le dice: “«Saúl, Saúl, ¿por qué me persigues?»” (Hch 9,4). Y termina sus días cargando con las cadenas del evangelio. Pasa de encadenador de cristianos, a encadenado por Cristo.

Después de haber mencionado la presencia de Saulo en el martirio de san Esteban (7,58; 8,1) los Hechos nos presentan a un Saulo muy activo en el emprisionamiento y la encarcelación de los cristianos: “Entretanto Saulo hacía estragos en la Iglesia; entraba por las casas, se llevaba por la fuerza hombres y mujeres, y los metía en la cárcel” (Hch 8,3). En el mismo capítulo 9, donde se nos narra la conversión de Pablo, se sigue con el mismo tenor: “Entretanto Saulo, respirando todavía amenazas y muertes contra los discípulos del Señor, se presentó al Sumo Sacerdote, y le pidió cartas para las sinagogas de Damasco, para que si encontraba algunos seguidores del Camino, hombres o mujeres, los pudiera llevar atados (*dedeménous*) a Jerusalén” (Hch 9,1-2).¹⁰

Tras la conversión, Pablo volverá a un periodo de gran actividad, pero ahora no para encarcelar a los cristianos, sino como evangelizador, predicador y apóstol de los gentiles. En su actividad, va a ser encarcelado y azotado en Filipos (Hch 16,22-24). Más adelante continuarán las polémicas fuertes con los judíos (Hch 17,5. 13; 18,12) o con los comerciantes relacionados con el culto pagano (Hch 19,23 s.), hasta que finalmente sea arrestado en Jerusalén (Hch 21,17 s.). Antes de que llegue esta prisión y estas cadenas, Pablo está preparado para recibirlas, pues ya ha entregado su libertad enteramente al Señor Jesús: “Mirad

10. En el 9,21 se vuelve a repetir prácticamente lo mismo: “«¿No es éste el que en Jerusalén perseguía encarnizadamente a los que invocaban ese nombre, y no ha venido aquí con el objeto de llevárselos atados (*dedeménous*) a los sumos sacerdotes?»”.

que ahora yo, encadenado (*dedeménos*) en el espíritu, me dirijo a Jerusalén, sin saber lo que allí sucederá» (Hch 20,22).

A partir de Jerusalén, hasta Roma, Pablo será en adelante, a través de los diferentes avatares que se vayan presentando, el prisionero de Cristo.

2.3. El significado de las cadenas del evangelio

Este itinerario manifiesta claramente una conversión verdadera, un giro radical en su vida, en sus actitudes, en sus deseos. Uno de los verbos con los que se expresa la conversión en el nuevo testamento es *epistrefo* (ej. Hch 9,35)¹¹. Este verbo indica precisamente la acción de tornarse, de darse la vuelta y mirar hacia otra cosa. Al emplear un verbo se insiste en la acción, en la dinámica, más que en el resultado final. Este verbo, por otro lado, ostenta una cierta cercanía con la palabra hebrea para conversión (שׁׁיבָּה (šîbָּh)) que se refiere a la acción de dar un giro de 180 grados cuando se va caminando.¹² La dirección era equivocada; era menester cambiar completamente el rumbo, adentrarse por otros derroteros. Finalmente, indica que se ha cambiado el objeto que nos orienta: la vista se fija en otros aspectos, en otras metas: “fijos los ojos en Jesús, el que inicia y consuma la fe, el cual, en lugar del gozo que se le proponía, soportó la cruz sin miedo a la ignominia” (Heb 12,2).

1. Lo primero que llama la atención es que el itinerante, viajero, peregrino y andariego de Pablo quede **inmovilizado** en la cárcel, cargando cadenas. Parece ir contra la lógica de lo que permitiría una mejor propagación del evangelio. Ésa es nuestra

11. Cf. Lc 1,16; Hch 3,19; 11,21; 14,15; 15,19; 26,20.

12. El diccionario hebreo de Alonso Schökel lo explica así: "Volver, volverse. El sentido primario es espacial. Movimiento en dirección opuesta: el que va, vuelve; el que viene, se vuelve. Cambio de dirección: *torcer, desviarse, voltearse; dar vueltas, girar*" (L. ALONSO SCHÖKEL – V. MORLA – V. COLLADO, *Diccionario bíblico hebreo – español*, Madrid, Trotta, 1994).

manera de pensar, según la cual habríamos alargado indefinidamente los años de la vida pública de Cristo, en lugar de dejarle morir tontamente en la cruz, precisamente en la flor del ejercicio de su ministerio.

Ahora la **fecundidad** del ministerio de Pablo, compartiendo los sufrimientos de Cristo (cf. Col 1,24), será mayor. Se cumplen los mismos deseos que Pablo había expresado: "a fin de conocerlo a él, y la fuerza de su resurrección y la participación en sus sufrimientos, mientras voy siendo configurado copiando su muerte, por si consigo la resurrección de entre los muertos" (Filp 3,10-11). El verdadero seguimiento del Señor pasa por la *forma Christi*: por la forma del siervo, del humillado, del empobrecido, del obediente, del abandonado, del encadenado. No hay verdadero seguimiento radical y profundo del Señor si se rechaza cargar con la cruz por seguir al Señor (cf. Lc 9,23-26).

2. En segundo lugar, la **elocuencia** de su predicación, ahora encadenado, es mayor. Las cadenas manifiestan, con mayor claridad que las palabras, qué es lo que Pablo vive y predica. Las cadenas son un altavoz, no un silenciador; las cadenas gritan la verdad del evangelio. Recordemos casos parecidos, en momentos de persecución. Por ejemplo, Nelson Mandela encarcelado era un testimonio de la lucha contra el *apartheid* en Suráfrica. Su condena, su mismo encarcelamiento era una forma de denuncia. De tal manera que el testimonio de los prisioneros anima a los demás. Pablo mismo lo dice: "Y la mayor parte de los hermanos, alentados en el Señor por mis cadenas (*desmois*), tienen mayor intrepidez en anunciar sin temor la Palabra" (Filp 1,14).

3. En tercer lugar, las cadenas del evangelio expresan la identificación de Pablo con Cristo. Cargar con las cadenas del evangelio implica sumergirse en la dinámica del martirio, con el que Pablo culminará su vida de entrega a Cristo y a su Iglesia. Las cadenas anticipan y expresan este martirio. Las cadenas mani-

fiestan que Pablo ha sido configurado y está siendo configurado con Cristo. Las cadenas expresan cómo Pablo ha entregado completamente su libertad a Cristo. Por eso, paradójicamente, es ahora, encadenado, cuando es plenamente libre. Es libre porque Cristo le ha liberado del pecado y de la muerte (cf. Gál 1,4; 5,1.13). Y es plenamente libre, a pesar de no poderse mover, porque está siendo totalmente consecuente con su opción personal. La libertad se realiza cuando se vincula y permanece fiel a los vínculos libremente elegidos. En el caso de Pablo esta ley de la libertad se cumple de manera literal: Cristo le ha liberado y él se ha atado a Cristo hasta quedar convertido en su prisionero.

3. Pablo como paradigma del itinerario cristiano

La vida de seguimiento de Pablo es un paradigma para todos los cristianos. Evidentemente no tanto en lo que su trayectoria tiene de accidental, sino en lo que tiene de exponente de la dinámica de la configuración con Cristo. Pablo es un modelo de cómo la vida de seguimiento lleva a la configuración con Cristo, a la conformación con el misterio pascual del Señor: "Sed mis imitadores, como yo lo soy de Cristo" (1 Cor 11,1). Todo cristiano, como Pablo, es invitado a entregar sin reservas su libertad a Cristo. La oración de Ignacio, al final de los Ejercicios Espirituales, lo formula bellamente: "Tomad Señor y recibid toda mi libertad".

Todo cristiano, como Pablo, será invitado a lo largo de su vida de seguimiento, y por fidelidad a la misma, a cargar con el peso de las cadenas del evangelio. Y ésta es siempre una prueba de la calidad de nuestra vida cristiana: ¿tenemos deseos de cargar con las cadenas que el evangelio nos ponga en el camino? ¿Evitamos las cadenas del evangelio? ¿Pensamos que es posible un cristianismo radical, sin rebajas, en el que no haya cadenas?

Si en nuestro seguimiento las cadenas del evangelio nos rechinan, también nos molestará mucho de lo que implica el

tipo de seguimiento que es la vida consagrada. Pues la vida consagrada aspira a perderlo todo para ganar solo a Cristo; a encadenar toda su libertad al Señor Jesús por amor a El, en su servicio, por fidelidad a la misión recibida y al modo jesuánico de cumplirla, para bien del pueblo menudo y atribulado. A quien se le conceda el don de entender que las cadenas del evangelio son una gracia, y no un castigo de Dios o señal de que nos ignora o la prueba de un fracaso en el apostolado, comprenderá entonces la lógica que lleva inscrita el deseo del martirio, la dinámica interna que alimenta el tipo de seguimiento que quiere ser la vida consagrada.

Quien cargue gustoso con las cadenas del evangelio y se considere, en circunstancias muy diversas, pero reales, el prisionero de Cristo Jesús, comprenderá el sentido de querer estar tan configurados por Cristo Jesús, que se opte por imitar su propio estilo de vida: pobreza voluntaria, celibato por el Reino de los cielos y obediencia filial hasta la muerte.

CAPÍTULO 8

LA ALEGRÍA DE LA SALVACIÓN

“Que la alegría del Señor sea vuestra fuerza”¹

1. ¿Es triste el cristianismo?

1. Desde distintos puntos de vista uno se puede preguntar si el cristianismo, en general, y el rostro que de él ofrece la vida consagrada, en particular, es algo triste y aburrido. Algunos de los que observan desde fuera las grandes instituciones de la vida consagrada, colegios, escuelas, universidades, editoriales, hospitalares, sanatorios, residencias de ancianos o de niños, etc., no se pueden imaginar, de cara al futuro, sino una vida rutinaria, fagocitada por el peso de la institución, carente del riesgo, la pasión de la aventura² y de la alegría del seguimiento. Así, se compadecen de aquellos que osan “enterrar” su vida en lo que se les aparece como dinosaurios anquilosados, si es que no presuponen ya que toda la vida consagrada es una curiosa pieza de museo arqueológico. En lugar de provocar envidia, por la dicha de la vida a la que los consagrados nos entregamos agradecidos y llenos de gozo, más bien suscitamos algo de commiseración en muchas de las personas que tratan con nosotros.

-
1. Es una de las despedidas posibles de los fieles al terminar la eucaristía, según el Misal Romano.
 2. Véase: A. DILANI, *Religious Life as Adventure*.

Además, demasiadas veces algunas comunidades religiosas y los mismos religiosos y religiosas mostramos rostros cariacontecidos, serios, preocupados, sobresaturados de pesares, rebosantes de tristeza. Nos embarcamos en ritmos de compromiso tan grande, tan exigente y tan crucial, que corremos el riesgo de perder el sentido de la fiesta. Otras veces puede dar la impresión como que nuestro seguimiento se adormece, se vuelve apesadumbrado, rutinario, como si perdiera la música y el encanto. De ahí que en ocasiones o mirando superficialmente nuestra vida no parezca destilar una alegría especial, un júbilo inocultable, un gozo indesimulable, brotando misteriosamente de alguna fuente recóndita o de un manantial magnífico e inagotable.

2. Sin embargo, no deja de ser cierto que una de las señales más claras de la presencia del evangelio, y de los elementos más claros para la promoción vocacional, es la alegría; por suerte también muy abundante entre los consagrados, en medio de la sencillez y del trabajo bien hecho. Los grandes creyentes son personas alegres, como, por ejemplo, Roger Schutz, prior de Taizé, o Pedro Arrupe, el anterior general de los jesuitas. Ambos son personas profundamente alegres, pero no ingenuos, y tienen los pies muy en la tierra. Además de sus múltiples contactos posteriores con todo tipo de realidades crudas y miserias profundas, Roger Schutz vivió muy de cerca lo que significaron las persecuciones y depuraciones durante la segunda mundial, acogiendo a personas de los dos bandos, que buscaban refugio. Pedro Arrupe fue testigo muy cercano de la bomba atómica de Hiroshima, convirtiendo el noviciado del que era maestro en un improvisado hospital de primeros auxilios.

En los dos capítulos anteriores he presentado el estilo kenótico del amor cristiano y el peso de las cadenas del evangelio. Dejadas ahí las cosas, podría parecerle a alguno que la fe cristiana propone, más que nada y sobre todo, vivir bajo cargas y yugos, sacrificarse día y noche, negarse a uno mismo, machacarse. Las cadenas aluden a la cárcel y la kénosis al vaciamien-

to, al sacrificio. ¿No implica, entonces, el seguimiento del Señor Jesús una existencia necesariamente aciaga y desventurada?

Ciertamente, la fe cristiana, para ser tal, no puede evitar ni disimular la cruz; a fin de cuentas seguimos a un Mesías crucificado. Sin embargo, la cruz, a pesar de que esté en el centro de nuestra fe y, por lo tanto, de nuestra vida de seguimiento, no es la última palabra de nuestro Dios. La fe cristiana se presenta, desde el nacimiento de Jesús, como una buena noticia de salvación (Lc 2,10), un evangelio (Mc 1,1. 14). Los que lo acogen, como Zaqueo, se llenan de alegría (Lc 19,6). La acogida de la Palabra es causa de una gran alegría (Mt 13,20), como cuando se encuentra un gran tesoro en el campo (Mt 13,42). Casi se podría leer el libro de los Hechos de los Apóstoles como el relato de la propagación de una alegría: la predicación de la buena noticia y su progresivo arraigo, a través de múltiples vicisitudes y vericuetos. ¿Dónde reside, pues, esa fuente de alegría?

2. La alegría de la salvación

2.1. *La salvación produce alegría*

La salvación produce alegría. La presencia de la salvación, del rescate, de la liberación, de la redención produce alegría, fiesta, gozo. La salvación no se puede acoger sino exultando, saltando, gritando, cantando y danzando. Si nos remontamos a cualquier experiencia cotidiana de salvación, por pequeña que sea, comprobaremos que va acompañada del júbilo y de la alegría. Desde la curación de una enfermedad grave, la salida adelante en un pleito fastidioso, el arreglo de una funesta avería automovilística en mitad de la carretera, todo ello nos deja un poso de alegría, de satisfacción, de ánimo, de consuelo y de agradecimiento, mayor cuanto más inesperada haya sido la salvación y mayor fuera nuestra necesidad. Con gran sabiduría lo recoge el salmo:

“Cuando el Señor cambió la suerte de Sión,
nos parecía soñar;
la boca se nos llenaba de risas,
la lengua de cantares.
Hasta los gentiles decían:
“El Señor ha estado grande con ellos.”
El Señor ha estado grande con nosotros
y estamos alegres” (Ps 126,1-3).

De la misma manera, también la salvación de un ser querido produce un gran gozo y provoca júbilo. El padre misericordioso del hijo pródigo se alegró y dispuso una gran fiesta por la llegada del hijo perdido; el hermano mayor, sin embargo, no entendió la razón de tanta fiesta y tanta alegría (cf. Lc 15,32).

La fe cristiana, en su raíz más honda, consiste en una buena noticia de salvación. Aquellos que la acogen, se llenan de alegría. Así lo pregonó el ángel los pastores: “os anuncio una gran alegría que lo será para todo el pueblo” (Lc 2,10). Así lo proclama exultante María: “mi espíritu se estremece de gozo en Dios mi salvador” (Lc 1,47). Para Lucas, la actividad de Jesús, especialmente las curaciones, suscitaba alegría: “toda la gente se alegraba con las maravillas que hacía Jesús” (Lc 17,13).

La gracia de la salvación, que llega a través de la predicación también se traduce en alegría. Así, en Samaria, la predicación de Felipe hizo que hubiera “una gran alegría en aquella ciudad” (Hch 8,8). Cuando Bernabé llegó a Antioquía se alegró de lo que la gracia de Dios estaba haciendo entre los cristianos (Hch 11,23). La mera presencia de Pablo y Bernabé, de camino hacia el “concilio” de Jerusalén, es motivo de alegría para las comunidades cristianas por las que pasan (Hch 15,3).

En definitiva, la alegría es un fruto y una señal de la presencia del Espíritu (Gal 5,22). Pablo exhorta repetidamente a las comunidades cristianas a la alegría: “alegraos siempre en el Señor. Lo repito, alegraos” (Filp 4,4; cf. 3,1). La presencia del Señor entre los cristianos, de su Espíritu, significa necesariamente la presencia de la salvación y, consecuentemente, de la

alegría concomitante con la salvación. Si hay salvación verdadera se acabaron las penas, los sinsentidos, las angustias y las ansiedades; el júbilo estalla.

2.2. *La lógica de la alegría de la salvación*

Esta alegría se debe, lógicamente, a la salvación en Cristo. Para Pablo el género humano se encontraba en una situación muy precaria después del pecado de Adán. A nosotros nos resulta muy difícil hacernos una idea de lo que significaba para las primeras comunidades la redención del pecado, gracias a la muerte y la resurrección del Señor Jesús. Para empezar, porque tenemos sensiblemente oscurecido el sentido del pecado.

Para acercarnos a lo que podía significar en esa época, pensemos, por ejemplo, en un país en el que reina la corrupción. Si desde esa situación reflexionamos sobre el origen de tal calamidad, parece que alguien hubo de comenzar. Es lógico pensar que la corrupción se introduce porque alguien empieza a tener un comportamiento corrupto, porque piensa primero en su interés, antes que en el general, y, además, porque menosprecia el daño que causará, bien porque lo suponga insignificante, una gota en un océano, o porque realmente no le importe.

Una vez que esa fuerza se desata, resulta muy difícil de controlar y de parar. Se va extendiendo, como la mancha de aceite, como una epidemia imparable o un virus fatal, del que uno se contagia al respirar y sin respirar no se puede vivir. Y una vez que la corrupción está generalizada, toda la población la padece y participa de ella. Todos participan, pues para conseguir un trabajo, hacer una diligencia, ir de viaje, conseguir atención médica, adquirir una vivienda, lograr un puesto escolar, medicinas, un puesto en el mercado, un repuesto para el automóvil, material de construcción, etc., para cualquier circunstancia resulta necesario alimentar el sistema generalizado de la corrupción. Si no se entra por ahí, no se puede dar ningún paso. De esta forma, no solamente se participa, sometiéndose

al sistema con ganancia propia o colaborando con él por necesidad, también se padece. Todo el entramado administrativo, judicial, legislativo, laboral, comercial, sanitario, educativo, etc., se va pudriendo y desmoronando. El país en su conjunto tiene de a caminar hacia el desgobierno, hacia el beneficio de las oligarquías y los grupos de presión. Cunde el desánimo y la desesperanza, se desatan brotes de violencia, algunos toman la justicia por su mano, se renuncia a la generosidad y la honestidad. Uno mismo, en fin, se corrompe, se abaja, se mancha, renuncia a su honor, a su dignidad.

Algo así entiende Pablo que supone el pecado de Adán: una marea de fango que lo pringa todo. La mano, una vez ensuciada de fango, arrastra la suciedad a todo lo que toca. Sin embargo, esta situación se ha modificado radicalmente gracias a Cristo Jesús, justicia de Dios (cf. Rm 3,21-26). Pues si todos pecaban, ahora gracias a Jesús se abre un nuevo camino de justicia y justificación. Hemos de entender la justicia de Dios desde la clave de la vida en los pueblos nómadas. En ellos, tal y como lo vivió Israel en el desierto, el caudillo es a la vez el juez. Un buen juez y un buen caudillo es aquel que imparte justicia y gobierna proporcionando el mayor bien a toda la tribu encarnizada. En este sentido un buen caudillo sería como un buen educador, que logra que todos los alumnos saquen el curso y no con trampas o bajando el nivel, sino sabiendo motivar y enseñar. Así, pues, alguien que se implica con los suyos con tal sabiduría, con tal perspicacia, con tal tino, que consigue el bien de todos, que saca adelante a todos. El buen caudillo gobierna ejerciendo una justicia que no condena a nadie a la exclusión o a la muerte, sino que los conduce a la reconciliación y a la vida buena en el grupo nómada, que se fortalece con la apertura de todos y cada uno a una vida común lograda.

Con Cristo se manifiesta la justicia de Dios. Pues en su muerte en cruz, como perdón de los pecados de los pecadores, Dios manifiesta que acoge a todos, que no hay que satisfacer condición alguna, obra alguna (ya sea el cumplimiento de la Ley u otra obra), sino que gratuitamente y por amor se nos concede

la justificación. Así, se manifiesta la justicia de Dios: que El es un caudillo que saca adelante a todo su pueblo, a los judíos y a los gentiles, a todos los que estaban encerrados en la corrupción. Por la fe en la muerte y resurrección del Señor Jesús, por la fe en que Cristo Jesús es la justicia de Dios, se nos alcanza la justificación: se nos perdonan los pecados. Pues con esta fe se nos concede, en el bautismo, el Espíritu de Jesús, el espíritu de adopción filial. Evidentemente se trata de una fe que supone adoptar este espíritu filial, no un mero contemplar pasivo.

Ahora se puede entender la alegría de la salvación: mientras que antes de la venida del Señor Jesús, de su muerte y resurrección, estábamos encerrados en el círculo del pecado, ya sea porque nos carcomía la soberbia de creernos realmente capaces de agradar a Dios, de vivir inmaculadamente para su servicio, gracias al cumplimiento de la Ley, despreciando así a todos los demás y cayendo en vacua arrogancia, que engorda nuestro propio yo, pensando que nosotros nos justificamos y salvamos a nosotros mismos; ya sea porque, alejados de la Ley, no vivíamos según el beneplácito de Dios, dándole culto verdadero, en el respeto y la adoración de su Nombre y en el servicio al prójimo. Todo esto nos llevaba a una existencia deprimida y degradada. Por una parte, porque la existencia se enfocaba equivocadamente, hacia el logro de una justificación imposible, que cuanto más afanosamente se buscaba más nos alejaba de su objetivo; o porque nos sumía en un camino de ruindad: arrasando a los demás y envileciéndonos nosotros al hacerlo. Sin embargo, la justicia de Dios que se manifiesta en Cristo nos abre un camino en el que no nos centramos en nosotros. De ahí que nos libere de todo el peso de tener que demostrar nada, de alcanzar una meta a la que no llegamos. Gratuitamente se nos perdona, se nos acepta, se nos ama, se nos abraza y besa. Simplemente así. Y, además, se nos indica el camino para corresponder desde el agradecimiento: siguiendo el estilo de Jesús, viviendo desde su Espíritu. El prójimo ya no es un enemigo, sino alguien bañado, como yo, por la preciosa sangre de Jesús.

Volviendo a nuestro ejemplo, la raíz de la corrupción se ha extirpado: es posible y fácil deshacerse de ella. Alguien la ha desenmascarado y destronado. Uno se puede situar a su lado. El ha dado la cara por nosotros, por todos y cada uno. Y en su nombre no se nos puede arrebatar ni la esperanza ni la dignidad recobradas. Ahora bien, no tiene ningún sentido caer de nuevo en las antiguas andanzas, por más que persistan núcleos que se resistan a la derrota.

3. La alegría de jesús en su misterio pascual

3.1. *La alegría pascual*

Una de las características propias del tiempo pascual, en continuidad con las apariciones del resucitado a sus discípulos, es la alegría. Las mujeres que habían ido al sepulcro muy de mañana, María Magdalena y la otra María, “partieron a toda prisa del sepulcro, con miedo y con gran gozo” (Mt 28,8). La noticia del ángel sobre la resurrección de su Señor les ha llenado de gozo. Cuando Jesús se aparece a los discípulos, entre el desconcierto, la sorpresa y la alegría, apenas pueden creerlo: “y como todavía no creían, por la alegría, y estaban sorprendidos...” (Lc 24,41). En resumidas cuentas, “los discípulos se alegraron de ver al Señor” (Jn 20,20).

La alegría pascual procede, en primer lugar, de la alegría por el triunfo del Señor Jesús. De la adhesión a su persona, del amor al Señor Jesús, que se entrega por nosotros, brota la alegría por su resurrección de entre los muertos. Si nos alegramos de los triunfos y alegrías de los seres queridos: hermanos, padres, hijos, amigos, cónyuge, parientes, amigos, compañeros de comunidad, ¡cómo no alegrarnos del triunfo definitivo del Señor Jesús! Así, la alegría pascual contiene un fondo desinteresado: la alegría por el triunfo del Señor, se nos contagia su alegría y gozo, nos alegramos de su alegría, su dicha nos hace dichosos.

Sin negar ese trasfondo desinteresado, que procede del amor, la alegría pascual posee un polo que también nos mira a nosotros. Con el triunfo del Señor Jesús, con su resurrección y sesión a la diestra de Dios, en cierto sentido también nosotros hemos triunfado. Como toda la vida del Señor Jesús es a favor nuestro, así también su gloriosa resurrección. A partir de ahora, sabemos que hay salvación a pesar de la muerte, de la ignominia de la cruz. Aunque ambas, cruz y muerte, siguen campeando por nuestra historia, han perdido su capacidad de señorío final y definitivo sobre cada uno de los que hemos pasado a vivir del Espíritu de Jesús (cf. Rm 8,11). Así, su triunfo es nuestra victoria, su alegría nuestro gozo, su resurrección nuestro júbilo. La cruz del Señor Jesús, su estilo kenótico de amar, desemboca, pues, en la alegría pascual que derrama sobre todos sus seguidores, con mayor intensidad cuanto mayor sea nuestra adhesión personal a Él.

Además, por el bautismo, la vida de Jesús resucitado, su Espíritu, nos habita, vive en nosotros, nos conforma, nos guía, nos transforma, nos convierte en criaturas nuevas, nos cristifica. De ahí que la alegría de Cristo también esté en nosotros y se transforme en canto de alabanza a Dios Padre, por la glorificación de Jesús, por su amor que vence a la muerte, que nos sienta en el trono de su gloria, que nos bendice y libera.

3.2. *La alegría de Jesús en nosotros*

El evangelio de Juan, más que ningún otro escrito del Nuevo Testamento, nos presenta un Jesús que quiere transmitirnos su alegría: “Os he dicho esto para que mi gozo esté en vosotros, y vuestro gozo sea colmado” (Jn 15,1). ¿De dónde procede la alegría de Jesús y cómo puede su alegría residir en nosotros?

La profunda alegría de Jesús, con la que se despide de los discípulos, procede de su vida de obediencia filial. Jesús está contento porque vuelve al Padre: “Si me amaréis os alegraríais de que me fuera al Padre” (Jn 14,28). El retorno al Padre no

deriva de un proceso natural o automático. Jesús ha venido del Padre para cumplir su voluntad, para darle a conocer, para mostrar lo que significa la filiación. Toda la misión de Jesús se inscribe en el doble cauce de la glorificación del Padre y la obediencia. A través de su obediencia filial, que cumple en todo lo que el Padre le ha encomendado, Jesús le glorifica. Y al glorificar al Padre, es glorificado por El, reconocido como verdadero Hijo que en todo agrada al Padre. Así, Jesús nos muestra a este Padre que nos lo da todo con el Hijo y abre para nosotros la vida de la filiación, gracias al don de su mismo Espíritu.

En su entrega total al Padre y a su plan de amor, Jesús manifiesta su amor incommensurable al Padre y a nosotros; el cual, a su vez, es reflejo fidedigno del amor del Padre a su Hijo unigénito y a nosotros, sus criaturas. Paradójicamente, en el despojo de Jesús, en su vaciamiento obediente, que pone al Padre por encima de todo, de cualquier gusto, opinión, intención o deseo, enteramente por encima de sí mismo, identificando su voluntad plenamente con la del Padre, en acatamiento total y perfecto, nos muestra Jesús el camino del amor, del descentramiento total de la filiación. Y de aquí brota una alegría en Jesús, porque ha cumplido la misión del Padre, porque ha sido fiel, porque ha glorificado al Padre, porque nos ha mostrado el camino para encontrar la vida verdadera, la vida de Dios, la que brota del amor, del descentramiento de la filiación. Es la alegría del amor cumplido hasta el final, hasta sus últimas consecuencias, en radicalidad absoluta e insuperable.

La alegría de Jesús llega a su colmo, a su plenitud total si nosotros compartimos su alegría. Compartirla de veras significa no solamente una alegría externa, extrínseca, como si dijéramos: ¡bravo por Jesús! Compartir la alegría de Jesús nos implica en su modo de vida, en la obediencia filial, en la glorificación del Padre, en la entrega, inseparable, a Dios y a nuestros hermanos, en la salida pascual de nosotros mismos, a una vida nueva, nacida del Espíritu de la filiación. Nuestra alegría puede llegar a ser plena, como la de Jesús: "Pero ahora voy a ti; y digo esto estando en el mundo, para que tengan ellos mi alegría plena" (Jn

17,13). La plenitud de nuestra alegría se logrará por el mismo camino por el que la alegría de Jesús llegó a ser una alegría colmada: por la vida de filiación. Así, la entrega y el despojo que supone la cruz, el descentramiento del yo, se traduce no en pena ni en tristeza, sino en alegría y gozo desbordante en el Señor, porque es entrar en la vida divina, en la vida del amor.

Este espíritu de Jesús es el que recibimos en el bautismo, el espíritu de filiación. Es el Espíritu que grita en nosotros "¡Abbá!" (Rm 8,15). Gracias a El, la vida de Jesús está en nosotros, su alegría está en nosotros. Una alegría por la que descubrimos la libertad que procede de hacerse esclavo de la justicia y de Dios (Rm 6,18. 22), como lo fue Jesús. De aquí surge una obediencia filial (Rm 6,16) según la cual reproducimos en nosotros la vida de Jesús y, consiguientemente, su destino de sufrimiento y gloria (Rm 8). Una vida filial que nos alcanza la libertad, la mansedumbre, la humildad, la justicia, la paciencia, la bondad, la fidelidad. Una vida filial que nos libera de toda compulsión de dar la talla, de apareantar, de dominar, de aferrar, de demostrar, de imponer. Una vida filial, como la de Jesús, plena de sencillez y alegría en la entrega confiada y agradecida. Cualquier creyente con cierta experiencia puede recordar que los momentos más intensos en su vida de fe se han visto acompañados de profunda alegría, de gran libertad y dominio de sí, de señorío sobre los ídolos de este mundo; con la sensación además de que no se cambiarían esos momentos ni las promesas que ahí se han saboreado por ningún sueño de este mundo, que nos quisiera engañar, para poner el sustento de la vida en el oropel efímero y vano de los escaparates.

3.3. La alegría en los sufrimientos del seguimiento

Dando un último paso, la vida de seguimiento, en la que todos los cristianos nos comprometemos, exige renuncia, conlleva su dosis de sufrimiento. Poner al Señor Jesús y a su Reino en primer lugar, amar al enemigo, desprenderse del propio amor, querer e interés no se hace sin cierta violencia contra uno

mismo; lo que toda la tradición, recogiendo una gran sabiduría acumulada y mucha experiencia, ha catalogado bajo los nombres de abnegación y ascesis.

Toda la lucha ascética que acompaña la vida de seguimiento, ya sea voluntaria o ya sea provocada por las mismas reacciones que el seguimiento y la defensa del Reino provoca a nuestro alrededor, entre quienes se oponen al mensaje de Jesús y su Reino, se inscribe para el cristiano dentro de su identificación con el misterio pascual de Jesús. Como es tan frecuente, los mártires y la teología del martirio ilustran con claridad este punto. En su sufrimiento, el mártir se identifica ante todo con el Cristo sufriente por nosotros. De ahí que el cuerpo del mártir, testigo privilegiado de sus sufrimientos una vez muerto, adquiera un valor incalculable para los cristianos. La pasión de Cristo se continúa de modo privilegiado, según la Iglesia antigua, en los mártires.³ De ahí que los mártires ocupen un puesto tan destacado para la Iglesia antigua. La ascética cristiana voluntaria tiene aquí su última raíz: no solamente en la necesidad de negarse a uno mismo, para dejar espacio abierto al señorío de Dios a través del descentramiento del yo, sino también en el deseo amoroso de comulgar con los sufrimientos de Cristo.

Si miramos las grandes figuras de nuestra fe –y nos atrevemos a bucear con sinceridad en nuestra propia historia de seguimiento– encontramos que en ellos se ha dado, muy frecuentemente a la par, una conjunción de sufrimiento y alegría. Empezando por los mismos apóstoles, de los cuales los Hechos nos narran que: “marcharon de la presencia del Sanedrín contentos por haber sido considerados dignos de sufrir ultrajes por el Nombre” (5,41). Los padecimientos, entendidos como comu-

3. La teología de la liberación ha continuado, de alguna manera, esta tradición, especialmente de la mano de los últimos escritos de I. Ellacuría y J. Sobrino. Ellos lo aplican al sufrimiento del pueblo inocente, como pueblo crucificado. Se inspiran, fundamentalmente, en la figura del Siervo sufriente como personalidad corporativa. En este sentido, su propuesta conecta muy bien con el sentido teológico de la fiesta de los santos inocentes, mártires que testifican a Cristo antes de su propia muerte en cruz.

nión con Cristo o como directamente derivados de la vida de seguimiento, que es otra presentación de la comunión con El, pueden revestirse de alegría. Pablo se alegra de sus sufrimientos por los cristianos (Col 1,24; Rm 5,3) y no considera su encarcelación un fracaso. Teresa de Lisieux vivió momentos de gran oscuridad y sufrimiento, transidos de esperanza y alegría. Francisco Javier pasó por la prueba de la oscuridad, de la tentación y del fracaso, sin perder el ánimo evangelizador.⁴ Todo esto sólo se entiende desde el Espíritu de Dios y como señal extraordinaria de su presencia. El culmen de la alegría en los sufrimientos por Cristo lo encontramos, de nuevo, en los mártires. Ante las amenazas del procónsul, de echarle a las fieras o quemarle vivo, el anciano obispo Policarpo a sus ochenta y un años se mantuvo firme. Y el relato añade: “Cuando decía estas y otras muchas cosas, estaba lleno de valor y alegría, y su rostro rebosaba de gracia...”⁵

4. Características de la alegría cristiana

De nuestro recorrido se deducen una serie de consecuencias sobre la alegría en la vida del cristiano, en general, y sobre la alegría en la vida consagrada en particular. Pasó simplemente a enumerarlas brevemente.

4.1. Acoger el don de la alegría

La alegría es una de las marcas típicas, inevitables, de la vida cristiana; cuánto más de la vida consagrada, que aspira a abrazar la vida cristiana con especial fervor e intensidad. La tristeza

4. Véase: X. LÉON-IDUFOUR, *San Francisco Javier. Itinerario místico del apóstol*, Bilbao – Santander, Mensajero – Sal Terrae, 1998.

5. *MariPol*. 12,1. En el relato del martirio de Perpetua y Felicidad se nos dice: “Brilló, por fin, el día de su victoria y salieron de la cárcel al anfiteatro, como si fueran al cielo, radiantes de alegría y hermosos de rostro, si conmovidos, acaso, no por el temor, sino por el gozo” (*MariPerp*. 18).

en nuestra vida de consagrados y en nuestras comunidades, si la hubiere de forma persistente, podría ser un índice de que allí no está presente el Espíritu del Señor Jesús, que no le damos cabida, ni nos alimentamos de él. Dándole la vuelta, la llamada a la vida consagrada es, radicalmente, una llamada a vivir la alegría, a acoger el don de la alegría que procede de la vida del resucitado, de sepultarse con El en su muerte para conresucitar con El. Se trata de la alegría de Jesús, la que procede de su misterio pascual, la que El quiere ver colmada en nosotros. Una alegría que, una vez alcanzada, nadie nos podrá arrebatar (Jn 16,22). El estilo de vida propio nuestro se distingue, pues, por la alegría inquebrantable a pesar de tantos dolores y en medio de ellos. ¿No es éste ya un signo de la presencia del Reino y del Espíritu de Dios que trabaja en la historia?

4.2. Una alegría escatológica y pascual

Ciertamente la alegría de la vida cristiana comporta un carácter escatológico: no es una alegría de este mundo. Esto no significa que no sea alegría verdadera. Nuestra sociedad a veces confunde la alegría con la algarabía. La compulsión por una alegría afectada y falsa en las fiestas navideñas o, peor todavía, la necesidad de pasarlo bien de los jóvenes adolescentes, confiando su alegría al alcohol, demuestra que nuestra sociedad no entiende como moneda de cambio una alegría serena, pletórica de profundidad y sencillez, cotidiana y sin ruido. Este mundo ni pueda dar la alegría cristiana ni la puede arrebatar. Así, pues, se sitúa más allá de los éxitos, de que las cosas nos salgan bien, de que triufemos en nuestros apostolados. Desde luego que todos estos éxitos, apostólicos, misioneros y en el nombre del Señor Jesús nos producen una enorme satisfacción, ¿a qué negarlo? Y cuantos más mejor, pues se trata de acciones al servicio de la mayor gloria de Dios y del servicio a los pequeños, no de un interesado engorde de nuestro yo. Sin embargo, en su raíz última, la alegría cristiana procede de la pascua: del triunfo definitivo y a favor nuestro del Señor Jesús, que se ha

levantado de entre los muertos, ha destronado todo el poder inhumano y esclavizante de la muerte y el pecado, del engaño y la apariencia, del orgullo y la soberbia, de la vanagloria y la opresión, de la injusticia y la maldad, para sentarse en la gloria del Padre a su derecha, para esperarnos allí, preparándonos un lugar, intercediendo por nosotros e indicándonos el camino de la vida que no se apaga. El mismo Jesús parece ser muy consciente de las trampas que nos pueden tender nuestros éxitos, incluso en su nombre y enviados por él. A los setenta y dos, que regresaban exultantes, les insiste en cuál es la verdadera alegría: "no os alegréis por eso de que los espíritus se os sometan, sino alegraos porque vuestros nombres están inscritos en los cielos" (Lc 10,20).

4.3. Una alegría familiar con Dios e inserta en el mundo del dolor y la opresión

La alegría cristiana, como la de la vida consagrada, procede de la familiaridad con Dios, de la unión con El, de saborear ya su salvación, en la fuerza de su Espíritu. De esta familiaridad con Dios surge una mirada al mundo y a la historia que se alimenta de encontrar a Dios en la vida. Los ejercicios espirituales de san Ignacio terminan y culminan con la "contemplación para alcanzar amor". Aquí, san Ignacio invita al ejercitante a descubrir continuamente la acción de Dios, tanto en él mismo, como en la creación y en el mundo. De ahí brota una gran alegría, de igual modo que cuando se experimenta el perdón. El corazón purificado, que se ha internado en el misterio pascual, es capaz de descubrir el amor de Dios en las criaturas, en las personas. Incluso hay gentes a quienes les es dado vivir en la alegría en medio de enfermedades terribles y mortales. Son como resucitados vueltos a la vida (cf. Rom 6,13) por la fuerza del Espíritu de Jesús. La lectura creyente de nuestra propia historia y de la acción de Dios en la historia suele ser, para el creyente, una fuente de alegría. El mismo Jesús se alegra cuando percibe cómo Dios prefiere a los pequeños (Lc 10,21).

Esta unión y familiaridad con Dios no supone, como ya he dicho, lejanía de los problemas del mundo, de todo el sufrimiento que genera la injusticia y la pobreza, la maldad y la incomprendición. Por ello, en la vida de seguimiento, junto con la alegría, la compasión y el compadecerse ocupa un lugar importante. Al mismo Jesús se le conmovían las entrañas ante las miserias y hambres de la gente de su época (Mt 9,36; 15,32, etc.). La alegría cristiana conduce a una respuesta agradecida a Dios y comprometida con los hermanos, especialmente con los preferidos de Jesús. La alegría cristiana no es autocomplacencia o regodeo. La alegría cristiana no se complace en la soledad del Tabor, aislándose del valle de la historia u olvidándose de sus cuitas, lamentos, injusticias, deseos y dolores. Al contrario, la alegría es fuente de fuerza para el seguimiento, para incorporarnos más decididamente al estilo de Jesús, para seguir hoy haciendo sus opciones, predicando sus palabras, continuando sus gestos, traduciendo sus actitudes, continuando sus apuestas, cultivando sus amistades, llevando a cabo sus obras, las obras del Reino, precisamente anclados en la alegría del Reino.

4.4. Una alegría centrada en Jesús

Por todo lo dicho, la alegría cristiana, como la de la vida consagrada, consiste radicalmente en una alegría centrada en Jesús. Es una alegría que comparte la alegría de Jesús y, sobre todo, que procede de El: de tenerle por compañero constante, en cualquier circunstancia del camino, ya sea en la cárcel, ante los reyes de este mundo, en la soledad de la oración o en el trabajo de la carpintería; por Cordero pascual inmolado, que congrega a una mesa celestial, que impide el paso al ángel exterminador; por maestro que nos enseña la vida buena, que nos indica los peligros, las añagazas, las trampas y nos recoge si caemos en ellas; por médico que nos cura la lepra, la ceguera, la parálisis, la mudez y la sordera; por pastor generoso y atento, que nos busca cuando nos perdemos y nos reconduce

al redil sobre sus hombros; por anfitrión, que nos da su mismo cuerpo y sangre como bebida y comida.⁶

4.5. La llamada a la alegría, una marca de la vida consagrada

Como se puede comprobar, la alegría está muy en el cogollo de la vida cristiana y muy en el centro mismo de la vida consagrada. Sería penoso que se nos reconociera públicamente por llevar vidas recargadas de estrés, o simplemente por el hábito o vestimentas tristes y, muchos de los varones, desaliñadas. En los momentos iniciales de la vocación, se mezclan, sin duda, el sufrimiento por el despojo y la alegría por el Señor, su llamada, su misión y su presencia. Una de las señales de la vocación reside en el predominio final de la alegría y la paz, sobre todo lo demás, sin negar la pena del éxodo inicial, el sacrificio que suponen las primeras rupturas, el dolor de las despedidas y la incertidumbre del riesgo que se asume. Pertenece a la vocación a la vida consagrada que esta alegría, en el Señor y gracias a El, llegue a colmarse. De ahí el fondo de dicha que tantos consagrados y consagradas viven, incluso en la soledad de las enfermerías y casas de retiro, y con el que confunden a los que han apostado su vida a otros dioses, que parecían prometer una dicha más segura y más asequible.

6. Es muy bonita la letra de la *Cantata 147* de Bach, "Jesús, alegría de los hombres", compuesta en 1661. El autor es un desconocido Martin Jahn: "Jesús sigue siendo mi alegría, el consuelo y la dulzura de mi corazón. Jesús me protege de todo sufrimiento. El es la fuerza de mi vida, el placer y el sol de mis ojos, el tesoro y el deleite de mi alma. Por eso Jesús no se aparta de mi corazón y de mi rostro... Bienaventurado de mí porque tengo a Jesús. ¡Oh qué firmemente me adhiero a El! Que El reanime mi corazón, cuando estoy enfermo y triste. Tengo a Jesús que me ama y se me entrega. Por eso nunca abandono a Jesús, aunque se me parta el corazón." Lo he tomado de J. GAFO, *Las (7) palabras de Javier Gafo*, Madrid, PPC, 1995, 62.

PARTE III

TEOLOGÍA

Hasta aquí, hemos tomado conciencia de nuestra situación, a través de una gama suficientemente variada de perspectivas, y nos hemos situado en el ambiente teológico y espiritual más propicio para captar el sentido teológico de la vida consagrada. *Ahora vamos a adentrarnos en una indagación teológica acerca de la idiosincrasia y de la especificidad de la misma.*

Este estudio quiere atender a varios factores a la vez. En primer lugar, vamos buscando una definición teológica de la identidad de la vida consagrada, ya que un déficit en su comprensión y una diversidad de teologías concurrentes parece ser una de las causas del malestar de fondo que la habita y amenaza su futuro. En segundo lugar, hemos de partir de la situación creada por la renovación conciliar. De ahí que sea obligado realizar un estudio detenido de los principales textos conciliares acerca de la identidad teológica de la vida consagrada. En tercer lugar, dentro de la caracterización teológica de la vida consagrada me preocupa especialmente determinar si de alguna manera, por hallarse en continuidad expresa con el martirio, no supone en la Iglesia y para el mundo, como don de Dios, una forma suprema de excelencia de vida cristiana. De ahí que nos tengamos que detener en una consideración, rápida, de lo que representan y significan en la Iglesia los diversos ministerios y formas de vida.

Junto a las cuestiones que acabo de indicar, hay otras, muy emparentadas, que laten con fuerza detrás de estas indagacio-

nes. ¿Pasaría algo en la Iglesia si se perdiera la vida consagrada? Es decir, representa la VC algo teológicamente sustantivo, de primera magnitud para el ser de la Iglesia, para el cumplimiento de su misión, para la predicación de Jesucristo al mundo. Está claro que sin la VC la Iglesia perdería una fuerza de choque y una tropa especializada. Bien; se pueden crear otras. La pregunta que me interesa, como se habrá percibido, no se centra en lo funcional, sino en lo teológico. Más positivamente, la misma cuestión se puede formular como la pregunta por la existencia de cuál sea, si lo hay, el elemento que da cuerpo y consistencia teológica a la vida consagrada. Y, además, si este elemento teológico se encuentra en exclusiva en la vida consagrada o no.

Para atender esta gama de preocupaciones, me voy a fijar, primero, en la cultura de la publicidad, que impregna occidente (capítulo 9). De ahí entresacaremos algunas observaciones. Nos servirá para contextualizar el lugar cultural donde vivimos hoy la vida consagrada. También propondré la metáfora básica, que quiere alumbrar todo el conjunto de reflexiones que componen este libro. Esa imagen –portamos en nuestros cuerpos las marcas de Jesús– posee más fuerza evocativa, orante, teológica y espiritual de lo que las consideraciones posteriores son capaces de exprimir y expresar.

Seguidamente me centraré en el estudio de los principales textos conciliares (capítulo 10). No voy a investigar a fondo la exhortación postsinodal *Vita consecrata* a pesar de que estimo que es una interpretación valiosa del Concilio y que mi comprensión de la identidad teológica de la vida consagrada se sitúa en franca armonía con ella, como se verá por el capítulo once. Simplemente me limitaré a mostrar la continuidad de las líneas de fondo entre el Concilio y *Vita consecrata*. El punto en discusión radica, fundamentalmente, en el Concilio, como hemos visto; no tanto, ni mucho menos, en la exégesis que el magisterio eclesial haya hecho y esté haciendo del mismo Concilio.

A continuación, trataré de presentar una justificación teológica propia de la idiosincrasia teológica de la vida consagrada, en continuidad con el tenor de las afirmaciones conciliares trabajadas en el capítulo anterior (capítulo 11). Finalmente, dibujaré un escenario que comprende la diversidad de ministerios y carismas en la Iglesia y la aportación específica de cada uno de ellos, según la eclesiología de comunión del Concilio (capítulo 12).

CAPÍTULO 9

LAS MARCAS DEL SEÑOR JESÚS (cf. Gál 6,17). LA VIDA CONSAGRADA EN LA CULTURA DE LA PUBLICIDAD

He elegido una imagen bíblica, para que nos sirva de inspiración. Yo voy a presentar algunos de los elementos que encuentro en ella. Sin embargo, si la metáfora es buena, como creo, el lector podrá ampliarla y aplicarla a otras circunstancias que aquí no se enuncian. Comporta la ventaja de que esta metáfora proporciona un imaginario para situar la vida consagrada. Además, la imagen posee un fuerte componente crítico y sígnico, publicístico, que son dos de los elementos claves de la vida consagrada: constituirse como signo público y elocuente de configuración con Cristo.

1. La cultura de la publicidad

1.1. La publicidad en la sociedad occidental de consumo

Una de las realidades que más claramente marcan al mundo occidental del capitalismo desarrollado es la publicidad.¹ La publicidad, además, no es un fenómeno meramente anecdotico. Pone de relieve todo un entramado de formas de vivir y de pensar, de modos de relación. Se da una fuerte trabazón entre el consumo, el mercado, el estilo de vida, el modo de produc-

1. Véase, por ejemplo: R. APARICIO – J. BENAVIDES – J. GARCÍA y A. TORNOS, *La publicidad: la nueva cultura del deseo e interpellación a la fe*: Miscelánea Comillas 47 (1989) 495-546; X. QUINZÁ, *La cultura del deseo y la seducción de Dios* (Cuadernos FyS 24), Santander, Sal Terrae, 1993.

ción y la publicidad. De ahí la alianza entre publicidad y sistema económico en los países occidentales. Como se sabe, además, en lo económico residen hoy, para muchas capas de población, los valores fundamentales y definitivos. Como exponente, la política se ha reducido prácticamente a economía, sin que otras cuestiones, como la educación, la cultura o la familia, ocupen un espacio significativo a la hora de decantar el voto o de elaborar una campaña electoral.

Por otra parte, la publicidad refleja bien nuestra sociedad moderna y postmoderna. Las grandes agencias de publicidad gastan cantidades significativas en los estudios de mercado. Es decir, se preocupan mucho por detectar todo el mundo de necesidades, deseos y gustos de sus potenciales consumidores. De tal manera que la publicidad refleja nuestra sociedad: su idiosincrasia, sus gustos, necesidades, sueños, fantasías, ilusiones y valores. En resumen, la publicidad pone ante nuestros ojos la forma de sentir la vida en nuestra sociedad. Evidentemente, tal forma es muy fragmentaria, por edades o capacidad de consumo, por ejemplo, y no tiene por qué resultar necesariamente coherente. Nosotros mismos tampoco lo somos.

1.2. La marca y la imagen de marca

Dentro de la publicidad y de la moda, se da una gran importancia a las marcas. Muchas veces sabemos que estamos pagando, ante todo, la marca. Un ordenador de marca, por ejemplo, es más caro que uno de los llamados "clónicos", cuyos componentes se han ensamblado tomando piezas de aquí y de allá. Se supone que uno de una buena marca es más de fiar, que tiene mejor servicio de técnico, etc. O unos zapatos de marca pueden costar más del doble que otros, más o menos parecidos, que no lo sean. Y así con todas las prendas de vestir o productos alimenticios o electrodomésticos o coches, etc. La marca se cotiza y se paga, porque la marca es una garantía de calidad, de la que se derivará un plus de bienestar.

Esto se ha desarrollado tanto que las empresas cuidan mucho la "imagen de marca". Y la imagen de marca alcanza no sólo a la calidad de los productos, sino también al servicio al cliente, al tipo de establecimientos y su ubicación, o a la manera cómo visten los empleados de una determinada empresa. En ciertos ambientes, no se considera propio de una empresa seria y fiable ir con chaqueta y corbata, que no sean traje ni tampoco con un traje clarito. No da el perfil ni la imagen de la empresa. Así, las empresas se esfuerzan por crear una cultura de empresa, que desemboque en la calidad de sus productos y potencie su imagen de marca. Todo esto para vender más.

Como todo esto es así, se ha dado un paso ulterior. Hace unas décadas lo que se buscaba ante todo era la calidad de la marca. Hoy en día, se sigue buscando la calidad; pero, casi más que eso, que se vea la marca que uno lleva. Es decir, las marcas de las prendas de vestir, de los coches, han pasado a ser un objeto significativo dentro del entramado de las relaciones sociales y de la definición de la identidad. Lo típico de la marca ahora es que la etiqueta ha pasado a ser fundamental y a ponerse visiblemente por fuera. La marca se ha de lucir, se ha de ver por fuera, para que se note. No basta la calidad, que se percibe a través de las prestaciones calladas durante años, de unos zapatos, un abrigo, un bolso o una camiseta. Antes al contrario, una de las principales prestaciones es que se vea, que los demás sepan la marca que uso. Y después no se termina de usar hasta el final, porque hay que mantenerse al día en los cambiantes gustos de la moda y del circo de las relaciones sociales.

Todo este entramado cultural en que vivimos en los países occidentales de capitalismo desarrollado me lleva a preguntarme: ¿cuál es la marca de la vida consagrada? ¿Cómo ha de aparecer y presentarse la vida consagrada en esta sociedad de la publicidad y de la imagen? ¿Cómo puede la vida consagrada constituirse en una fuerza de evangelización de nuestra cultura, manejando un lenguaje que sea inteligible?

2. Portar en nuestros cuerpos las marcas del Señor Jesús (cf. Gál 6,17)

“En adelante, que nadie me venga con dificultades, pues yo llevo en mi cuerpo las marcas de Jesús” (Gál 6,17).

Entiendo que las resonancias de este texto de san Pablo nos pueden ayudar mucho a una comprensión de la vida consagrada en la sociedad de la publicidad.

2.1. *Hemos sido marcados, sellados*

Nosotros llevamos una marca, un sello, que nos es propio. Es la marca del Señor Jesús que él ha grabado en nosotros, en nuestra vida, en nuestra existencia, en nuestros cuerpos. En la vida consagrada se cumple de alguna manera la palabra del Cantar de los Cantares: “Ponme como un sello sobre tu corazón, cual sello sobre tu brazo” (Cant 8,6). El Señor nos ha grabado y marcado con su sello. Nos ha hecho sello suyo. Llevamos su sello, la marca de Cristo, pues él nos ha grabado en su corazón traspasado.

a) *Ámbito cristológico y trinitario*

El lenguaje de los sellos nos sitúa en una lectura de lo que ocurre en las relaciones trinitarias. Cristo ha sido marcado, sellado por el Padre. De ahí que sea apto para el cumplimiento de la misión encomendada, y que nos pueda comunicar la vida verdadera, la del Padre. Reflejando esta realidad, encontramos este texto en el evangelio de Juan: “Trabajad no por el manjar que perece, sino por el manjar que dura hasta la vida eterna, el que os da el Hijo del hombre; porque a éste marcó Dios Padre con su sello” (Jn 6,27).

Por nuestra participación en la marca de Cristo, en el sello de Cristo, pasamos a integrarnos en el ámbito de las relaciones trinitarias, a entrar en esa comunidad de marca o sello. Así, Cristo, el Cordero degollado, nos ha marcado con su sello a noso-

tos: “Y vi: allí estaba el Cordero, en pie, sobre el monte Sión; y con él, ciento cuarenta y cuatro mil que tenían escrito en su frente el nombre del Cordero y el nombre de su Padre” (Ap 14,1). Y en una ampliación al Espíritu Santo, que completa la Trinidad: “en el [sc. Mesías] que también vosotros, después de oír la palabra de la verdad, el evangelio de vuestra salvación; en el que, después de haber abrazado también la fe, fuisteis marcados con el sello del Espíritu prometido” (Ef 1,13). De este modo, vemos cómo gracias al Hijo entramos en la comunidad de la Trinidad, portando la marca del Cordero, del Padre y del Espíritu. Evidentemente, todo esto comporta una fuerte resonancia bautismal, que ahora no vamos a desarrollar.

b) *Propiedad del Cordero*

Así, pues, los cristianos y los religiosos llevamos un sello, una marca, una etiqueta. Es la marca del Señor Jesús. Igual que el Padre le marcó, El nos ha grabado la frente, nos ha marcado. Con su marca, nos ha constituido en propiedad suya, tasa da al precio de su sangre. Todavía se sigue marcando el ganado, para identificar el propietario, la ganadería. Los aficionados a los toros sabrán reconocer las divisas de las ganaderías más prestigiosas. Nosotros portamos la marca del Señor Jesús. El nos ha hecho suyos. Esta es nuestra identidad: pertenecerle enteramente.

c) *Habilitación*

Parece difícil encontrar a alguien que no haya padecido la experiencia, después de una larga espera y de infinitos pasos burocráticos, de haberse encontrado con que le faltaba un sello para conseguir el documento o la autorización que buscaba. El sello, en la antigüedad, era signo de valía, de autenticidad, de poder. Cada faraón o emperador o rey o príncipe o gobernador tenía su propio sello. Quien manejaba el sello del emperador, participaba de su poder, pues al sellar con un sello autorizado un documento, éste poseía la fuerza misma del emperador, del rey (cf. 1 Re 21,8).

En línea semejante, y recordando el ambiente bautismal, podemos reconocer que el sello del Señor Jesús nos faculta y nos capacita. Certifica nuestra cristificación y nos permite continuar la misión de Cristo. Los sellados por Cristo Jesús, los que portan en su cuerpo sus marcas, actúan en su nombre, son sus legados, que continúan el anuncio del Reino con el mismo estilo y las mismas actitudes de Cristo.

2.2. Rasgos de la marca del Señor Jesús

Voy a mirar más de cerca el texto en el que me estoy inspirando, para tratar de perfilar los contornos de esta marca jesuánica.

a) "Cargo (bastádso)..."

El verbo que se emplea para designar la forma de llevar la marca es "cargar". Es el mismo verbo que se usa para indicar que hemos de cargar con la cruz en el seguimiento (Lc 14,27), de igual manera que Jesús cargó a cuestas con la cruz (Jn 19,17). Así, pues, portar la marca del Señor Jesús nos pone en la pista de que implica asumir una carga, la carga del seguimiento al crucificado.

La marca del Señor Jesús nos impone asumir un peso, de la misma manera que El lo asumió. El peso que se deriva de su anuncio del Reino, de su predicación de las bienaventuranzas, de sus críticas a los fariseos y al templo, de su libertad al comer con los pecadores, mezclarse con los leprosos, hablar con mujeres, llamar a un publicano, curar en sábado, etc. Este peso y esta carga forman parte de la marca, del modo de llevar la marca. Se luce como un peso que se asume desde el seguimiento humilde y confiado.

b) "... en mi cuerpo (en *tô sómati moñ*)..."

Esta carga se lleva en el cuerpo. Pablo toma el término habitual para el cuerpo, *soma*, el que expresa la corporalidad de la

persona humana. Es decir, toda la persona tomada desde el punto de vista de la corporalidad. Lo primero que salta a la vista es que no menciona la carne (*sarx*), que en Pablo se refiere a la persona humana en cuanto dejada a las fuerzas que la habitan y la conducen en dirección contraria a Dios. Me resulta significativo que hable del cuerpo, y no del alma (*psyché*) o del espíritu (*pneuma*). Esto nos pone en la pista para descubrir que la marca del Señor Jesús se traduce en algo físico, corporal, que va más allá de las meras intenciones y deseos, que supera el ámbito de la subjetividad.

Dicen los médicos que a los treinta años somos autores de nuestro rostro. Muchos de los músculos de la cara están formados por una fina película de tejido muscular. Al repetir insistentemente gestos, que reflejan actitudes y estados de ánimo, vamos haciendo que esas capas musculares se habitúen a una forma, en la que quedan configuradas en su estado de reposo. De la misma manera, en el seguimiento se nos va grabando en el rostro, en las manos, en los pies, en la espalda, en todo el cuerpo, la marca del Señor Jesús. Nuestro cuerpo termina por ser, en cierta medida, una radiografía de nuestro seguimiento, una expresión de nuestra historia. Hay cuerpos muy cuidados: deporte, alimentación, sueño, higiene; y cuerpos maltratados: desnutrición, enfermedades mal curadas, humedades, etc. También Cristo reflejó en su cuerpo su estilo de vida, su anuncio y su persona: no tiene donde reclinar la cabeza, camina de un lado a otro, se levanta al amanecer, no encuentra un lugar donde descansar ni cuando lo busca, llora, bendice y reparte los panes, los niños se le acercan, toca los enfermos, camina sobre el agua y, finalmente, su cuerpo queda hecho un guñapo colgado de un madero.

El reflejo en nuestro cuerpo de la marca del Señor Jesús será una verificación de su verdad y la expresión más fuerte de su hondura. Recuerdo una foto de los pies de la madre Teresa de Calcuta que se hizo pública tras su muerte. Sus pies eran una radiografía viva y elocuente de las marcas de su seguimiento.

c) "... las marcas de Jesús (*tá stigmata tuū Iesouū*)"

Para designar las marcas, Pablo emplea la palabra *stigmata*.² En su raíz original y su uso más antiguo, se refiere al tatuaje, a una marca grabada sobre la piel. La palabra "estigma" no suena especialmente atractiva en nuestros días. Es propia, a la vez y curiosamente, de esclavos, marcados con el hierro candente, y de santos y místicos. Ciertamente indica una marca, pero más bien de tipo peyorativo y también doloroso. Expresa algo no querido, molesto y que determina el destino. Nosotros hemos ligado nuestro destino, por su benevolencia, al Señor Jesús. El seguimiento implica una comunidad de sufrimiento y de destino.

Cuando el resucitado se aparece a los discípulos les muestra las heridas, para que le reconozcan (Jn 20,20. 25. 27). Así, también nuestros cuerpos recibirán las heridas del seguimiento. Si estamos en la historia como estuvo Jesús, nos herirán como le hirieron a El. El evangelio insiste en repetidas ocasiones en que el discípulo no correrá mejor suerte que el maestro. Si nuestro seguimiento pretendidamente auténtico nos lleva hacia ámbitos asépticos, sin peligro alguno, sin ninguna herida, habremos de interrogarnos mucho acerca de su autenticidad.

d) *Las marcas de la vida consagrada*

Todo esto es verdad para todo cristiano, pero en la vida consagrada adquiere una singularidad propia. Pues la vida consagrada es una forma particular de memoria de Jesús, en la que se toma la misma configuración de vida con la que vivió Cristo Jesús. Es decir, igual que Cristo siendo rico se hizo pobre por nosotros y vivió en desposesión, la vida consagrada, en agradecimiento y sobrecoimiento, opta por seguir e imitar esta

2. Sobre toda esta problemática, sigue siendo una referencia obligada: F.J. DÖLGER, *Spbragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*, Paderborn, Schöningh, 1911.

opción de Cristo por la pobreza, por el servicio a los pobres y a todo prójimo. De la misma manera que Jesús vivió en celibato por el Reino de los cielos, los consagrados se entregan de la misma manera virgen y casta a Dios por el Reino de los cielos. De igual modo que toda la vida de Jesús es servicio obediente a la misión recibida del Padre para la salvación del mundo, así también la vida consagrada quiere ser obediencia total y exclusiva al plan de Dios para el bien de la humanidad. Por ello, las marcas propias de la vida consagrada están en relación directa con estas tres marcas de la vida de Jesús: las marcas que proceden de la pobreza, de la virginidad y de la obediencia. En la Iglesia y para el mundo, nos cabe el humilde orgullo de portar en nuestros cuerpos estas mismas marcas de Jesús.³

Así, pues, nuestras marcas serán no las de la soberbia, el orgullo, el poder, el dinero, la lujuria, el consumo, el éxito profesional, sino las que proceden del seguimiento de Jesús. Serán las marcas procedentes de una vida entregada a la oración y la alabanza a Dios; de la puesta de todo el ser al servicio del plan de Dios, en obediencia total a sus planes; de la consagración total, en virginidad, por el Reino de los cielos al servicio del Reino, de su realización e implantación efectiva en la tierra.

En continuidad con todo ello, y como articulación específica, nuestras marcas jesuánicas provendrán de la lucha por la justicia, por la fraternidad, por la igualdad, por el bien de los pobres y desfavorecidos, por los necesitados y hambrientos, por los parados, marginados y encarcelados, por los enfermos y abatidos, pues el Señor Jesús nos ha precedido con su ejemplo de amor por los pequeños, por los que sufren, por los maltratados de la historia y se ha identificado con ellos. Nuestras marcas provendrán de haberlo dejado dar por Dios nuestro

3. "Primer objetivo de la vida consagrada es hacer visibles las maravillas que Dios realiza en la frágil humanidad de las personas llamadas. Más que con palabras, testimonian estas maravillas con el lenguaje elocuente de una existencia transfigurada, capaz de sorprender al mundo" (VC 20).

lugar y, consiguientemente, haberle puesto a El en el centro y en el primer lugar, en lugar de nuestros intereses de grupo, de nuestro orgullo, de nuestra satisfacción personal, de la alabanza que nos gustaría recibir. Nuestras marcas provendrán de un servicio a la Iglesia que le recuerde, frente a la permanente la tentación, casi inherente, de convertirse en el centro, que no es un fin en sí misma; que ha de vigilar día y noche para no caer en los vicios de los fariseos, en la comodidad de la instalación, del poder, de la burocracia. Nuestras marcas provendrán de la soledad final del que ha apostado todo por Dios y su pueblo, sin reservarse nada legítimo para sí mismo, como el amor de un cónyuge o de unos hijos. Nuestras marcas provendrán del despojo de aquel que entrega la vida entera, que la sepulta en la tierra, con una fecundidad del treinta, del sesenta o del ciento por uno.

2.3. *Visibilidad*

En la cultura de la publicidad y la imagen, la marca se ha de notar, por su calidad, y se ha de ver, se ha de percibir por su apariencia y su etiqueta distintiva. No basta el ser, sin el aparecer que le acompañe. De ahí que el servicio evangelizador de la vida consagrada dentro de esta cultura implique tanto el ser como el aparecer. Este es el lenguaje que nuestra sociedad y cultura entienden. De ahí la importancia de uno de los temas más debatidos en la actualidad dentro de la vida consagrada, y al que el “modelo liberal” de vida consagrada es rehacio: la visibilidad.⁴

Vamos a ambientarnos, antes de abordar la cuestión de la visibilidad, con un texto de la patrística. Está tomado de la primera homilía pascual que nos ha llegado, escrita por Melitón de Sardes, en la segunda mitad el siglo segundo. Dice así:

4. Para ampliar esta temática desde otro punto de vista, cf. mi artículo: *La visibilidad de la vida consagrada*.

“Entonces Moisés, habiendo degollado la oveja y habiendo cumplido de noche el misterio con los hijos de Israel, marcó las puertas de las casas para protección del pueblo y para intimidación del ángel.”⁵

Melitón está comentando Éxodo 12, el texto donde se nos narra la pascua de los judíos y que seguimos leyendo en la vigilia pascual. La marca de la sangre es la señal de la salvación. Precisamente esa marca en la puerta es la señal de la identidad, de la pertenencia al pueblo. Y gracias a ella salvaron la vida los israelitas. La marca aparece aquí como algo externamente reconocible, como un sello.

La marca significa tanto una configuración interior, como exterior. La marca de Cristo en los consagrados toma el carácter de una forma tanto interna como externa, que el Espíritu Santo imprime en nosotros. De ahí su expresión pública, en la consagración por los votos. Esta articulación entre la forma interna y externa, que se refleja en la definición de la vida consagrada como un signo –por lo tanto algo exteriormente perceptible– se encuentra también en otros ámbitos de la vida de la Iglesia, como el ministerio ordenado. De ahí que unas palabras certeras sobre el ministerio ordenado nos puedan ayudar:

“Pero [la forma de Cristo, cf. Filip 2] es al tiempo *externa* en cuanto que *de la actitud personal* del seguimiento brota el *ministerio eclesial* (Pablo), el servicio al Señor en la entrega de Pablo a favor de la comunidad. La *forma personal* que brota del seguimiento, se convierte de este modo en *ministerio*.⁶

Es decir, en el caso del ministerio ordenado se da una apropiación, por configuración del Espíritu Santo, de la forma de Cristo, la forma del siervo junto con sus sentimientos y su modo

5. MELITÓN DE SARDES, *Homilía sobre la pascua* (edición preparada por J. IBÁÑEZ IBÁÑEZ – F. MENDOZA RUIZ), Pamplona, FUNSA, 1975, aquí 5,94-97.

6. S. ARZUBIALDE, “Configuración (Rm 8,29) y vida en Cristo”, en: J.M. GARCÍA – LOMAS y J.R. GARCÍA – MURGA (eds.), *El seguimiento de Cristo*, 73-129, aquí 113.

de obrar (cf. todo el potente texto de Filp 2,5-11). Y el servicio del ministerio, alumbrar y dirigir la comunidad cristiana, tiene que ver, intrínsecamente, con la *forma Christi*, la cristificación del ministro. Sin una configuración cristificante el ministro no podrá colaborar ni insertarse en la dinámica de cristificación de la comunidad, que es el objeto de su servicio y de su identidad.

De la misma manera, en la vida consagrada nos encontramos con que precisamente su asunción particular de la *forma Christi*, en la imitación de la pobreza voluntaria, de la virginidad libremente elegida y de la opción deliberada por la obediencia se constituyen en fuerza evangelizadora, en signo de Cristo y en camino de instauración del Reino. La vida consagrada se constituye en su esencia, pues, como signo de Cristo, como memoria de Jesús. Y esta forma de memoria, que implica ciertamente una configuración interior con el alimento interno que sustenta la forma de Cristo, comporta esencialmente también una forma exterior. Una forma exterior que se percibe en la pobreza, con todas sus implicaciones; en la virginidad, lo que más choca en nuestros días; y en la obediencia, lo que hoy está más en crisis en la vida consagrada, en la época de la autonomía y la autorrealización.

Así, pues, la marca propia de la vida consagrada habrá de percibirse en su visibilidad. No apunto tanto al vestido, o formas muy exteriores en esa línea, en el fondo las más fáciles, pues la vida consagrada no se reduce a ellas ni se nutre de las mismas. Tampoco hay razón para desprestigiar a quienes encuentren en ellas un sentido, siempre que no se vanagloríen de las mismas ni simplifiquen a esos extremos el testimonio que se pide de la vida consagrada. Sin embargo, tampoco tiene sentido el disimulo, la invisibilidad, el refugio en la intimidad; o incluso la vergüenza o incomodidad por manifestar públicamente la identidad más constituyente.

Para evangelizar nuestra cultura hemos de encontrar caminos de visibilidad que expresen sin vanagloria nuestras marcas jesuánicas:

“La visibilidad que debemos buscar es más bien la transparencia del Evangelio. Si el Evangelio es reconocible a través de los individuos, las comunidades, las actividades, la visibilidad o la no visibilidad pública dejará de ser un problema.”⁷

2.4. Carácter triunfal de la marca jesuánica

En la misma homilía de Melitón de Sardes, a la que me he referido, en un contexto en que habla del triunfo de Cristo en su descenso a los infiernos, Melitón pone en boca de Cristo: “[Yo, Cristo, triunfé del enemigo].”⁸ Junto con otros textos de la patrística, Melitón entiende que Cristo, con su muerte, descendió al lugar de los muertos, a los infiernos.⁹ Allí entabló batalla con el príncipe de las regiones de la muerte, con el demonio. Y le venció y derrotó en sus propios dominios. De tal manera que ha sometido al enemigo.

Hemos de entender este tipo de triunfo desde la mentalidad de la época. Según el mejor comentarista del texto, O. Perler,¹⁰ se está barajando la idea de que Cristo, con su muerte en cruz, ha vencido a las potencias adversas. Así, se compara a Cristo con un rey vencedor, que era el motivo favorito de los arcos triunfales de la época. Las palabras que emplea Melitón recogen un término técnico, que significa: “conducir cautivo en el cortejo triunfal”. Es decir, el enemigo ha sido vencido y paseado como un hazmerreír humillante en el cortejo triunfal de Cristo.

Esta misma figura aparece en otra antigua homilía pascual, un poco posterior. Allí, su editor comenta:

-
7. L. PREZZI, *Para una fidelidad creativa. Refundar*: Testimonio 173 (mayo – junio 1999) 91-97, aquí 97.
 8. *Homilía sobre la pascua*, 102,781.
 9. Sobre el particular puede verse: A. GRILLMEIER, “Der Gottessohn im Totenreich. Soteriologische und christologische Motivierung der Descensuslehre in der älteren christlichen Überlieferung”, en, ID., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektive*, Freiburg - Basel - Wien, Herder, 1975, 76-174; G. ANCONA, *Disceso agli inferi*.
 10. *Sur la Pâque et fragments* (SC 123), París, Cerf, 1966, 201.

"Cuando termina el combate cósmico, en el que Cristo ha luchado victoriamente en todas partes, ni exaltado como Dios ni vencido como hombre, permanecerá plantado sobre los confines del universo, produciendo triunfalmente en su persona un trofeo victorioso contra el enemigo."¹¹

Para entender todo esto mejor, conviene que nos acerquemos a alguna realidad actual semejante a lo que suponía en la época el triunfo de los emperadores romanos, con la consiguiente fiesta popular que suponía, los fastos, la algarabía y el estallido festivo que comportaba. La realidad más cósmica de nuestros días, que más pasiones desata y que más masas mueve, que hace que se tambaleen los cimientos de la tierra es, en mi opinión, el fútbol. En el fútbol se dan también, al ganar la liga o, no digamos, la copa de Europa, cortejos triunfales, fastos excesivos, algarabía y júbilo desbordado, pasiones desenfrenadas y conmociones que parecen tocar los cimientos del universo, del bien y del mal. En estos cortejos, con toda su liturgia, el fanatismo de las masas, la embriaguez del triunfo, aparece el trofeo. Pero todo el que lleva esa marca, esa camiseta, ese escudo, participa de ese triunfo, de ese trofeo y lo hace suyo.

Así también, nosotros los religiosos consagrados participamos del triunfo de Cristo. Llevamos en nuestros cuerpos su marca, anunciamos su cortejo vencedor, participamos de él y nos gozamos de todo su gozo. Un gozo, una fortuna, una victoria y una suerte que el Señor Jesús nos brinda cada día.

11. Véase: PS.-HIPPOLYTE, *Sur la sainte Pâque* (SC 27; edición de P. NAUTIN), París, Cerf, 1950, 180-2, comentando el parágrafo 55.

CAPÍTULO 10

TEOLOGÍA CONCILIAR DE LA VIDA CONSAGRADA

1. Preliminar: objetivo, sentido y método del estudio del magisterio

1.1. Objeto

En repetidas ocasiones me he venido refiriendo al Concilio Vaticano II y al vuelco que supuso para la vida consagrada y su teología. Por ello, parece oportuno pararse con cierto detenimiento para presentar, recordar y actualizar las principales afirmaciones del Concilio con respecto a la identidad teológica de la vida consagrada. Como se puede comprender, no nos vamos a detener en un repaso que pretenda abarcar absolutamente todo lo que el Concilio ha dicho sobre la vida consagrada. Me fijaré especialmente en lo que aporta sobre la identidad teológica de la vida consagrada, teniendo presente lo que ya llevamos expuesto al respecto. Es decir, no voy a volver sobre las afirmaciones de LG 42 a y b,¹ que ya he comentado suficientemente. Tampoco me detendré en el resto de LG 42, en sus párrafos c y d, donde presenta la santidad propia de los consejos evangélicos. Ya los consideré con suficiente minuciosidad en nuestro capítulo segundo.² Por lo mismo, no abundaré en las afirmaciones del decreto *Perfectae caritatis* 12-14 (PC), que versan sobre los votos. Sobre este conjunto de afirmaciones volve-

1. Véanse los apartados 4.2 del capítulo 2 y el apartado 1 del capítulo 6.

2. Véase el apartado 4.2, de ese capítulo.

ré cuando trate con mayor detenimiento los votos, en la cuarta parte de este libro. Me centraré especialmente en el capítulo V de la *Lumen gentium* (LG), dedicado a los religiosos (LG 43-47). También analizaremos las principales afirmaciones sobre la naturaleza, el origen y la identidad teológica de la vida consagrada del decreto *Perfectae caritatis*, que versa, precisamente, sobre “la adecuada renovación de la vida religiosa”.

Aunque después del Concilio ha habido bastantes documentos magisteriales de cierto rango sobre la vida consagrada,³ no cabe duda de que el más importante en este momento, y cabe sospechar que lo siga siendo en el futuro próximo, es la exhortación postsinodal de Juan Pablo II *Vita consecrata* (VC), emanada del sínodo especial sobre la vida consagrada (1994). Este texto se puede entender como la hermenéutica más autorizada del Concilio por parte de Juan Pablo II sobre la identidad teológica de la vida consagrada. A pesar de ello, no me detendré en la descripción de la identidad teológica de la vida consagrada que presenta esta exhortación postsinodal y esto por varias razones. En primer lugar, porque el objeto que nos preocupa y que es materia de interpretaciones diversas en el postconcilio es precisamente la teología conciliar de la vida consagrada. En segundo lugar, un análisis, incluso somero, de VC alargaría en exceso este capítulo, que aun así ya alcanza una envergadura nada despreciable en el conjunto. Sin embargo, sí indicaré las líneas básicas de congruencia entre la exhortación postsinodal y el Concilio. Acudiré a algunas de las principales afirmaciones de VC especialmene a lo largo del capítulo once, cuando presente la identidad teológica de la vida consagrada, así como en el capítulo doce.⁴ Finalmente, para terminar, recapitularé los principales resultados obtenidos.

3. Puede verse el elenco, selectivo, de S.M. ALONSO, *La vida consagrada*.
 4. Como cabía esperar, *Vita consecrata* ha suscitado una ola de bibliografía a su alrededor. Puede verse, por ejemplo: B. SECONDIN, *El perfume de Betania*; M.L. CARAM, *Guía para estudiar la Exhortación Apostólica postsinodal "Vita consecrata"*, Madrid, Publicaciones claretianas, 1998; A. BANDERA, *Consagrados para la misión*. Las diferentes revistas especializadas le han dedicado números monográficos y múltiples comentarios.

Es muy posible que más de un lector se pregunte a lo largo de estas páginas por la teología del laicado del Concilio y su alta dignidad. No se puede presentar todo a la vez. En este capítulo me concentro en una consideración de las afirmaciones del Concilio sobre la vida consagrada. Más adelante, en el capítulo doce, presentaré cómo se complementan y conjugan las diferentes formas de vida en la Iglesia. Pero antes de entrar en materia conviene aclarar el sentido y el puesto del estudio más detallado del magisterio, así como aportar alguna pista sobre el método que emplearé en su análisis.

1.2. Lugar teológico del magisterio en la definición teológica de la vida consagrada

No trato de profundizar ahora en las relaciones entre teología y magisterio ni de presentar toda la problemática de esta cuestión.⁵ Se trata simplemente de situar el uso que haré de los textos del Concilio y del magisterio.

1. A lo largo de la historia de la Iglesia se ha sentido la necesidad de tomar decisiones vinculantes para el conjunto de la comunidad cristiana. En la marcha del grupo de los cristianos, no han escaseado los conflictos, las divergencias y las disputas. La controversia más destacada en los momentos iniciales fue toda la discusión en torno a la circuncisión: ¿era necesario circuncidarse y seguir la ley mosaica tal y como la practicaban los judíos para ser cristiano o no? El asunto llegó a tal punto que corría el peligro de desgarrar a la comunidad, cuando unos decían que era indispensable y otros sostenían que la vida nueva en Cristo Jesús eximía del peso del Ley, y que no entenderlo así mostraba que no se había comprendido lo que significaba el señorío de Cristo y la salvación de Cristo que la comunidad cristiana confesaba. En el llamado Concilio de Jerusalén (cf.

5. Para una primera presentación, remito a: J.M. ROVIRA BELLOSO, *Introducción a la teología*, Madrid, BAC, 1996, 255-91, con bibliografía.

Hch 15) se tomó una decisión vinculante para toda la comunidad: no imponer la circuncisión. Se puede decir que este decreto, en griego *dogma*, es la primera decisión vinculante de los apóstoles, del magisterio, para toda la comunidad cristiana. Una de las primeras conclusiones que podemos extraer, entonces, es la necesidad de una instancia que decida, normalmente en ocasiones extraordinarias de conflicto grave, sobre lo más conforme con el meollo del evangelio. Esta es una de las labores principales del magisterio y el sentido de los dogmas dentro de la vida de la Iglesia.

Como se puede ver en el ejemplo propuesto, el magisterio en su función extraordinaria marca, por así decirlo, los mojones que indican el camino de una recta interpretación de lo que significa la vida de Jesucristo y su traducción a las circunstancias actuales. Dentro de las actuaciones del magisterio, el grado más alto es el de los Concilios ecuménicos,⁶ como lo fue el Concilio Vaticano II, prescindiendo ahora de las declaraciones *ex cathedra* del Romano Pontífice, que son muchísimo más extraordinarias. Y dentro del Concilio nos encontramos con documentos de diverso rango. El mayor, el más importante, es el de las constituciones. La *Lumen gentium* es precisamente una constitución dogmática sobre la Iglesia. De ahí que las afirmaciones de la *Lumen gentium* sean hoy en día la declaración autorizada y autoritativa más elevada sobre la Iglesia. Toda la teología católica se siente, pues, obligada a seguir la línea indicada por el Concilio.

El otro texto del Concilio que consideraremos, *Perfectae caritatis*, no es una constitución, sino un decreto. Esto significa que es un documento de menor rango. Su función consiste en impulsar la aplicación de las intuiciones básicas expuestas en LG.

2. Ahora bien, si del llamado Concilio de Jerusalén surgió una decisión concreta, un decreto, un “dogma”, el Concilio Vaticano

6. Sobre la historia de los Concilios ecuménicos: K. SCHATZ, *Los Concilios ecuménicos. Encrucijadas en la historia de la Iglesia*, Madrid, Trotta, 1999.

II ha optado por otro tipo de género literario, que hace su interpretación más difícil. Es decir, el Vaticano II no optó por textos jurídicos tajantes, dejando todo claro, delimitando lo que afirma y lo que excluye de una manera nítida; sino por expresar de un modo más amplio, con más inflexiones su pensamiento.

A esta característica se le añaden otras dos que contribuyen a complicar más la hermenéutica del Concilio. Por una parte, el intento de consensuar al máximo los textos obligó a pulir aristas, dejando algunos temas menos perfilados o con frases que contentaran a unos y a otros. Por otra parte, el Concilio quiso hablar mirando no solamente a la Iglesia y a sus problemas internos, sino contemplando también el mundo, la sociedad. Es decir, frente a un lenguaje más jurídico, más técnico, más intraeclesial, el Concilio optó por expresarse, al menos en algunos de sus documentos, de modo que todas las personas de buena voluntad se sintieran apeladas. Todo esto hace que la hermenéutica del Concilio tenga una problemática particular, y que, consecuentemente, sea motivo de discusión entre los teólogos la fidelidad al espíritu y a la letra del Concilio.

La teología postconciliar de la vida consagrada no es del todo ajena a esta problemática. Ya hemos dicho cómo algunos dicen que la fidelidad al Concilio implica situar la vida consagrada en igualdad con otras formas de vida cristiana, sin reconocerle ningún tipo de superioridad objetiva en cuanto a la santidad. Eso sería, argumentan, preconciliar. Y, sin embargo, como veremos, creo que el Concilio, aun revolucionando la teología anterior de los estados, el modo de comprender la santidad y la perfección en la vida cristiana, no ha renunciado a formular el plus objetivo que se da en la vida consagrada como forma singular de seguimiento. Se ha de notar que nos referimos siempre a una superioridad objetiva, en cuanto lo que la forma de vida en cuanto tal expresa. Esto no prejuzga e iría en contra de la intención del Concilio la santidad subjetiva de cada persona, que se sitúa en el terreno del amor y de la respuesta al Señor. Los religiosos, como veremos, se constituyen, por gracia y llamada, como el signo de un deseo de una respuesta completa y sin fisu-

ras, y de una conformación total con la forma de vida de Cristo en la tierra. En este sentido la Iglesia reconoce en ellos una forma objetiva superior de santidad, como lo hacía con el martirio. Ciertamente puede haber luego mucha hipocresía y lejanía del evangelio si la vida según los consejos evangélicos se quedara en una mera cáscara jurídica, sin alimentarse de la mejor savia del seguimiento.

3. En este libro pretendo situarme en continuidad básica con la LG. Trato de dar una interpretación y justificación teológica propia, que siga las afirmaciones básicas de LG, corroboradas por PC. Sin embargo, no pretendo hacer únicamente y exclusivamente un ensartado de las afirmaciones del magisterio o una mera glosa de las mismas sin pensamiento propio, tendencia cada vez más acentuada hoy en día en los medios eclesiales que vertebran su identidad básicamente desde la fidelidad al magisterio. Que el magisterio ocupe todo el campo teológico es malo para la teología, para el magisterio y para la comunidad cristiana. Cada uno tenemos nuestro papel. Una cosa es pensar de espaldas o en oposición al magisterio y otra reducirse a ser mero altavoz de la jerarquía.⁷ Para mostrar la continuidad con LG y PC resulta necesario familiarizarse con su texto, el tenor de sus afirmaciones básicas y el contenido teológico fundamental de la doctrina que proponen. De ahí que nos detengamos con cierta premura en su análisis. En los siguientes capítulos de esta parte propondré una interpretación teológica más personal.

7. "Si la Teología es una función eclesial, hay que llegar a la conclusión de que «el Magisterio eclesial no es una instancia ajena a la Teología, sino intrínseca y esencial a ella». Esta afirmación no significa de ningún modo la pretensión de sostener que los teólogos sean unos simples altavoces y meros exégetas del Magisterio de los Obispos y del Papa o que su función consista sólo en repetir, explicar y fundamentar las declaraciones del Magisterio" (COMISIÓN EPISCOPAL PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *El teólogo y su función en la Iglesia* (20 octubre 1989) n. 9; recogido en: ID, *Fe y moral. Documentos publicados de 1974 a 1993*, Madrid, Edice, 1993. La cita entrecomillada es de JUAN PABLO II, *Discurso a los teólogos españoles*, 5.

1.3. *Pistas metodológicas para el estudio de los textos magisteriales*

1. Cualquiera que haya estudiado teología habrá escuchado en algún momento algún comentario sobre la importancia teológica de las conjunciones y la densidad de contenido teológico que abrigan. Así, la conjunción copulativa 'y' aparece como un término clave, para dilucidar temas teológicos de gran calado. Cuando hablamos de Jesucristo y de su identidad, del sentido de la encarnación, la afirmación básica y radical queda justamente recogida gracias gracias a esta 'y'. Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre, confesamos en el credo. De igual manera, en la controversia desencadenada por la Reforma, la 'y' volvió a desempeñar un papel capital. Frente a las absolutizaciones de la Reforma, la Iglesia católica, en continuidad con la sustancia básica de la Encarnación, volvió a afincarse sobre la 'y'. Como retrato, algo simplificado, de las dos posturas contrapuestas en la época de las reformas han quedado las sentencias: *sola Scriptura, sola fide*, por parte protestante; mientras que la Iglesia católica defiende: Escritura y tradición; fe y obras.⁸

2. El pensamiento y la elucubración teológica no solamente descansa la gravedad de su peso sobre estos términos aparentemente escuálidos, como son las conjunciones. Las preposiciones no les van a la zaga. En concreto, algunos de los himnos neotestamentarios más densos (p. ej. Col 1,15-20) juegan con ellas. La traducción de la inserción de las personas trinitarias en la vida cristiana se articula mediante las preposiciones: caminamos *hacia* el Padre, *en* y *por* Cristo, *en* el Espíritu. A san Pablo le gusta expresar la nueva realidad de la vida cristiana como un ser *en* Cristo y *con* Cristo. La doxología final con la que termina el celebrante la plegaria eucarística proclama con la máxima solemnidad:

8. Dejo de lado toda la cuestión del *filioque*, que versa sobre la conveniencia o no de esta conjunción copulativa. Como introducción a este asunto: B. SESBOÜÉ – J. WOLINSKI, *El Dios de la salvación*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1995, 250-67.

“Por Cristo, con El y en El,
a ti, Dios Padre omnipotente,
en la unidad del Espíritu Santo,
todo honor y toda gloria
por los siglos de los siglos.
Amén.”

3. A pesar de la potencia teológica de las conjunciones y de las preposiciones, nosotros nos fijaremos en otro tipo de términos: en los adverbios y sus semejantes. Ciertamente los adverbios poseen también una carga teológica nada despreciable. Por ejemplo, toda la discusión, de generaciones, sobre el modo de unión de las dos naturalezas, humana y divina, en Cristo ha generado siglos de sesudas disquisiciones.⁹ No en vano, las palabras más famosas del Concilio de Calcedonia (451), que trata de afirmar la plena humanidad y la plena divinidad de Jesucristo, tratan precisamente de precisar el modo cómo se dan estas dos naturalezas en Cristo; a saber “sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación” (DH 302). En el original griego, y en la traducción latina, lo que aparecen son adverbios.¹⁰

Lo que caracteriza teológicamente la vida consagrada son los **adverbios** y palabras equivalentes. El tipo de expresiones que veremos no figuran en el capítulo IV de la LG, sobre los laicos. Allí se indica: “si bien en la Iglesia no todos van por el mismo camino, sin embargo, todos están llamados a la santidad y han alcanzado idéntica fe por la justicia de Dios (cf. 2 Petr 1,1) (...) existe una auténtica igualdad entre todos en cuanto a la dignidad y a la acción común de todos los fieles en orden a la edificación del Cuerpo de Cristo” (LG 32). Es decir, se subraya la diversidad de los caminos, la común llamada a la santidad de todos, cada uno según su propio camino, y la común dignidad y contribución de todos a la edificación del Cuerpo de Cristo.

9. Puede verse: A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana*, Salamanca, Sígueme, 1997, 495-847.

10. “... *inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter*”, que traducen “*asygchytos, atréptos, adiairétos, achorístos*”.

Desde esta alta dignidad: “los laicos, en cuanto consagrados a Cristo y ungidos por el Espíritu Santo, son admirablemente llamados y dotados, para que en ellos se produzcan siempre los más ubérrimos (*uberiores*) frutos del Espíritu” (LG 34). Es decir, que los laicos pueden y deben, por su propia vocación, producir los mejores frutos de santidad. Pero su forma de vida no se caracteriza con los adverbios que veremos para la vida consagrada, que implica un tipo de existencia diferente.

La vida consagrada es un tipo de seguimiento y vida cristiana especial. Esta “especialidad” se precisa particularmente por los adverbios y los adjetivos. Así, algunos caracterizan el seguimiento propio y particular de la vida consagrada como literal, radical, más estrecho (LG 44; PC 1), más libre (PC 1, 12), o de forma total (LG 44; PC 5, 11), exclusiva (LG 42), única (PC 5), plena, absorbente, maximalista, sin reservas, más semejante al mismo Cristo (LG 42, 46; PC 14). De tal manera que estos adverbios, *literalmente, radicalmente, plenamente, exclusivamente, maximalísticamente, solamente, únicamente, absorbentemente, más estrechamente, más semejantemente, más libremente* definen, singularizan y caracterizan la especificidad del modo particular de seguimiento de Cristo en que consiste la vida consagrada. Por ello, uno de los aspectos que más nos interesa rastrear en los documentos magisteriales que vamos a estudiar es precisamente el empleo de los adverbios y expresiones similares que encontraremos para caracterizar lo propio de la vida consagrada.

2. El capítulo VI de *Lumen gentium*: «los religiosos»

Como he indicado, este capítulo de la LG trata sobre los religiosos.¹¹ Abarca los números 43 a 47. De estos números a

11. Pueden verse los comentarios de PHILIPS, *L'Église et son mystère au deuxième Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium*, 2 vols, París, Desclée, 1967-68, II, 117-159; y F. WULF, en: *Das zweite vatikanische Konzil*, 303-313.

nosotros nos interesan especialmente tres, a saber los números 43, 44 y 46. El 47, muy breve, es una exhortación a la perseverancia y a la santidad. En el número 45 se establece cómo son las relaciones entre la autoridad eclesial, el Papa y los obispos, y la vida consagrada. Esa no es la cuestión que ahora nos ocupa, aunque este número añade, al final, un comentario interesante sobre la consagración, su carácter público, litúrgico, eclesial y asociado a la eucaristía, sobre el que volveremos al tratar ese tema. Así, pues, vamos a centrarnos en los números indicados.

2.1. LG 43: la profesión de los consejos evangélicos en la Iglesia¹²

Del número 43 de la LG, a nosotros nos interesa, ante todo, la presentación inicial que hace de la vida religiosa. Otra serie de afirmaciones no tienen ahora tanto que ver con nuestro propósito. Únicamente el último párrafo añade algún elemento interesante. Por eso, me limito a comentar estos dos párrafos: primero y último.

a) Presentación inicial

Vamos a fijarnos en algunas características iniciales con las que se va presentando a los religiosos. Este número comienza así:

“Los consejos evangélicos de castidad consagrada a Dios, de pobreza y de obediencia, como fundados en las palabras y ejemplos del Señor, y recomendados por los Apóstoles y Padres, así como por los doctores y pastores de la Iglesia, son un don divino que la Iglesia recibió de su Señor y que con su gracia conserva siempre” (LG 43).

12. Tomo la aclaración del contenido principal de cada uno de estos números de la LG de la edición de la BAC. Se trata de una ayuda de los editores, que no pertenece al texto original.

1. Consejos

En este capítulo de la LG, igual que en PC, se va a identificar la vida religiosa o el estado religioso con la profesión de los tres consejos evangélicos. Conviene caer en la cuenta de que el Concilio no ha pretendido identificar sin más el espíritu de los consejos evangélicos con la profesión de los mismos. Es decir, el espíritu de los consejos está abierto a toda forma de existencia cristiana y cualquiera de ellas gana notablemente en calidad evangélica y crística en la medida en que se deja configurar por ese espíritu.

La centralidad de los tres consejos evangélicos, que ahora resalta por encima de los múltiples consejos que indicaba LG 42, supone una interpretación eclesial de la vida de Cristo y de la Escritura. Es decir, la Iglesia, a lo largo de su vida y su tradición, ha encontrado precisamente en estos tres consejos, que destaca con el título de evangélicos, una condensación singularmente densa del estilo de vida del Señor y de su predicación. La vida consagrada se aloja en el surco de dicha interpretación eclesial de la vida de Cristo; pero, una vez más, no solamente ella. La fuerza cristificadora de los consejos no se ha de reducir al ámbito de su profesión; si bien, ciertamente en la consagración a través de la profesión los consejos habrán de alcanzar un espesor singular. Esta dinámica, aparentemente tan extraña, entre la vida consagrada y la vida cristiana, entre el espíritu de los consejos –abierto a todos y ofrecidos para un seguimiento radical– y su profesión pública solamente por algunos se repite constantemente en la teología de la vida consagrada. Si no llega a entenderse esta articulación, resultará muy difícil entender la teología de la vida consagrada, ya que ésta se aloja, en el fondo, en lo común de la vida cristiana vivido de forma particularmente intensa.¹³

13. “En realidad, *la vida consagrada está en el corazón mismo de la Iglesia* como elemento decisivo para su misión, ya que «indica la naturaleza íntima de la vocación cristiana» [AG 18] y la aspiración de toda la Iglesia Esposa hacia la unión con el único Esposo” (VC 2; cursivas y comillas en el original).

El término “consejos” o la expresión “consejos evangélicos” aparece once veces en este capítulo. En PC aparece en diez ocasiones. Así, pues, para la LG la vida consagrada radica muy primordialmente y se expresa en la profesión de los consejos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia. LG 42 también presentó la vida consagrada precisamente desde los consejos, como ya hemos tenido ocasión de comprobar.

2. Consagración

Otro elemento que se repite con mucha insistencia en este capítulo, y también en PC, es la consagración. Ahora la ha asociado a la castidad.¹⁴ Más adelante volverá a aparecer. Cabe resaltar, pues, que el aspecto de la consagración a Dios pertenece, según el Concilio, al meollo más singular, propio, específico y característico del seguimiento propio de la vida religiosa. De ahí que el nombre “vida consagrada”, por el que opta la exhortación postsinodal *Vita consecrata*, esté en continuidad con la doctrina teológica desarrollada por el Concilio, a pesar de que esta expresión en cuanto tal no aparezca literalmente en los textos conciliares. El Concilio quiso ser muy cauto a este respecto. Dio prioridad a la profesión pública de los consejos, o según otras formas admitidas en la Iglesia, sobre la posibilidad de una consagración íntima y privada, exclusivamente personal, que siempre cabe.¹⁵ Cuando el Concilio habla de la vida religiosa no se está refiriendo simplemente a las posibilidades de devoción personal, muy loable, a las que cada cual puede verse impelido por el Espíritu, sino al estado religioso tal y como es públicamente reconocido y aprobado por la Iglesia. Es decir, al primar la profesión oficial y pública sobre la posibilidad de la consagración privada se está primando el carácter público de la vida consagrada.

14. También LG 42 y VC 14 dan prioridad a la castidad en la consagración y en la definición de la vida religiosa.

15. Cf. PHILIPS, *op. cit.*, II,148-9.

3. Fundamento

El fundamento de los consejos y, consecuentemente, del estado de vida según los consejos, es el mismo Señor: “fundados en las palabras y ejemplos del Señor”.¹⁶ Es decir, remite a un origen cristológico doble. Por una parte, se fundamenta en las palabras del Señor, algunas de las cuales citará más profusamente PC 1. Es decir, que la vida consagrada se deriva directamente de la doctrina, de las palabras del Maestro transmitidas en la tradición apostólica. Así, la VC tiene un asiento en la misma Palabra de Dios, que propone este modo de vida cristiana. Se trata, pues, de una llamada: de una vocación y de una gracia, de algo que radicalmente se recibe.

Si el fundamento doctrinal en textos es importante, más lo es el otro aspecto: el ejemplo del Señor. Es el mismo Señor Jesús, con su modo de vida, con su práctica personal, libre, escogida y amada, de la pobreza, de la castidad y de la obediencia el fundamento verdadero, firme, seguro, incontrovertible de la vida consagrada. De tal manera que, como nos esforzaremos en proponer en los dos capítulos siguientes, la vida consagrada supone un seguimiento de este ejemplo que nos ha dado el Señor con su forma de vida. Esta lectura cristológica, que lee en las palabras y el ejemplo del Señor un tipo de existencia configurado, vertebrado y articulado sobre la pobreza voluntaria, la virginidad elegida y la libre obediencia, resulta crucial para la vida consagrada. Pues, articulando ya algunos elementos, ningún de texto de la Escritura aislado puede fun-

16. Esta doctrina se repite en PC 1, cuando trata del *origen* de la VC: “...la aspiración a la caridad perfecta por medio de los consejos evangélicos trae su origen de la doctrina y ejemplos del divino Maestro y aparece como signo clarísimo del reino de los cielos.” En una línea semejante VC 14: “El fundamento evangélico de la vida consagrada se debe buscar en la especial relación que Jesús, en su vida terrena, estableció con algunos de sus discípulos, invitándoles no sólo a acoger el reino de Dios en la propia vida, sino a poner la propia existencia al servicio de esta causa, dejando todo e imitando de cerca *su forma de vida*” (cursivas en el original).

damentar la vida consagrada. No hay ninguna afirmación o pasaje de la Escritura que se pueda entender como dirigido en exclusiva para los religiosos; ninguno. La vida consagrada se fundamenta, pues, en un conjunto de palabras y de rasgos de la vida Jesús, que cristalizan, se condensan y toman cuerpo en los tres consejos clásicos como un modo de seguimiento al que algunos, por don, se sienten llamados.¹⁷

4. Don

Los consejos son, ante todo, un “don divino que la Iglesia recibió del su Señor”. Así, pues, en la forma de vida según los consejos nos encontramos primeramente con un don, un regalo, un adorno, un beneficio para la Iglesia. En segundo lugar, se articulan dos elementos propios de la vida consagrada: procede del Señor, como ya hemos dicho, y es para la Iglesia. De tal manera que se articulan el aspecto cristológico y el eclesiológico. La VC, aunque se origina en el seno de la Iglesia y para la Iglesia, no se puede explicar exclusivamente desde su lado eclesial. La Iglesia en cuanto tal no posee la fuerza de engendrarla desde sí misma. Si es posible, en cuanto tal, que la comunidad invite con fuerza o elija a algunos de sus miembros para el ejercicio del ministerio ordenado, debido a su importancia radical e insustituible en el funcionamiento ordinario de la comunidad, esta estructura le resulta ajena a la vida religiosa,

17. VC 22 ha interpretado esta realidad desde la continuidad de la consagración de Jesús y los religiosos. Todo el número es tremadamente denso teológicamente. Solamente recojo su comienzo y su final. En medio, ha presentado a Jesús como el Hijo consagrado al Padre por el Espíritu, que vive en obediencia, virginidad y pobreza cumpliendo la misión. “La vida consagrada «imita más de cerca y hace presente continuamente en la Iglesia» [LG 44], por impulso del Espíritu Santo, la forma de vida que Jesús, supremo consagrado y misionero del Padre para su Reino, abrazó y propuso a los discípulos que lo seguían (cf. Mt 4,18-22; Mc 1,16-20; Lc 5,10-11; Jn 15,16). (...) Verdaderamente la vida consagrada es *memoria viviente del modo de existir y de actuar de Jesús* como Verbo encarnado ante el Padre y ante los hermanos. Es tradición viviente de la vida y del mensaje del Salvador” (comillas y cursivas en el original).

que se sitúa en un horizonte mayor de gratuitad y de don del Señor a la Iglesia y al mundo, sin tener que cumplir una función esencial a la articulación misma de la vida de la comunidad cristiana. Su raíz, su origen, su fundamento está en Cristo y, como subraya *Vita consecrata*, en toda la Trinidad actuando conjuntamente¹⁸ (cf. esp. VC 17-22). Es Cristo quien llama a este modo de vida a quienes quiere y será el Espíritu Santo quien suscite los dones y carismas para la alabanza del Padre. Por ello, la VC no es totalmente domeñable por la Iglesia, a pesar de que a los legítimos pastores les competa una función de discernimiento. Si así lo fuera, estaría dejando de lado y aniquilando su manantial cristológico y trinitario.

Sin embargo, nada más lejos de la VC que ser ajena, lejana u hostil a la Iglesia. La VC es para enriquecer a la Iglesia, primeramente con lo que representa del misterio de Cristo y su capacidad de recordar, semi sacramentalmente, el ejemplo de vida del Señor.¹⁹ Pero también potencia la capacidad misionera de la Iglesia, la enriquece y dota de medios magníficos para el cumplimiento de la misión que tiene encomendada.

5. Historia y futuro

El Concilio afirma, desde la esperanza inquebrantable en el auxilio de la gracia, la permanencia de la VC para siempre: “con su gracia conserva siempre”. La VC procede de la gracia y sólo la gracia la puede recrear y mantener. Es una realidad sobrenatural que depende de las fuerzas sobrenaturales. Por eso podemos confiar en su permanencia para siempre, porque está en

18. El texto de VC comienza así: “La vida consagrada, enraizada profundamente en los ejemplos y enseñanzas de Cristo el Señor, es un don de Dios Padre a su Iglesia por medio del Espíritu.”

19. “Con la profesión de los consejos evangélicos los rasgos característicos de Jesús –virgen, pobre y obediente– tienen una típica y permanente «visibilidad» en medio del mundo, y la mirada de los fieles es atraída hacia el misterio del reino de Dios que ya actúa en la historia, pero espera su plena realización en el cielo” (VC 1; cursivas y comillas en el original).

manos de Dios y de su voluntad salvífica.²⁰ De otro lado, el Concilio reconoce la permanente estima de la VC por parte de las principales autoridades en la Iglesia: los Apóstoles, los Padres, los doctores y los pastores la han recomendado y alabado a lo largo de los siglos. Basta con asomarse someramente a esa riqueza doctrinal tremenda, que hoy tenemos algo olvidada, para captar el aprecio de la vida consagrada, de modo singular en la Iglesia antigua.²¹

b) Los consejos no pertenecen a la estructura jerárquica de la Iglesia

El último párrafo de este número dice así:

“Este estado, si se atiende a la constitución divina y jerárquica de la Iglesia, no es intermedio entre el de los clérigos y el de los laicos, sino que de uno y otro algunos cristianos son llamados por Dios para poseer un don particular en la vida de la Iglesia y para que contribuyan a la misión salvífica de ésta, cada uno según su modo.”

Ahora se trata de clarificar el puesto de esta forma de vida en la estructura de la Iglesia. Para empezar, ha calificado esta forma de vida, siguiendo la terminología habitual antes del Concilio, como “estado”. Pero el asunto que preocupa es otro.

20. En la misma línea afirma VC 29: “... se ha tomado conciencia de que la profesión de los consejos evangélicos *pertenece indiscutiblemente a la vida y a la santidad de la Iglesia* [LG 44]. Esto significa que la vida consagrada, presente desde el comienzo, no podrá faltar nunca a la Iglesia como uno de sus elementos irrenunciables y característicos, como expresión de su misma naturaleza.

Esto resulta evidente, ya que la profesión de los consejos evangélicos está íntimamente relacionada con el misterio de Cristo, teniendo el cometido de hacer de algún modo presente la forma de vida que El eligió, señalándola como valor absoluto y escatológico. Jesús mismo, llamando a algunas personas a dejarlo todo para seguirlo, inauguró este género de vida... El concepto de una Iglesia formada únicamente por ministros sagrados y laicos no corresponde, por tanto, a las intenciones de su divino Fundador tal y como resulta de los evangelios y de los demás escritos neotestamentarios” (cursivas en el original).

21. A modo de ejemplo, puede verse: SAN AMBROSIO, SAN AGUSTÍN, SAN GREGORIO DE NISA, *Virginidad sagrada*, Salamanca, Sigueme, 1997.

Queda claro que la vida consagrada no pertenece a la “constitución divina y jerárquica de la Iglesia”. Esta es una diferencia radical, esencial, con el ministerio ordenado, pues éste sí que pertenece a dicha estructura. De ahí se derivan una serie de diferencias básicas, en cuanto al puesto en la Iglesia del ministerio ordenado y de la vida consagrada. El uno, el ministerio ordenado, posee un carácter sacramental claro, fuerte y definido; mientras que la otra, la vida consagrada, no. Todo esto se visibiliza con enorme claridad en el momento culminante de la vida de la Iglesia: la celebración de la eucaristía.

No afirma aquí el Concilio una estructura tripartita, clérigos consagrados-laicos, como la tendencia posterior parece que ha ido decantando con más fuerza a partir de LG 31, que presenta a los laicos como aquellos cristianos que no pertenecen ni al orden sagrado ni al estado religioso aprobado por la Iglesia. La estructura que se maneja es claramente bipartita, clérigos y laicos, aunque compleja. En la intencionalidad de la LG está, como ya dije, tratar separadamente lo que pertenece a la estructura de la Iglesia (cap. III y IV) de lo que pertenece a su santidad (cap. V y VI). No es que la santidad no se inscriba en el corazón de la Iglesia. Sin embargo, su lógica interna difiere de la propia de su estructura. Aquí se afirma que el don de la VC puede asumirse y vivirse tanto desde la condición clerical, los sacerdotes que, a la vez, son religiosos,²² como desde la laical: toda la vida consagrada femenina y los varones no ordenados.²³ Por ello, se distingue entre el clero llamado secular y el regular. Este último se caracteriza por poseer “regla”: una ordenación propia de la vida, como reflejan las grandes reglas antiguas, como la de san Benito, san Basilio o san Agustín. Hoy

22. Cf. VC 30.

23. En cifras, la vida consagrada representa el 0,12 % de la Iglesia. De ellos, el 72,5 % son mujeres y el 27,5 % varones. Los clérigos, presbíteros y diáconos, suman el 17,8 %, siendo el 82,2 % restante, mujeres y hermanos, vida consagrada laical. Tomo los datos de: S.M. ALONSO, *La vida consagrada*, p. XX con las notas.

en día se habla más bien de constituciones o estatutos propios de los institutos y congregaciones, pero su sentido último es prácticamente idéntico al de la regla.

Así, pues, encontramos un cuadro complejo. Hay dos líneas básicas de oposición. De un lado, en cuanto al ministerio, se da la oposición entre clérigos (de alguna manera integrados en el ministerio ordenado) y laicos (los que no pertenecen a dicho ministerio). De otro lado, se da otra segunda oposición entre los religiosos (que pertenecen a la vida consagrada, en alguna de sus modalidades) y los seglares (no integrados en la vida consagrada). La consagración religiosa contradistingue a los religiosos de los que no han recibido tal consagración.²⁴ Así, pues tendríamos cuatro categorías básicas: los clérigos y los no clérigos (= laicos); los religiosos y los no religiosos (= seculares o seglares). El cruce de todas las posibilidades arroja, entonces, cuatro formas de vida, algunas de ellas, por así decirlo, mixtas. Pues puede haber clérigos que no sean religiosos (el clero secular) y clérigos que sí lo sean (los sacerdotes de las órdenes y congregaciones apostólicas o monásticas). Y puede haber laicos que sean consagrados (toda la vida religiosa femenina y los hermanos en las congregaciones masculinas, que no forman parte del ministerio ordenado) o que no lo sean (todos los seglares "normales", a quienes hoy en día se tiende a llamar laicos sin más). Lo que no se puede ser a la vez es laico y clérigo (no pertenecer y pertenecer a la vez al ministerio ordenado), o seglar y religioso (no estar y estar consagrado).

Finalmente, este párrafo recalca que la vida consagrada es una vocación, a la que Dios llama, y que ésta consiste en un don con que Dios enriquece a la Iglesia para el mejor cumplimiento de su misión.

24. No es el momento de entrar en más detalles al respecto, puesto que en el ministerio ordenado se da también una consagración; cf. PO 3 y esp. 5.

2.2. *LG 44: naturaleza e importancia del estado religioso en la Iglesia*

El número 44 posee una riqueza teológica y doctrinal enorme. De todas sus afirmaciones, a nosotros nos interesan especialmente las de sus párrafos primero y tercero, que comentaré convenientemente. También merece la pena recalcarse el último párrafo de este número.

a) LG 44 a: la consagración

1. La consagración

El primer párrafo versa más directamente sobre la consagración propia de los religiosos. Veamos el texto:

"El cristiano, mediante los votos u otros vínculos sagrados –por su propia naturaleza semejantes a los votos–, con los cuales se obliga a la práctica de los tres susodichos consejos evangélicos, hace una total (*totaliter*) consagración de sí mismo a Dios, amado sobre todas las cosas, de manera que se ordena al servicio de Dios y a su gloria por un título nuevo y especial" (LG 44).

De nuevo nos encontramos con los consejos evangélicos, identificados con los votos, como elemento central definitorio de la vida religiosa. La virtualidad propia de los consejos que ahora se destaca, en otros momentos se pondrá de relieve su fuerza cristificante, es que son un cauce de consagración.

La consagración mediante los consejos evangélicos o votos es total. El texto latino dice *totaliter*. Saludamos con alegría el primer adverbio definitorio de la VC: **totalmente**.²⁵ Cierta-

25. Expresiones del mismo corte en VC 17: "Respondiendo a esta invitación acompañada de una atracción interior, la persona llamada se confía al amor de Dios que la quiere a su *exclusivo* servicio, y se consagra *totalmente* a Él y a su designio de salvación (cf. 1 Cor 7,32-24).

Este es el sentido de la vocación a la vida consagrada: una iniciativa enteramente del Padre (cf. Jn 15,16), que exige de aquellos que ha elegido la respuesta de una entrega *total y exclusiva*" (cursivas mías).

mente el primer mandamiento ya pide de todo cristiano que ame al Señor con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas y con todo el ser (cf. Deut 6,5). Sin embargo, este elemento común de la vida cristiana toma un espesor tal en la vida de los religiosos que consagran toda la vida y la existencia a este fin.²⁶ Así, el cristiano que opta, siguiendo la llamada de Dios, por la VC se consagrada totalmente a Dios. La consagración, pues, es primero a Dios. De ahí la dimensión explícitamente teologal de la vida consagrada. Sin Dios la VC tal y como se vive y se entiende en la Iglesia no tiene sentido. Puede haber gente que consagre su vida en castidad, en pobreza y obediencia, incluso, a otras causas: a una revolución, a un partido político, por ejemplo, pero ese tipo de vida, aunque exteriormente pueda coincidir con aspectos característicos y definitorios de la VC, se distingue radicalmente de la misma por carecer de un elemento que lo interpenetra todo: la dimensión teologal.

Ahora bien, esta consagración a Dios se debe a una relación personal, familiar, íntima, cercana, afectuosa, tierna con Dios. El religioso se consagra a Dios por amor: "amado sobre todas las cosas". El mandamiento del amor a Dios toma tal contundencia, virulencia y fuerza en los religiosos, que hacen de él una predicación que agarra toda su vida y la constituye.

Esta relación totalmente consagrada con Dios lleva, intrínsecamente, a ponerse a su servicio: a trabajar por su gloria, a participar, como el Hijo Jesús que ama al Padre y vive de ese amor, en el plan de salvación de Dios para el mundo.²⁷ El amor a Dios de la vida consagrada no la aparta ni la aleja del mundo. Antes

26. Véase VC 16, citado en la nota 39.

27. VC 22 correlaciona la consagración de Jesús, como el misionero del Padre y del Reino, que realiza su misión en obediencia al Padre, en virginidad y pobreza, con la de los religiosos. Solamente entresaco una afirmación sobre Jesús: "Acogiendo la consagración del Padre, el Hijo a su vez se consagra a Él por la humanidad (cf. Jn 17,19): su vida de virginidad, obediencia y pobreza manifiesta su filial y total adhesión al designio del Padre (cf. Jn 10,30; 14,11)".

al contrario, la conduce hacia la encarnación, igual que al Hijo, y al trabajo fatigoso por la redención: por el bien de todos. Así, la vida consagrada ha dado lugar a las formas más variadas de atención a los pobres, de curación y sanación de heridas, de predicación del Reino y de la Palabra de Dios en catequesis, escuelas, misiones, etc.

Finalmente, como última afirmación de esta frase, se señala que con la consagración se alcanza una realidad nueva: "por un título nuevo y especial".²⁸ Es decir, que la consagración religiosa genera un tipo nuevo de cristiano, de existencia cristiana. De ahí, como veremos en seguida, su conexión con el bautismo. En algunas congregaciones era costumbre cambiar de nombre en la profesión religiosa y en otras lo sigue siendo. Es una expresión que recoge este hecho: el nacimiento de una realidad nueva. El Concilio aquí no da más detalles acerca de este título nuevo y especial, que contribuye a la gloria de Dios. Sin embargo, por otra serie de afirmaciones, podemos sospechar que va en la línea de una reconfiguración intensiva de toda la vida en Cristo, asumiendo trazos más definidos y concretos, en marcha hacia una cristificación al modo de los consejos, rasgos singulares y expresivos de la vida de Jesús. Es decir, la consagración religiosa continúa y concreta la bautismal, sin suprimirla. Lo contrario, se alimenta de ella.

28. Según VC la identidad de la vida religiosa radica muy sustancialmente en la nueva y especial consagración; cf VC 30 y 31; B. SECONDIN, *El perfume de Belaria*, 20. Así, en el número 31 de VC, en que se presenta lo específico de cada uno de los estados de vida del cristiano, se afirma entre otras cosas: "Las personas consagradas, que abrazan los consejos evangélicos, reciben una nueva y especial consagración que, sin ser sacramental, las compromete a abrazar –en el celibato, la pobreza y la obediencia– la forma de vida practicada personalmente por Jesús y propuesta por Él a los discípulos. Aunque estas diversas categorías son manifestaciones del único misterio de Cristo, los laicos tienen como aspecto peculiar, si bien no exclusivo, el carácter secular, los pastores el carácter ministerial y los consagrados la especial conformación con Cristo virgen, pobre y obediiente."

2. La consagración bautismal y la consagración religiosa

Pasemos a la siguiente frase completa de este texto:

“Ya por el bautismo había muerto al pecado y estaba consagrado a Dios; sin embargo, para extraer de la gracia bautismal un fruto más copioso (*uberiorem*), pretende, por la profesión de los consejos evangélicos, liberarse de los impedimentos que podrían apartarle del fervor de la caridad y de la perfección del culto divino, y se consagra más íntimamente (*intimus*) al servicio de Dios” (LG 44).

En la vida cristiana, casi todo tiene su comienzo en el bautismo y su culminación en la eucaristía. Con la consagración religiosa no podía ser de otra manera. En el bautismo se da la consagración a Dios en Cristo, muriendo y resucitando con Cristo (cf. Rm 6). Es decir, por el bautismo pertenecemos a Dios, somos hijos suyos y nos configuramos con Cristo: Cristo vive en nosotros por el Espíritu. Sin embargo, la consagración religiosa continúa, acentúa, profundiza y lleva más allá la consagración bautismal.²⁹ Esta consagración asocia, de modo particular, al sacrificio eucarístico de Cristo (LG 45). Tiene, pues, pleno sentido que sea precisamente en el seno de la celebración eucarística donde se haga la profesión pública de los consejos y tenga lugar la nueva consagración.

De nuevo nos aparece un adverbio, *uberiorem*, “**más copioso**”, con el que también se califica a los laicos (LG 34). El fruto del bautismo se transforma en más abundante en la consagración religiosa, como lo puede ser en los laicos que caminen firmemente conducidos por la unción del Espíritu según su vocación. Sin embargo, en este caso se aportan una serie de razones para justificar tal fruto, que tienen que ver con la ventaja “objetiva” de los consejos, que ya comentamos al hablar de LG 42. Por la profesión de los consejos queda más libre de

29. Varios autores ponen de relieve las dificultades de tomar la consagración como el eje definitorio de la vida religiosa, tal y como hace *Vita consecrata*, cf. p. ej.: J.C.R. GARCÍA PAREDES, *Teología de la Vida Religiosa*, 125-7.

impedimentos. Así, se puede dedicar mejor tanto a Dios, al culto divino, como a la caridad, al amor de Dios y del prójimo. El resultado final de la consagración es una unión **más íntima**, *intimus*, un comparativo, al servicio de Dios, al servicio de su plan. De nuevo, se puede intuir la resonancia del ejemplo de Cristo y de la Virgen María, consagrados total, plena y exclusivamente al servicio del plan de Dios para el bien de los hombres.

Vita consecrata 30 ha tratado de precisar el tenor de la consagración religiosa.³⁰ Estando en continuidad con la bautismal y la propia de la confirmación, no se sigue necesariamente de ninguna de ellas. También difiere de la consagración propia del sacramento del orden. Entre otros aspectos, y aunque acontece en el seno de la liturgia, no se trata de una consagración sacramental. Se trata de una vocación, de una llamada particular, dirigida a algunos, que en la consagración religiosa precisan cómo la asunción de la *forma Christi* que tuvo lugar en ellos en el bautismo, se configura ahora en ellos en la figura más concreta y específica de la *forma Iesu*, de vida según los consejos (para más precisiones véase el capítulo 11), dándose así una progresión en la conformación con Cristo que los consejos implican.³¹ Así interpreto yo lo que VC 30 sugiere: “En la tradición de la Iglesia la profesión religiosa es considerada como una *singular y secunda profundización de la consagración bautismal* en cuanto que, por su medio, la íntima unión con Cristo, ya inaugurada con el Bautismo, se desarrolla en el don de una configuración más plenamente expresada y realizada, mediante la profesión de los consejos evangélicos” (cursivas en el original).

30. Ya PHILIPS, *op. cit.*, 11,130 subrayaba en su comentario tanto la continuidad de la consagración religiosa con la bautismal, según el mismo texto conciliar, como su importancia para el don total de sí mismo a Dios.

31. “Los consejos evangélicos, con los que Cristo invita a algunos a compartir su experiencia de virgen, pobre y obediente, exigen y manifiestan, en quien los acoge, el *deseo explícito de una total conformación con El*” (VC 18, cursivas en el original).

3. Representación de Cristo

Este párrafo termina con esta frase:

“La consagración será tanto más perfecta (*perfectior*) cuanto, por vínculos más firmes y estables (*firmiora et stabiliora*), represente mejor (*magis*) a Cristo, unido con vínculo indisoluble a su Iglesia” (LG 44).

En esta frase se subrayan dos elementos. El primero de ellos, se refiere al tipo de vínculo más apto para representar mejor a Cristo. Dado el amor indisoluble de Cristo a la Iglesia, si la vida consagrada quiere testimoniar este amor, el modo de amor de Cristo a la Iglesia y a la humanidad, parece que será más congruente un vínculo cuanto más estable y más firme, mejor. Estamos ante el amor que se manifiesta en todo su esplendor y potencia en su capacidad de vincularse, de atarse, de ligarse. Todo esto tiene su incidencia con una serie de cuestiones jurídicas, acerca del tipo de votos, del vínculo que establecen, etc., en las que no entramos.

Recaba con más fuerza nuestro interés teológico el otro elemento: la capacidad de representar *mejor* a Cristo. Pues aquí se manifiesta que la vida consagrada *representa* a Cristo. Es decir, se está afirmando un carácter en cierto sentido sacramental de la vida consagrada,³² pues es capaz de hacer presente a Cristo. De esta suerte, se le asocia de alguna manera a la eucaristía (LG 45), donde se da la mayor plenitud y densidad de la presencia de Cristo.

Por otro lado, la VC posee una capacidad de representación crística diferente de la del ministerio ordenado. Este último representa a Cristo cabeza, mientras que la VC representa a Cristo viviendo los consejos: a Jesús pobre, empobrecido, itinerante y sirviendo a los pobres; a Jesús viviendo en celibato volun-

32. Sobre la cierta sacramentalidad de la vida religiosa, cf. K. RAHNER, “Sobre los consejos evangélicos”, 465; K. WULF, *op. cit.*, 309; J.C.R. GARCÍA PAREDES, *Teología de la Vida Religiosa*, 384, 395 y 103, con referencias a Tillard y Metz.

tario para el servicio exclusivo de Dios y del Reino; a Jesús entregado en exclusiva a la obediencia a la voluntad del Padre.³³ No es que ambas representaciones de Cristo sean excluyentes, o que los rasgos de una figura cristológica sean antagónicos con los de la otra. Nada de eso. Sin embargo, no cabe duda de que los acentos y los rasgos de Cristo que cada uno de estos ministerios eclesiales recalca se mueven en una gama algo distinta.

b) LG 44 c: identidad de la vida consagrada

En este tercer párrafo de LG 44 el Concilio nos brinda una definición de la vida consagrada, junto con una caracterización de algunas de sus dimensiones principales. Como ya hicimos con LG 44 a, vamos a ir seccionando el párrafo en frases, para proceder a su comentario.

1. La vida consagrada como signo

La primera frase dice así:

“Así, pues, la profesión de los consejos evangélicos aparece como un símbolo (*signum*) que puede y debe atraer eficazmente a todos los miembros de la Iglesia a cumplir sin desfallecimiento los deberes de la vida cristiana” (LG 44).

No insisto más en la identificación de la vida religiosa con la profesión de los consejos evangélicos. En esta frase se formulan dos elementos sustanciales. Primero, se dice que la vida consagrada es un signo o símbolo.³⁴ Es decir, que se sitúa en ese ámbito de los signos. En la vida consagrada la vida cristiana adquiere una consistencia tal, que se articula como un signo, como un símbolo, como una realidad que hace visible y presente aspectos importantes, destacados de la vida cristiana y del misterio de Cristo. Esto le dota de un cierto carácter sacramental, pues precisamente los sacramentos son signos que hacen

33. Cf. VC 1, citado en la nota 19.

34. “... la profesión de los consejos evangélicos los presenta [a los llamados a la vida consagrada] como signo y profecía para la comunidad de hermanos y para el mundo” (VC 15; cursivas en el original).

presente aspectos sustantivos de la vida cristiana y del misterio de Cristo. Incluso se dice que este signo opera “eficazmente” sobre todos los miembros de la Iglesia.³⁵ Como se sabe, los sacramentos se definen precisamente por ser signos eficaces en los que se realiza lo que se significa.

Cualificando este signo, sobre cuyas particularidades volvemos más adelante dentro de este mismo número, el Concilio le otorga un carácter *ejemplar*. Este signo funciona, puede y debe funcionar atrayendo a todos los miembros de la Iglesia, a todos los cristianos al cumplimiento de sus deberes. Es decir, es como un ejemplo que impulsa a toda la Iglesia a una mayor intensidad, seriedad y celo en su vida cristiana. El carácter ejemplar implica, por su propia lógica, una cierta excelencia. Lo vulgar, lo mediocre, lo corriente y lo común no sirven, por su propia naturaleza, como ejemplo y estímulo. Ya LG 39 anuncia el carácter ejemplar ante todo del espíritu que los consejos evangélicos manifiestan.³⁶

2. Dimensión escatológica de la vida consagrada

“Y, como el Pueblo de Dios no tiene aquí ciudad permanente, sino que busca la futura, el estado religioso, por librarse mejor (*magis*) a sus seguidores de las preocupaciones terrenas, cumple también mejor (*magis*), sea la función de manifestar ante todos los fieles que los bienes celestiales se hallan ya presentes en este mundo, sea la de testimoniar la vida nueva y eterna conquistada por la redención de Cristo, sea la de prefigurar la futura resurrección y la gloria del reino celeste” (LG 44).

En esta frase es donde aparece resaltada con más fuerza la dimensión escatológica de la vida consagrada dentro del capítulo V de LG.³⁷ Se retoma en LG 46 y en PC 12, al presentar la castidad. En cuanto a sus elementos, voy a subrayar tres.

35. Véase algo en línea semejante en LG 42.

36. PHILIPS, *op. cit.*, II,69-70.

37. VC 26 resalta con fuerza este aspecto.

En primer lugar, nos encontramos con partículas clave para entender y calibrar la teología de la vida consagrada del Concilio. Aquí se califica en dos ocasiones la vida consagrada con un comparativo, **mejor**, *magis*. Y los comparativos, según la gramática más elemental, se emplean precisamente para significar una superioridad. No dice el Concilio que la vida consagrada sea buena, sino que es mejor. Y no lo dice de pasada, lo recalca. Y no se trata de un desliz en el texto, sino de expresiones puestas en él con toda la conciencia de lo que se quiere explicar.³⁸

Otra cosa es que el Concilio haya expresado una serie de intuiciones básicas y que no haya alcanzado a presentar una conjunción equilibrada de todas ellas, como creo que de hecho sucede. La tarea de la teología postconciliar radica, pues, en interpretar fidedignamente esas intuiciones básicas y tratar de articularlas equilibradamente, tarea nada fácil. Pues requiere un gran equilibrio respetar la dignidad de los laicos y su llamada a la santidad, sin por ello prescindir de la idiosincrasia teológica de la vida religiosa, habitada, se presente como se quiera presentar, por la llamada gratuita a una conformación más íntima y total con el Señor Jesús.

Prueba de ello es, por ejemplo, el libro reciente de J.C.R. García Paredes, CMF, *Teología de la Vida Religiosa*, que tomo como síntoma de una opinión muy extendida. No se trata de un mal libro sobre la teología de la vida religiosa. El autor está muy informado, conoce muy de cerca la bibliografía y la realidad de la vida religiosa. Se trata de un autor destacado, conocido y apreciado como teólogo por la Unión de Superiores Generales. Por ello acudo a su libro, porque en este aspecto es representativo. Este autor insiste en que “una cuestión pendiente y fundamental sigue siendo el de la explicación teológica de la identidad de la Vida Consagrada en sí misma y en su correlación con otras formas de vida” (124). A la vez insiste repetidas veces en evitar cualquier tipo de gradación (129, p.

38. Cf. PHILIPS, *op. cit.*, II,109.

ej.), de más o menos, criticando los comparativos de LG como contrarios al espíritu del Concilio (89). Pero cuando quiere presentar la identidad teológica de la vida religiosa acude a expresiones del tipo:

- “A este tipo de carismas pertenece el don de la Vida Consagrada. El Espíritu, a través de él, hace memoria y representa en la Iglesia la forma de vida del Jesús liminal: obediente, pobre y célibe por el Reino de Dios” (164).
- “... hay mujeres y hombres que tienen la convicción de que Jesús los ha llamado para una forma de vida que se caracteriza por el maximalismo del seguimiento y por el deseo de no anteponer nada a Jesús (*Regla de san Benito*)” (265).
- “... la función simbólica y estimulante que esta forma de vida ofrece a la Iglesia y a las comunidades humanas” (265).
- “La tradición del segundo milenio ha explicitado esta realidad –el don total por parte de Dios y de la respuesta a Él sin reserva– en la tríada simbólica de los votos y consejos evangélicos” (360).
- “... consciente de que el elemento definitorio de la Vida Religiosa era la entrega total a Dios, la dedicación absoluta a él, la *traditio sui*, o el pacto” (368).
- “Castidad, pobreza y obediencia no son, sino los símbolos de una respuesta sin reservas, total, al carisma recibido” (398).
- “La alianza con Dios se vive en la Vida Religiosa de forma maximalista” (510).
- “... la virginidad es una opción totalizante por Cristo” (526).
- “La virginidad así entendida es el resultado de una *opción preferencial y exclusiva* por Cristo el Señor, por el Reino de Cristo” (529, cursivas en el original).

Después de este florilegio uno puede preguntarse si no se está afirmando claramente que la identidad teológica de la vida consagrada radica, como respuesta a un don, en una entrega máxima y en una conformación con la misma forma de vida de Jesús, pobre, casto y obediente, muy singular y específica. Y que tal entrega y conformación supone una identificación con

Cristo y una consagración totalizante a El y al Reino. Y si es maximalista y total, ¿no se está afirmando un “más”? Pues si en el resto de la vida cristiana la entrega también es, en la definición objetiva de lo que consiste, maximalista y total no hemos definido nada singular y propio de la vida consagrada. Uno de los términos privilegiado por García Paredes, “maximalista” y todo lo que sugiere, constituye una expresión superlativa de primera magnitud. El lenguaje nos traiciona y nos hace decir lo que se pretende evitar, pues no hay forma de presentar la identidad teológica de la vida consagrada sin acudir a expresiones del tipo que indiqué al final del primer apartado de este capítulo: totalmente, plenamente, exclusivamente, únicamente, solamente, etc. Ahora bien, eso ha de tener un significado teológico, que la teología de la vida consagrada ha de recoger con valentía y humildad.

Sigamos con el texto. Al librarse más de las preocupaciones terrenas, en línea con 1 Cor 7,32 s., la vida consagrada es más apta para expresar la primacía de la vida en Cristo.³⁹ El reino de los cielos es lo definitivo y nuestra esperanza. La vida consagrada expresa y corporaliza esta dimensión de nuestra fe de

39. “En efecto, en la unidad de la vida cristiana las distintas vocaciones son como rayos de la única luz de Cristo, «que resplandece sobre el rostro de la Iglesia» [LG 1]. Los *laicos*, en virtud del carácter secular de su vocación, reflejan el misterio del Verbo Encarnado en cuanto Alfa y Omega del mundo, fundamento y medida del valor de todas las cosas creadas. Los *ministros sagrados*, por su parte, son imágenes vivas de Cristo cabeza y pastor, que guía a su pueblo en el tiempo del «ya pero todavía no», a la espera de su venida en gloria. A la *vida consagrada* se confía la misión de señalar al Hijo de Dios hecho hombre como *la meta escatológica a la que todo tiende*, el resplandor ante el cual cuaquier otra luz languidece, la infinita belleza que, sola, puede satisfacer totalmente el corazón humano. Por tanto, en la vida consagrada no se trata sólo de seguir a Cristo con todo el corazón, amándolo «más que al padre o a la madre, más que al hijo o a la hija» (cf. Mt 10,37), como se pide a todo discípulo, sino de vivirlo y expresarlo con la adhesión “conformadora” con Cristo de toda la existencia, en una tensión global que anticipa, en la medida posible en el tiempo y según los diversos carismas, la *perfección escatológica*” (VC 16, comillas y cursivas en el original).

una doble manera. Por una parte, proclamando la presencia ya de esta realidad aquí. Si el reino de los cielos ya está aquí entre nosotros, la alegría que produce haber encontrado la perla más preciosa induce espontáneamente a considerar todo lo demás como secundario. La vida consagrada lo expresa haciendo de todo lo demás un aspecto secundario, que se puede dejar de lado sin perder nada que realmente dañe a la persona de manera grave. Al contrario, la plenitud de la perla proporciona una felicidad mayor, insustituible. Es una manera preciosa de entender la vida consagrada considerar que se articula como testimonio de la presencia incoada del reino de los cielos en la tierra.

Ahora bien, la vida consagrada también proclama el otro aspecto de la escatología cristiana: lo que todavía esperamos para el futuro. Por ello, la vida consagrada no vive solamente anclada en la tierra, si bien está firmemente anclada en ella, por el amor de la encarnación que la habita, sino que también tiene un ojo que mira con esperanza a la consumación futura. Así, la vida consagrada nos pone delante de lo definitivo según nuestra fe: la vida consumada en Cristo, la resurrección. De esta suerte, con gran libertad y arrojo, organiza su vida y su existencia desde esta percepción de lo que verdaderamente cuenta, recordando a toda la Iglesia el destino que nos aguarda, como la hora de la verdad y de la bienaventuranza.

3. Identidad teológica de la vida consagrada

A lo largo de LG y PC se nos ofrecen otras tres definiciones de la VC, que también comentaremos. Esta es la primera. Como no podía ser menos, las otras dos son plenamente congruentes con ésta; aunque, evidentemente, cada una acentúa y recalca unos matices. Veamos el texto, en el que nos detendremos:

“El mismo estado imita más de cerca (*pressius*) y representa permanentemente en la Iglesia el género de vida que el Hijo de Dios tomó cuando vino a este mundo para cumplir la voluntad del Padre, y que propuso a los discípulos que le seguían” (LG 44).

a) *Plus cristológico*

Lo primero que salta a la vista es la caracterización adverbial del modo de imitación que es el estado religioso: **más de cerca** (*pressius*). *Pressius* es un comparativo, que indica, por lo tanto, una gradación superior a otras posibles formas de imitación. Es decir, de nuevo nos encontramos con el plus famoso, que ya nos viene rondando. Este término procede del verbo *presso*, que significa prensar o estrujar. Si nos dejamos llevar libremente por la imagen, el estado religioso se estruja más, se pega con más ahínco, se aprieta más al género de vida que el Hijo de Dios escogió. Es decir, se da un plus cristológico, por una cercanía mayor, por una identificación mayor con el género de vida de Jesucristo.

En este caso, el Concilio ha elegido la terminología de la imitación para definir el estado religioso. En otros momentos hablará de seguimiento, lo cual nos pone en la pista para no contraponer ambos términos. A pesar de ello, como razonaré más adelante, me parece que el vocabulario de la imitación resulta hoy más adecuado para definir teológicamente la vida consagrada.⁴⁰

b) *Representación del género de vida del Hijo de Dios*

Se repite algo que ya vimos en el párrafo anterior. La vida consagrada es una forma de representación de Cristo, de su género de vida. Así, pues, volvemos a comprobar cómo lo que venimos denominando aspecto quasi-sacramental es uno de los componentes clave de la vida consagrada, según la teología del Concilio.

Esta representación es perenne. Ya hemos visto cómo para el Concilio este género de vida es inherente a la vida de la Iglesia. Es decir, que sin ella a la Iglesia le faltaría algo, porque le faltarían aspectos destacados de la vida de Cristo Jesús que la vida consagrada mantiene vivos y presentes en la Iglesia. En el último párrafo de este número se volverá de nuevo sobre esta cuestión.

40. Véase el capítulo 11.

Lo que más nos interesa desde nuestra indagación teológica radica en determinar con precisión qué es lo que representa permanentemente. Se nos responde textualmente: "el género de vida que el Hijo de Dios tomó cuando vino a este mundo para cumplir la voluntad del Padre". Otras definiciones del mismo Concilio lo recalcarán con más abundancia. Se está refiriendo particularmente a los consejos, que conforman el núcleo esencial del estado religioso. El género de vida que el Hijo de Dios eligió cuando vino al mundo fue el de los consejos. *Jesús eligió vivir en pobreza, en castidad y en obediencia*. La vida religiosa se constituye, pues, como memoria de este género de vida pobre, casto y obediente. Igual que Jesús, el Hijo, optó por este género de vida como el más apto para revelar el amor de Dios, para cumplir su plan de salvación, para anunciar el Reino de Dios e instaurarlo en la tierra, para revelar la gloria de Dios, así también la vida consagrada recibe el don de realizar la misma opción de vida que Jesús, revistiéndose de su Espíritu, de las intenciones, de la mente, de los sentimientos, del amor de Cristo Jesús.⁴¹

Hay otras formas cristianas de vida, santas, en las que se está llamado a la perfección, necesarias para la Iglesia, pero en ellas no se imita objetivamente tan de cerca el género de vida que el Hijo de Dios escogió para cumplir la voluntad del Padre en este mundo, como son, por poner los ejemplos más claros, la virginidad libremente elegida y la pobreza voluntaria. Mantener vivo en la Iglesia este género de vida, con toda su potencia evangelizadora, misionera, cristificante, creadora de Reino, dadora de vida, agradable a Dios y dulce a sus ojos constituye el humilde orgullo y la misión específica de la vida consagrada en la Iglesia. Ni más ni menos.

c) Propuesto a los discípulos

Por último, pertenece a la intención expresa de Cristo que este género vida, elegido por él mismo, se continúe en la Iglesia. Es decir, no es un único absolutamente irrepetible. El caso

41. Cf. VC 16 y 22.

de Cristo guarda, evidentemente, una singularidad inalcanzable. Sin embargo, él mismo llamó a los discípulos a seguirle en esta forma de vida y desde los comienzos se han dado huellas en la Iglesia de esta forma de vida cristiana.⁴²

Se trata de una iniciativa de Cristo que propone y llama a algunos. De una gracia, un don, un carisma, una vocación. Una alegría y bendición para los que, aunque indignos, la escuchan; y una bendición, también, y un enriquecimiento para toda la comunidad cristiana.

4. Dimensión profética de la vida consagrada

"Finalmente, proclama de modo especial la elevación del reino de Dios sobre todo lo terreno y sus exigencias supremas; muestra también ante todos los hombres la soberana grandeza del poder de Cristo glorioso y la potencia infinita del Espíritu Santo, que obra maravillas en la Iglesia" (LG 44).

El último elemento que recalca nuestro párrafo es la dimensión profética de la vida consagrada, muy ligada a su dimensión escatológica. Por su ubicación en la esfera escatológica, la VC posee esa capacidad especial de proclamar proféticamente la primacía del Reino sobre cualquier elemento terreno. Así se constituye en testimonio de la fuerza de Dios y su Espíritu, en expresión fulgurante de la fuerza de Cristo, que está por encima del mundo, lo sojuzga y lo conduce a Dios. Todos estos elementos son propios y pertenecen a la idiosincrasia teológica de la vida consagrada.

c) LG 44 d: la vida consagrada y la santidad de la Iglesia

Finalmente, este denso número termina con una afirmación sobre el puesto de la vida consagrada en la vida de la Iglesia:

"Por consiguiente, el estado constituido por la profesión de los consejos evangélicos, aunque no pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia, pertenece, sin embargo, de manera indiscutible, a su vida y santidad" (LG 44).

42. Cf. VC 14, 17.

Está recogiendo el resultado de lo que ha venido desarrollando. Desde ahí, vuelve sobre una cuestión que ya se había planteado en LG 43, pero allí de manera negativa. Allí se nos decía algo que ahora se repite: la vida consagrada no pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia. En LG 44 se da un paso más para afirmar dónde se sitúa la vida consagrada. La VC pertenece tanto a la vida como a la santidad de la Iglesia. Es decir, que la vida de la Iglesia sin la VC está de alguna forma incompleta.⁴³ Sin la VC a la Iglesia le faltaría una forma propia, ejemplar, de vida cristiana, con una función importante para la vida y misión de la Iglesia. También le pertenece a la santidad de la Iglesia la vida consagrada, pues la VC consiste radicalmente en una pertenencia tal a Dios y a Cristo, que consagra y santifica a los que profesan los consejos.⁴⁴ Ya había situado LG 42 a la vida religiosa dentro de la llamada universal a la santidad, *especificando el modo particular, singular, propio y especial de la santidad del seguimiento bajo la forma de los consejos*. Ahora se reafirma esta pertenencia a la santidad. Como ya dije en el capítulo segundo, la LG ha situado la vida consagrada en el ámbito del tratamiento de la santidad en la Iglesia. En los esquemas previos, el actual capítulo IV y el V formaban una unidad. El tema general de la santidad en la Iglesia (cap. IV) estaba pensado como el marco más propicio para presentar la santidad propia y singular de la vida religiosa.

2.3. LG 46: la estima de la profesión de los consejos evangélicos

El último número de este capítulo de la LG que reclama nuestra atención es el 46. Aquí nos vamos a detener fundamentalmente en dos tipos de afirmaciones. Primero, se sigue

43. Véase VC 29, citado en la nota 20.

44. Cf. VC 31-32, donde se presentan las diversas formas de vida cristiana, con sus peculiaridades respectivas. Conviene tener presente VC 4, que indicaba la necesidad de tomar conciencia de la identidad diferencial de cada uno de los estados de vida en la Iglesia.

precisando el puesto de la vida consagrada en la Iglesia. En concreto, cómo ayuda a la misión de la Iglesia de anunciar a Cristo. En segundo lugar, nos aporta una serie de claves antropológicas para entender la vida consagrada, unida a una segunda definición o descripción de su identidad teológica.

a) *La vida consagrada en la misión de la Iglesia*

El número 46 comienza con estas palabras:

“Los religiosos cuiden con atenta solicitud de que, por su medio, la Iglesia muestre de hecho mejor (*melius*) cada día ante fieles e infieles a Cristo, ya entregado a la contemplación en el monte, ya anunciando el reino de Dios a las multitudes, o curando a los enfermos y pacientes y convirtiendo a los pecadores al buen camino, o bendiciendo a los niños y haciendo el bien a todos, siempre, sin embargo, obediente a la voluntad del Padre que lo envió” (LG 46).

Aquí se muestra cómo la VC colabora fehacientemente y debe colaborar a la presentación que de Cristo hace la Iglesia. Cada instituto y congregación religiosa realiza lo que en otro momento de este libro denomino una “lectura cristológica propia”.⁴⁵ Es decir, a cada congregación o familia religiosa le llegan singularmente algunos aspectos del misterio de Cristo, que esta familia después visibiliza, patentiza, muestra, expresa y vive con singular entusiasmo y énfasis. De ahí va surgiendo la figura del Cristo total que vive y vivifica la Iglesia, no solamente a través de la predicación oral de la palabra; sino a través de una predicación más fuerte, auténtica y sugestiva: la predicación de la vida, de una “existencia transfigurada” (VC 35). Así, a través de la gama de la diversidad de familias religiosas, alabada por el Concilio (LG 43, 45), se puede percibir la riqueza de actitudes y de actividades que el Señor Jesús desplegó. El Concilio ha mencionado unas cuantas, sin ánimo de exhaustividad: la contemplación, el anuncio y la predicación del Reino, en obras

45. En una línea semejante VC 36.

y palabras; la atención a los enfermos, pecadores y pobres; toda obra de caridad y de atención a la infancia y la juventud. En todo caso, siguiendo siempre, como el Señor Jesús, la llamada de Dios a cumplir su voluntad, asociándose a la misión del Hijo en su obra de salvación.

En todo esto la vida consagrada colabora a que la Iglesia realice **mejor, melius**, su misión de anunciar a Cristo. De tal manera que la contribución propia de la VC a la misión de la Iglesia se sitúa en la línea de intensificación, que el comparativo expresa. La VC aporta este plus a la vida de la Iglesia y al cumplimiento de su misión.

b) Antropología propia de los consejos y definición de la vida consagrada

Algo más extenso y más rico doctrinalmente es el siguiente texto que pasamos a citar. Doy la cita completa, para no parcializar en exceso el comentario.

“Tengan todos bien entendido que la profesión de los consejos evangélicos, aunque implica la renuncia de bienes que indudablemente han de ser estimados en mucho, no es, sin embargo, un impedimento para el verdadero desarrollo de la persona humana, antes por su propia naturaleza lo favorece en gran medida (*summopere*). Porque los consejos, abrazados voluntariamente según la personal vocación de cada uno, contribuyen no poco (*non parum*) a la purificación del corazón y a la libertad espiritual, estimulan continuamente (*iugiter*) el fervor de la caridad y, sobre todo, como demuestra el ejemplo de tantos santos fundadores, son capaces de asemejar más (*magis conformare valent*) al cristiano con el género de vida virginal y pobre que Cristo Señor escogió para sí y que abrazó su Madre, la Virgen” (LG 46).

1. No es obstáculo

En primer lugar, se reconoce que la vida consagrada comporta una serie de renuncias a bienes muy estimables. Esto es muy cierto. Como le gusta acentuar a un autor, siguiendo a D.

Bonhöffer, la vida consagrada nos sitúa en el seguimiento de la gracia cara, no de la gracia barata.⁴⁶ Muchas veces es lo que más se ve o lo que más aparece, y ya sería una buena cosa que no pareciera que los votos son ventajas que llevan a una vida más cómoda, más tranquila, más asegurada, más “amuermada”. La renuncia que se hace no es porque los bienes que se dejan sean malos. La Iglesia tiene en una altísima estima el matrimonio. Y, sin embargo, hay motivos para optar por otra vía, no porque lo que se deja sea malo.

En el camino de los consejos, de los votos, se encuentra una vía para el desarrollo verdadero de la persona humana, para el logro de la humanidad. La vida consagrada no es un camino de masoquismo o de negación total de la persona. Los votos favorecen precisamente el desarrollo verdadero de la persona. Ciertamente según los cánones que encontramos en la vida de Jesús, no según lo que la sociedad hoy pregoná como elementos indispensables para la autorrealización. En lo que el Concilio explica, no aparece ni rastro de tal forma de concebir el logro de la vida humana.

2. Contribución positiva

En el seguimiento de los consejos se da una contribución positiva al logro de la plenitud de la persona.⁴⁷ Porque los consejos prestan una gran ayuda para salir del yo. Nos dice el Concilio que contribuyen no poco, es decir mucho, “a la purificación del corazón [pobreza] y a la libertad espiritual [obediencia], estimulan continuamente el fervor de la caridad [virginidad]”. He indicado lo que me parece que son referencias más claras hacia cada uno de los consejos.

La persona humana es más plena con un corazón puro, que no está apegado a las cosas, a los bienes terrenos, que no está

46. Véase F. MARTÍNEZ DÍAZ, *La frontera actual de la vida religiosa*, esp. 250 s., que remite a D. BONHÖFFER, *El precio de la gracia*, Salamanca, Sigüeme, 1968.

47. Cf. VC 87.

esclavizado por el afán de poseer y disfrutar. Que mira el mundo desde el amor de Dios y es plenamente libre ante él, para usar o no de los bienes que se le ofrecen. Y esta libertad solamente se alcanza con la práctica del desasimiento. La persona humana es más libre cuando es más capaz de entregar su libertad, cuando no la acapara como un botín. Sólo es libre el que se da libremente a otro. La libertad crece en la medida en que se ejerce, en que se vincula, en que se ata, con lazos firmes. No es más libre quien más posibilidades se reserva o quien rompe sus compromisos. Y, por supuesto, la persona se logra en el amor, en la entrega a los demás. La virginidad libera para amar a todos, para entregarse más a Dios y a los próximos, particularmente a los más necesitados. De ahí que la soltería comodona sea lo más lejano al espíritu auténtico de la virginidad. El ejemplo de Jesús, entregado a todos, guardando sus tiempos de oración y silencio, caminando itinerante por Palestina y Galilea, continuamente fiel a la voluntad del Padre y al servicio del reino, sin volverse atrás o acomodarse, nos pone ante los ojos lo que se quiere expresar.

La antropología de los votos incluye otros dos elementos. El primero es que los consejos solamente cobran sentido si se abrazan voluntariamente. La vida consagrada se sitúa en el campo de la libertad, de la opción personal. No se puede obligar a nadie. Esta opción, segundo elemento, se sitúa en el encuentro personal con Dios. Es Dios quien llama a cada cual a su vocación personal. Es decir, la relación con Dios se está entendiendo desde la óptica de que en ella se da el encuentro en el que Dios dispone de la propia vida, como en el caso de Jesús, de Moisés, de Elías, de María, de Pedro, de Marta, de Pablo, y de tantos y tantas que han descubierto a Dios como el absoluto.⁴⁸

48. Se puede ver una elaboración mayor de todo esto, en clave de espiritualidad ignaciana en: F.J. RUIZ PÉREZ, *Teología del camino. Una aproximación antropológico-teológica a Ignacio de Loyola*, Bilbao – Santander, Mensajero – Sal Terrae, 2000.

3. Aspecto crucial: mayor conformación con Cristo y la Virgen

El aspecto más importante de este texto viene después de la mención de los fundadores, precedida de ese “sobre todo” (*praesertim*). Se afirma que los consejos “son capaces de asemejar más al cristiano con el género de vida virginal y pobre que Cristo Señor escogió para sí y que abrazó su Madre, la Virgen.”

Lo primero que encontramos es que la vida de los consejos se sitúa en el camino de la conformación con Cristo. En esto el texto latino, *conformare*, es más claro que la traducción castellana. Así, pues, en los consejos estamos en la senda de la conformación con Cristo, de la cristificación. Este elemento es común a toda la vida cristiana. Lo propio de los consejos lo expresa, de nuevo, el adverbio: ¿cómo conforman? Según el Concilio **más**, *magis*. Es decir, en los consejos se da una mayor conformación con el género de vida de Cristo. Si él, como sigue diciendo, vivió pobre y virgen, quien opta por los consejos opta por este mismo modo de vida y así se asemeja más a Cristo. Esto es lo que dice el Concilio. Así, pues, los consejos son una forma de vida cristiana, de una configuración superior con Cristo, el plus del que venimos hablando, que se articula como memoria viva de la misma forma de vida de Jesús.⁴⁹

Si Cristo el Señor optó por este camino, pobre y virgen, los religiosos también lo hacen por el amor de identificación. Es decir, los religiosos aspiran a realizar en todo lo posible las mismas opciones de Cristo, el Señor. La Virgen María, que el Concilio no había mencionado antes, aparece aquí también como modelo ejemplar para la vida consagrada.⁵⁰ En ella se encuentra también, en opinión del Concilio, una manera de vivir los consejos, pues ella abrazó el mismo género de vida, pobre, vir-

49. Hablando de los diversos estados dice VC 32: “Como expresión de la santidad de la Iglesia, se debe reconocer una excelencia objetiva a la vida consagrada, que refleja el mismo modo de vivir de Cristo” (cursivas en el original).

50. Cf. VC 28.

gen y, podemos añadir, obediente de su Hijo. Y esto es lo que voluntariamente, por llamada de Dios y por amor, abrazan y representan en la Iglesia los que reciben el don y la llamada para vivir según los consejos.

3. *Perfectae caritatis*

Después de habernos detenido abundantemente en el capítulo V de la *Lumen gentium*, vamos a recorrer algo más rápido el decreto *Perfectae caritatis*. De este decreto, en el que se ofrecen los principios generales para la renovación de la vida religiosa tras el Concilio, a nosotros ahora nos interesan especialmente dos de sus números, el primero y el quinto, donde se nos ofrece con mayor densidad una interpretación de la identidad teológica de la vida consagrada. *Como cabía esperar*, no hay ninguna contradicción con respecto a la LG, sino que se remarcán puntos muy semejantes.

3.1. PC 1: repaso y matices a lo expuesto en LG

a) Origen

El decreto comienza haciendo una alusión a lo ya dicho en LG y refiriéndose al origen de la VC:

“En la constitución que lleva por comienzo *Lumen gentium* ha mostrado previamente el sacrosanto Concilio que la aspiración a la caridad perfecta por medio de los consejos evangélicos trae su origen de la doctrina y ejemplos del divino Maestro y aparece como signo clarísimo del reino de los cielos” (PC 1).

En estas afirmaciones no se pretende decir nada nuevo. Simplemente se recoge y se resume lo que ya había dicho LG. Como hemos comentado detenidamente estos textos, LG 43 y 44 sobre todo, no merece la pena detenernos mucho. Simplemente haré un elenco de las cuestiones que aquí, apretadamente, se mencionan: la VC aspira a la caridad perfecta, al

mejor amor; se entiende desde la profesión de los consejos evangélicos; debe su origen tanto al ejemplo de Cristo como a su doctrina; es un signo especial del reino de los cielos.

b) Definición

Más nos interesa, aunque tampoco añada de momento muchas novedades, la definición de PC de la vida según los consejos. En este número encontramos dos aproximaciones sucesivas, la primera más breve que la segunda.

1. Primera aproximación

Citemos el texto:

“Ya desde los comienzos de la Iglesia hubo hombres (*virii*) y mujeres que, por la práctica de los consejos evangélicos, se propusieron seguir a Cristo con más (*maiore*) libertad e imitarlo más de cerca (*pressius*), y, cada uno a su manera, llevaron una vida consagrada a Dios” (PC 1).

Resulta muy chocante que la traducción no haya respetado el latín *virii*, varones, y haya traducido hombres. No hay motivo alguno para ello, pues en este caso el Concilio usa, de manera inclusiva, la expresión varones y mujeres. En latín se distingue muy bien entre hombres, que incluye varones y mujeres, y varones solamente. En el código de derecho canónico las funciones reservadas a los varones, como las sagradas órdenes, se predicen siempre de los varones, *virii*, y nunca de los hombres, *homines*, que incluiría automáticamente a las mujeres.

Se repiten algunos elementos ya conocidos. Se recalca que la vida consagrada se remonta a los mismos orígenes de la Iglesia. Se la entiende como práctica de los consejos evangélicos. Se resalta la consagración a Dios, propia de este género de vida. Lo que más nos interesa son las calificaciones del modo de seguimiento de Cristo y del modo de imitación. Se trata de un seguimiento que queda cualificado como más libre, con **mayor**, *maiore*, libertad. El término que se emplea es un comparativo; por lo tanto se señala el plus, la superioridad con respecto a

otras formas buenas y santas de seguimiento. Además, la imitación de Cristo que se da en la vida según los consejos posee la virtualidad de **acercar más**, *pressius*, de ser más cercana al modelo que se imita. Ya nos hemos encontrado con este término antes. Se percibe con claridad que la elección de esta expresión, “imitar más de cerca” no es casual ni aislada, porque se repite en momentos importantes. Una vez más, nos hemos encontrado con la afirmación nítida del plus que se da en la forma de vida según los consejos, por su capacidad de cristificación. Pasemos a la otra definición de PC 1, más extensa.

2. Segunda aproximación

La segunda suerte de descripción definitoria de la vida consagrada dentro de este número de PC dice así:

“Sin embargo, en medio de tanta variedad de dones, todos los que son llamados por Dios a la práctica de los consejos evangélicos y los profesan fielmente, se consagran de modo particular a Dios, siguiendo a Cristo, que, virgen y pobre (cf. Mt 8,20; Lc 9,58) por su obediencia hasta la muerte de cruz (Phil 2,8), redimió y santificó a los hombres. Así, movidos por la caridad, que el Espíritu Santo derrama en sus corazones (cf. Rom 5,5) viven más y más (*magis magisque*) para Cristo y su Cuerpo, que es la Iglesia (cf. Col 1,24)” (PC 1).

Ha venido mencionando la diversidad de familias y de formas de VC. Ahora recalca elementos que les son comunes a todos. Vuelve sobre los consejos, sobre la profesión y la práctica de los mismos. Es decir, no basta con la profesión pública, solemne, en la Iglesia y su liturgia, sino que es preciso el ejercicio práctico y público de los mismos. La profesión de los consejos consagra a Dios, elemento éste muy repetido por el Concilio.

Aunque no añade nada singularmente novedoso, ostenta mayor interés observar cómo se nos presenta ahora de un modo más explícito a Cristo como el modelo que siguen los que viven según los consejos. Si en algunas ocasiones se aludía simplemente al ejemplo de Cristo (LG 43 a; PC 1 a) o solamente a la

virginidad y la pobreza (LG 46 b), en esta ocasión se mencionan los tres consejos. Los religiosos, pues, siguen de manera especial a Cristo virgen, pobre (el Hijo del Hombre no tiene donde reclinar la cabeza) y obediente hasta la muerte. Esta es la norma suprema para la vida consagrada y su razón de ser.⁵¹ La cristología propia de la vida consagrada no se entiende si se le despoja a Cristo de estos rasgos o se hace una lectura de la vida de Jesús en la que estos rasgos no posean relieve alguno.⁵² De ahí que haya cristologías más propicias para las vocaciones que otras.

Esta manera de seguir a Cristo está suscitada por el Espíritu Santo. Se da una confabulación o conjunción, digámoslo así, entre lo pneumatológico y lo cristológico, entre el Espíritu Santo y Cristo, que *Vita consecrata* amplía trinitariamente. El resultado es superlativo: vivir **más y más**, *magis magisque*, para Cristo y su Iglesia. Aquí no solamente aparece un más, sino que se afirma este más de manera reduplicativa. La vida consagrada se contradistingue por este afán por el “magis”,⁵³ por el ‘más’, que la habita y la configura. De este ‘más’ brota una fecundidad especial, sigue diciendo el texto. Pero eso ya nos lleva por otros derroteros.

3.2. PC 5: elementos comunes a todas las formas de vida religiosa⁵⁴

Pasemos, finalmente, a PC 5, el último número que vamos a comentar en este ya largo recorrido. Cuatro son los aspectos en los que nos vamos a fijar.

51. “Como quiera que la norma última de la vida religiosa es el seguimiento de Cristo, tal y como se propone en el Evangelio, ésa ha de tenerse por todos los institutos como regla suprema” (PC 2 a).

52. Sobre el particular digo algo en: *“Reavivar el don de Dios”*, 42-46.

53. Es uno de los elementos más característicos de la espiritualidad ignaciana.

54. Tomo como resumen del número el encabezado de la edición de la BAC.

a) Gracias a los consejos se vive únicamente para Dios

En primer lugar, en este número se proclama que quien vive según los consejos, vive únicamente para Dios:

“Recuerden ante todo los miembros de cualquier instituto que, por la profesión de los consejos evangélicos, respondieron a un llamamiento divino, de forma que, no sólo muertos al pecado (cf. Rom 6,11) sino también renunciando al mundo, vivan únicamente (*soli*) para Dios” (PC 5).

La llamada de Dios que resuena en los consejos no radica principalmente en la renuncia al mundo y al pecado, aspectos que contiene, pero que la definirían empleando expresiones negativas. Ya se sabe que ninguna definición que opere por negaciones es buena. Ciertamente estos elementos integrantes nos ponen en la pista para comprender la dimensión de ascensis inherente a esta forma de seguimiento. Pero se trata de una ascensis motivada por el lado positivo que persigue. Lo que define positivamente el llamamiento de Dios en los consejos es la entrega positiva: **únicamente, soli**, a Dios, solo a Dios. En la vida consagrada, Dios cobra una exclusividad arrebatadora y totalizante.⁵⁵ PC lo recalca más adelante: “Por eso, los miembros de cualquier instituto, buscando ante todo y únicamente a Dios..” (PC 5 e).⁵⁶

b) La vida consagrada supone una consagración de la vida entera

Continúa afirmando PC:

“Entregaron, en efecto, su vida entera (*totam enim vitam*) al servicio de Dios, lo cual constituye sin duda una peculiar consagración, que radica íntimamente en la consagración del bautismo y la expresa con mayor plenitud (*plenius*)” (PC 5).

Se reafirma la doctrina propia de la consagración, que ya vimos en LG 44. La consagración religiosa está en continuidad

55. Cf. VC 15.

56. También aparece en LG 42.

con la bautismal, pero la **plenifica**. De nuevo *plenius* es un comparativo. El aspecto que esta frase añade a la doctrina que ya conocemos es la afirmación de la consagración de la totalidad de la vida. Es una de las expresiones típicas para caracterizar lo propio de la vida consagrada: la entrega de todo, de **toda** la vida, de la vida entera al servicio de Dios, a El y a su Reino. Así, pues, la vida consagrada posee este carácter de totalización de la existencia, de arrebatamiento, de ardor pasional que se apodera de toda la existencia y la centra entera.

c) Por la vida consagrada se participa en el anonadamiento y el espíritu de Cristo

Saltando un párrafo, continúa diciendo este número:

“Este servicio de Dios debe urgir y fomentar en ellos el ejercicio de las virtudes, señaladamente de la humildad y obediencia, de la fortaleza y castidad, por las que participan del anonadamiento de Cristo (cf. Phil 2,7-8) a la vez que de su vida en el espíritu (cf. Rom 8,1-13)” (PC 5).

Este camino de seguimiento lleva a una identificación singular con Cristo, mediante la vida en su Espíritu. El Concilio afirma que conduce a la participación en el anonadamiento de Cristo. Ya describimos en el capítulo sexto el amor cristiano, el amor de Cristo, como un amor kenótico, un amor de abajamiento. El Concilio recalca, con mayor autoridad de lo que hicimos nosotros, que la configuración con Cristo que eligen los religiosos implica un seguimiento del Cristo anonadado, kenótico. Es decir, la vida consagrada supone sumergirse en las vías secundas del amor kenótico, del estilo de amar de Dios al mundo en Cristo. Es un seguimiento del ejemplo de Cristo, de su entrega en humillación hasta la muerte. Este elemento también aparece resaltado por LG 42.

Ahora bien, todo esto sucede gracias a la recepción de su Espíritu, que es quien realiza la obra de santificación en nosotros. Gracias al Espíritu los religiosos participan en el sufrimiento y en la alegría pascual del Señor resucitado; su alegría

se convierte en nuestra fuerza. Gracias al Espíritu son impulsados hacia todas las virtudes: la generosidad, la paciencia, el ánimo, la fortaleza, la magnanimidad, la capacidad de perdonar, la valentía, la perseverancia, la templanza, la esperanza, la construcción de la Iglesia y de la propia comunidad como una fraternidad, la intimidad con Dios, la transformación del mundo según los criterios y el ejemplo de Jesús, como una ciudad habitable por todos y justa, verificación inapelable e imprescindible de toda virtud.

d) Definición descriptiva: total absorción por los intereses de Cristo

Finalmente, encontramos la última definición de la identidad teológica de la vida consagrada que nos ofrece el Concilio:

“Así, pues, los religiosos, fieles a su profesión, dejándolo todo (*omnia*) por Cristo (cf. Mc 10,28), deben seguirle a Él (cf. Mt 19,21) como a lo único necesario (*unicum necessarium*) (Lc 10,42), oyendo sus palabras (cf. Lc 10,39), y dedicándose con solicitud a los intereses de Cristo (cf. 1 Cor 7,32)” (PC 5).

De nuevo se insiste en la totalización de la existencia: por Cristo se deja **todo**, *omnia*. La cita de Marcos hace referencia al pasaje del joven rico. Se caracteriza entonces la vida de los consejos como un seguimiento de Cristo, dejándolo todo, escuchando su llamada a seguirle. De nuevo la cita de Mateo está tomada del episodio del joven rico.⁵⁷ Así, los religiosos se con-

57. *Vita consecrata* ha dado preferencia a la escena de la Transfiguración. Así subraya muy bien cómo en el vida religiosa se trata más del encuentro con una plenitud que de una renuncia; de haber sido cautivado por la belleza que de vivir anclados en el sacrificio. Sin embargo, el texto de la Transfiguración tiene el peligro de situar la VC en el aislamiento del monte Tabor, donde los discípulos son asaltados por la tentación de hacer allí tres tiendas, aislándose del mundo y su historia. Evidentemente, el documento pontificio es consciente de tal peligro y trata de conjurarlo, cf. p. ej. muy expresamente VC 14 y toda la tercera parte dedicada a la misión. Sin embargo, no se puede superar la impresión de que VC privilegia la vida monástica sobre la apostólica (B. SECONDIN, *El perfume de Betania*,

centran en el servicio y la atención a lo **único**, *unicum*, necesario. Ya hemos visto dos de los términos típicos para definir la vida consagrada: todo y único. Se trata de dos vocablos fuertes, que trazan con firmeza el perfil de la vida consagrada, dotándole de aspiraciones sobresalientes y atrevidas.

El resultado final, con el entrelazado de las dos citas de Lucas, que se refieren a María, en su disputa con Marta para que le ayude, se articula como una vida enteramente al servicio de los intereses de Cristo; y aquí remite a la famosa expresión de Pablo a los corintios: “El soltero se ocupa de las cosas del Señor: cómo agradará al Señor. Mas el casado se ocupa por las cosas del mundo: cómo agradará a la mujer; y anda dividido. También la mujer soltera y la virgen se preocupa por las cosas del Señor: cómo ser santa en el cuerpo y en el espíritu. Mas la casada se preocupa por las cosas del mundo: cómo agradará a su marido” (1 Cor 7,32-34). Es decir, el religioso está centrado enteramente en los intereses del Señor (cf. Filip 2,21), en su gloria, en su servicio, en su reino, en su plan salvador, en la proclamación del mensaje, en la atención de aquellos que son sacramento de Cristo, los pequeños y los pobres. A esto dedica toda su energía, todo su ser. Esto es lo que le centra, de donde brota su alegría. Lo que le conduce a una intimidad particular con el Señor, a un gusto especial por su compañía, a una alabanza en obras y palabras a Dios.

4. Líneas maestras de las afirmaciones magisteriales

Nuestro recorrido ha sido algo prolífico, lento y, quizás, un tanto tedioso y repetitivo. Nos hemos detenido en algunos textos, volviendo machaconamente sobre aspectos que ya habíamos comentado o sobre afirmaciones de un tenor muy semejante.

28). Dentro de las antiguas corrientes cristológicas, el texto de la Transfiguración es especialmente querido por la escuela alejandrina, que pone mayor énfasis en los elementos divinos y celestiales de Cristo, que en los humanos y terrenos.

La situación de la teología de la vida consagrada en el post-concilio que hemos analizado en la primera parte hacía necesario demorarse todo el tiempo que fuera conveniente para captar tanto la letra como el espíritu de la caracterización de la idiosincrasia teológica que el Concilio hace de la vida consagrada. Ya insistí suficientemente en las líneas generales por las que ha transcurrido la recepción preponderante de la teología del Concilio sobre la vida consagrada en amplios medios teológicos, eclesiales y de la misma vida consagrada, insistiendo en la igualación objetiva de todas las formas de vida y vocaciones en la comunidad cristiana. Sin embargo, el recorrido ha merecido la pena, pues después de esta consideración de los textos conciliares podemos entresacar las líneas de fuerza que traza el Concilio en su concepción teológica de la vida consagrada, que me parece indispensable recuperar hoy, consensuar en los medios teológicos y poner en circulación en la comunidad cristiana. En este sentido, estas líneas maestras que hemos ganado con cierto esfuerzo estarán muy presentes a lo largo del recorrido que todavía nos aguarda en este libro.

Recapitulando y sistematizando, de modo bastante resumido, podemos entresacar los siguientes elementos como las características teológicas de la vida consagrada que el magisterio conciliar ha subrayado con mayor énfasis o que tienen mayor significación.

1. Excelencia de la vida consagrada

Muy repetidamente, el Concilio insiste en que con los consejos se alcanza una vida cristiana con una excelencia particular y propia. Una excelencia que expresa mediante comparativos y superlativos, que indica claramente la superioridad objetiva de la vida consagrada. Recabando simplemente parte de lo que hemos encontrado, en ella se imita más de cerca de Cristo (LG 42, 44; PC 1), se le sigue más libremente (PC 1), uno se conforma más con Cristo (LG 46) y se consagra más íntimamente a Dios (LG 44).

2. Identificación de la vida consagrada con la práctica y la profesión de los consejos evangélicos

El Concilio mantiene la terminología, hoy prácticamente en desuso, de los consejos evangélicos. Identifica prácticamente el estado religioso, la vida religiosa, con la profesión de los tres consejos evangélicos. Sobre los mismos consejos ofrece también una serie de aclaraciones teológicas, especialmente en LG 42 y PC 12-14, sobre los que volveremos más adelante. No se puede achacar al Concilio el desuso de la terminología de los consejos. Otra cuestión es cuál sea hoy la manera más adecuada de presentar la realidad teológica, espiritual y eclesial de la vida consagrada, que conjugue tino pastoral y acierto teológico, y si, en ese sentido, convendría o no recuperar la terminología de los consejos o buscar otra. Lo que no cabe duda es no se debería silenciar ni ocultar la realidad teológica y espiritual ni la riqueza que supone la vida consagrada.⁵⁸

3. Consagración

Para el Concilio, uno de los elementos determinantes de la vida religiosa es la consagración, en continuidad con la consagración bautismal, a Dios y a Cristo (LG 42, 44, 45; PC 5). Esta consagración expresa la dedicación solamente a Dios (LG 42), únicamente a Dios (PC 5) y totalmente a Dios (LG 44; PC 5). Es una consagración aprobada por la Iglesia, integrada en su liturgia, de modo oficial, de tal manera que la oblación que de sí mismos hacen los religiosos les asocia de modo propio al sacrificio eucarístico de Cristo (LG 45).⁵⁹

4. Carácter quasi-sacramental

El Concilio insiste en que en la vida según los consejos es un signo (LG 42, 44; PC 1) para toda la Iglesia. Este signo es sobre

58. A este respecto dice PC 24: “Aun en la predicación ordinaria ha de tratarse con bastante frecuencia del seguimiento de los consejos evangélicos y del estado religioso”.

59. Como es sabido *Vita consecrata* ha tomado este aspecto como eje central para mostrar la identidad de la vida religiosa; cf. esp. VC 22, 30-31.

todo de tipo escatológico y profético (LG 44). Ostenta, pues, un carácter ejemplar: muestra un modelo que ha de servir de acicate para todos. No se dice que sea la única realidad de estas características. Y este carácter se fundamenta en que representa a Cristo (LG 44), modos concretos de la vida de Cristo, como son la pobreza, la castidad y la obediencia (LG 42; PC 1, 5); en definitiva, reproduce el mismo género de vida que Cristo escogió libremente (LG 43, 44, 46; PC 1) y que la Virgen abrazó (LG 46). Así, los consagrados portamos en nuestros cuerpos estos rasgos, estas marcas particulares de la vida de Cristo Jesús. Somos memoria viva de Jesús; somos, como explicaré, *forma Iesu* por el don del Espíritu para la mayor gloria de Dios.

5. Cristificación singular de la vida consagrada

Así, pues, la vida consagrada es una forma particular de configuración con Cristo, de conformación con Cristo, fundada tanto en las palabras como en el ejemplo del Señor (LG 43; PC 1). No una cualquiera, sino una que alcanza a conformar más (LG 46), a imitar más de cerca de Cristo (LG 42, 44; PC 1), a llevar el mismo género de vida que Cristo Jesús eligió (LG 42, 43, 44, 46; PC 1, 5) y propuso a los discípulos (LG 44), puesto que sigue el camino del amor kenótico (LG 42; PC 5), gracias al don del Espíritu (PC 1, 5), en el que el Señor nos precede, como a los discípulos en el camino de Jerusalén. En todo este camino nos acompaña, singularmente y con su ejemplo, la Virgen María (LG 46).

6. Puesto en la Iglesia de la vida consagrada

Aunque no pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia (LG 43, 44), sí que pertenece a su vida y santidad (LG 44). De tal manera que ha existido en ella desde siempre, muy valorada en la Iglesia (LG 42), especialmente por las principales autoridades (LG 43). Contribuye de manera notable y eficaz a la misión de la Iglesia (LG 46), con una especial fecundidad (LG 42; PC 1), y la adorna y hermosea (LG 46; PC 1). Se trata de un

don precioso (LG 42) a la Iglesia (LG 43) concedido a algunos que han sido especialmente llamados (LG 42; PC 5). Constituye, pues, una vocación especial (LG 46).

No se puede decir, que este conjunto de rasgos no constituya una hermosa teología de la vida consagrada, a la vez que manifiesta un aprecio decidido de la misma.

LA VIDA CONSAGRADA COMO FORMA PARTICULAR DE *MEMORIA JESU*¹

1. Preliminar

Antes del Concilio, en el seno de la comunidad cristiana reinaba un consenso aposentado en el pueblo cristiano acerca de la identidad de la vida consagrada. No me refiero a las elaboraciones teológicas de alto rango, sino a lo que un cristiano normal –de a pie que se diría en la época–, sabía, entendía y asentía acerca de lo peculiar de la vida consagrada. Para todos resultaba claro el esquema del “estado de perfección”. Para ser cristiano era necesario y suficiente seguir los “preceptos”: cumplir los mandamientos. Si alguien quería más, o sentía que Dios le pedía un compromiso mayor, para eso estaba la vía de “los consejos evangélicos”: pobreza, castidad y obediencia, o el sacerdocio. En este contexto, radicalidad de vida cristiana significaba automáticamente sacerdocio o VC.

La teología del Concilio Vaticano II desautorizó las bases de la comprensión popular de la teología del “estado de perfección”, como vimos detenidamente en el capítulo segundo. Como consecuencia de ello, hoy en día carecemos de una visión clara y aposentada en el pueblo cristiano de la identidad teológica de

1. Reproduzco ligeramente retocado la mayor parte del artículo: *La conformación plena con Cristo: peculiaridad de la Vida Religiosa*: Razón y Fe 234 (noviembre 1996) 315-333; también reproducido en: *Reavivar el don de Dios*, 99-121.

la VC. No me refiero, de nuevo, a que después del Concilio no se haya producido una reflexión teológica sobre la VC y su particularidad dentro de la vida cristiana. Ya hemos visto cómo el mismo Concilio ofreció un documento al respecto: el decreto *Perfectae caritatis*, y le dedicó nada menos que un capítulo completo en la *Lumen gentium*. Por otra parte, es impresionante la cantidad enorme de materiales, en forma de libros, artículos, folletos y cursillos de diversa índole, que los religiosos producimos y consumimos para aclararnos con nosotros mismos. Lo que me parece crucial, entre otros aspectos, de cara a la promoción vocacional es discernir la calidad del sedimento espontáneo e irreflejo de toda esta teología en el sentir elemental del pueblo cristiano. Y aquí, entre las gentes de más edad, muchos siguen, a fin de cuentas, con los esquemas anteriores: convento, hábito, estado de perfección, santidad objetiva de los consagrados. Y entre los jóvenes, los posibles candidatos, no reina una idea clara acerca de qué sea la VC ni se la aprecia especialmente.

Además, esta situación de indefinición² nos afecta a nosotros mismos, religiosas y religiosos. O es que, cuando surge el tema repentinamente, ¿somos capaces de dar una respuesta que surja de nuestras entrañas y sea fácilmente comprensible, o nos sorprendemos rebuscando en el baúl de la memoria la formulación de algún artículo o libro, con palabras como “dimensión profética y escatológica”? Lo mismo se podría aplicar a la catequesis, por ejemplo de confirmación, en el caso de que “los estados de vida” sea un tema a tratar dentro del plan de formación.³

Las personas con las que he tenido ocasión de hablar con cierta profundidad han experimentado su vocación a la VC como un don y una gracia. Muchos viven esta particular vocación de la consagración como un **más** en su proceso de seguimiento, sin que implique de ninguna manera un desprecio a otras formas de vida cristiana o una garantía automática de mayor fidelidad. A pesar de ello, sienten que su vocación a la

2. Cf. VC 4.

3. Cf. PC 24.

vida consagrada ha estado penetrada por una llamada a mayor entrega y dependencia solo de Dios, para estar más enteramente consagrados a El y a su plan salvífico. Se sienten sujetos de una elección cualificada y particular por parte de Dios. Este “más” o elemento especial les resulta difícil de formular teológicamente. La formulación teológica que hoy en día está más extendida en medios cercanos a la pastoral juvenil es la del *seguimiento radical*; la VC sería seguimiento radical de Jesucristo. Esto choca con varios problemas.

Primero, desde el punto de vista de la promoción vocacional parece poco acertado. No sirve para suscitar las posibles vocaciones que se den. En los grupos juveniles, cuando se da el paso firme de fe, a una adhesión personal fuerte a Jesucristo, a una opción cristiana comprometida, la vida cristiana en cuanto tal se entiende como seguimiento radical. Segundo, porque hay otros cristianos, no religiosos, de los que no se puede decir que su seguimiento no sea radical: los sacerdotes diocesanos, los misioneros seglares, y tantos matrimonios que viven realmente su fe con una autenticidad y radicalidad inquestionable.

En esta circunstancia, desde la sociología de la cultura⁴ nos dirían que ha desaparecido la “convención” socialmente compartida por los cristianos de lo que es la vida consagrada. O, que lo que aparece en la “convención” social actual no refleja bien su identidad, no es atractivo y no está socialmente (eclesiámicamente) muy valorado. A pesar de todo, recuperar una “convención” me parece urgente para la promoción vocacional y conveniente para una vivencia eclesial, capaz de apreciar la riqueza de la diversidad de carismas. Por todo esto y dentro del itinerario que llevamos recorrido parece ineludible intentar aportar unos rasgos de lo que podría ser un camino de la recuperación de la formulación teológica de la peculiaridad de la VC dentro de la comunidad cristiana.

4. Me inspiró en: J.R. HALL; M.J. NETZ, *Culture: Sociological Perspectives*, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice Hall, 1993, 166-169.

2. La vida consagrada sólo se entiende desde lo común a la vida cristiana

La dificultad actual en la que nos encontramos para caracterizar con precisión y facilidad lo peculiar de la VC radica en la esencia misma de la VC. Mientras que la estructura jerárquica de la Iglesia pertenece esencialmente a la constitución de la Iglesia y se ve reflejada sacramentalmente con el Orden sacerdotal, la VC, por muy estimable que sea, no pertenece a la esencia estructural definitoria de la Iglesia. Ha surgido a impulsos del Espíritu en el transcurso de la historia y por ello se sitúa en el ámbito de lo carismático y pneumatológico. Sin embargo, aun en formas incipientes, parece que la VC ha acompañado siempre a la Iglesia. Las vírgenes se puedan considerar un antecedente de la misma.⁵ Otra cosa es que la VC sea muy deseable y conveniente para la Iglesia y la realización de la misión eclesial, y que se pueda confiar fundadamente en que la VC no va a desaparecer.⁶

Para hacernos una idea cabal de esta dificultad basta con acudir a un testimonio cualificado de la primera época de la VC. Juan Crisóstomo († 407),⁷ que fue monje durante un tiempo, insistía en que no hay oposición entre laico y monje, ya que esta diferencia ni aparece en la Escritura ni se remonta a Jesucristo. Las exigencias para el hombre de mundo y para el monje son las mismas, pues el monje lo único que pretende es vivir el

5. Se acostumbra a fijar el comienzo más explícito de la VC en el s. IV con el monacato. Sobre las vírgenes, cf. J. ALVAREZ GOMEZ, *Historia de la vida religiosa I. Desde los orígenes hasta la reforma cluniacense*, Madrid, Publicaciones Claretianas, 1987, 140-154 (bibl.).

6. VC 29, 63; cf. LG 43.

7. Lo tomo de: M. SCHNEIDER, *Aus der Quellen der Wüste. Die Bedeutung der frühen Mönchsbrüder für eine Spiritualität heute*, Köln, Luthe-Verlag, 1989, 22-23, con las debidas referencias y expresiones parecidas de Basilio y Gregorio de Nisa. Como botón de muestra se puede ver: JUAN CRISOSTOMO, *Adversus oppugnatores vitae monastice* III,14; PG 47, 372.

evangelio.⁸ Así, afirma que los consejos evangélicos no son para un grupo determinado de cristianos, sino para todos. El monje y el casado tienen las mismas obligaciones, excepción hecha de lo que estrictamente proviene del matrimonio.⁹ Aunque tenga sus antecedentes en los Padres, hemos de esperar hasta la Edad Media para que la diferencia entre los estados quede firmemente asentada como una jerarquía en la realización del ideal cristiano.¹⁰

En realidad, hoy en día tenemos dificultad en aclarar qué es un religioso y qué es un laico en la Iglesia.¹¹ El caso del sacerdocio ministerial resulta más fácil porque la sacramentalidad le dota de una peculiaridad teológica distintiva.¹² En sus inicios, la VC fue un movimiento laical. Para redescubrir una formulación teológica de su peculiaridad es necesario atender a sus inicios. De los comienzos retengo dos elementos que me parecen significativos y útiles: su vinculación con el martirio (cf. LG 42) y su intención de vivir sin más la vida cristiana.¹³

En la Iglesia antigua el martirio era muy valorado. Se consideraba la cima más alta de la vida cristiana. Como ejemplo, resulta muy significativa la explicación que ofrece Cipriano († 258) acerca de los que en la parábola del sembrador escuchan

8. Véase: D. SENIOR, *Living in the Meantime: Biblical Foundations of Religious Life*, en: P.J. PHILIBERT, *Living in the Meantime. Concerning the Transformation of Religious Life*, New York – Mahwah, Paulist Press, 1994, 55-72, aquí 68.

9. Cf. *HomMat.* 7,7; PG 57, 81-82.

10. Cf. Y. CONGAR, "Laïc et laïcat": *Dictionnaire de Spiritualité* IX (1976) col. 79-108, aquí 83 s.

11. Para lo segundo, véase, p. ej.: J. LOSADA, *¿Qué es un laico? Una pregunta fundamental de la Iglesia hoy*; Sal Terrae 76 (mayo 1987) 343-354; J.A. ESTRADA, *La identidad de los laicos. Ensayo de eclesiología*, Madrid, Paulinas, 1990; *La espiritualidad de los laicos en una eclesiología de comunidad*, Madrid, San Pablo, 1997; R. BERZOSA, *Ser laico en la Iglesia y en el mundo*, Bilbao, Desclée, 2000.

12. Cf. LG 21; PO 2; JUAN PABLO II, *Pastores dabo vobis* 12.

13. "Como quiera que la norma última de la vida religiosa es el seguimiento de Cristo tal y como se propone en el Evangelio, ésa ha de tenerse por todos los institutos como norma suprema" (PC 2).

la palabra y dan fruto (Mt 13,23). Los del ciento por uno son los mártires, los del sesenta las vírgenes y los del treinta los casados.¹⁴ El martirio gozaba de tanta estima porque en el martirio se moría con una muerte semejante a la de Cristo. Así, la asimilación entre el cristiano y Cristo, iniciada sacramentalmente en el bautismo (muerte y resurrección con Cristo, cf. Rm 6), alcanzaba el culmen máximo al reproducir las mismas actitudes espirituales de Cristo ante la pasión y formas semejantes de muerte violenta por la fe.¹⁵ Dicho en otros términos, para los cristianos de los tres primeros siglos: “el martirio constituye la auténtica imitación de Cristo”.¹⁶ En el martirio resplandece de manera eminente el amor, clave primera y última de todo el transcurso de la vida de Jesús: “nadie tiene un amor mayor que éste: dar uno su vida por sus amigos” (Jn 15,13). Cuando cesa la persecución y, consecuentemente, el martirio su lugar será ocupado por el monacato y la VC. Es decir, que si el martirio era lo más alto a que se podía aspirar, contando con que era una gracia, ahora lo más insigne a lo que se podrá aspirar, especialmente del siglo V en adelante, será vivir como monje. La excelsitud del monacato consiste teológicamente en que en él “se imita más de cerca”¹⁷ a Jesucristo. Así, pues, en la raíz de la VC está la imitación.¹⁸

El martirio, evidentemente, no era para un grupo singular de cristianos. Si en el siglo segundo y tercero la misma vida cris-

14. *De habitu virginum* 21; PL 4, 459-461.

15. Se puede ver por ejemplo en las actas del martirio de Policarpo cómo se resalta la unión entre el mártir y Cristo, esp. nº: 1-2, 6, 15 (*Actas de los mártires* [D. RUIZ BUENO ed.], Madrid, BAC, 21968).

16. J. ALVAREZ GOMEZ, *op. cit.*, 130. Para lo que sigue cf. 125-132.

17. Expresión literal de LG 44, recogida en VC 22. El término latino empleado por el Concilio es *pressus*: más estrechamente.

18. “Es el deseo de «seguir a Cristo», de llegar a ser sus verdaderos discípulos, para alcanzar con él la semejanza a Dios, lo que explica en los primeros siglos de la Iglesia el hecho de la doctrina del martirio, de la virginidad, del combate espiritual en el desierto y, finalmente, del monaquismo” (*Imitation du Christ*, en: DSp VII,2 (1971) col. 1536-1601, aquí 1563). Nótese que todos estos elementos, que ponen especialmente de relieve la “semejanza” con Cristo, confluyen en el inicio de la VC.

tiana pudo ser entendida como una preparación para el martirio, todos los que profesaban la fe y recibían el bautismo estaban llamados a confesar a Jesucristo con la propia sangre si la ocasión, o la fortuna, lo requiriese. Es decir, el martirio era común por definición. Lo mismo cabe decir de la imitación: es una categoría general para expresar el meollo de la vida cristiana. Todo esto nos indica de nuevo que la VC no pretende otra cosa que vivir el Evangelio, si bien con toda su seriedad. Por ello, para descubrir la peculiaridad de la VC considero necesario profundizar más que nada en lo que tiene de común con todos los demás cristianos.¹⁹ Sobre este suelo común se podrá descubrir su especificidad, cuya formulación teológica es siempre posterior a la experiencia vivida en la fuerza del Espíritu. Por ello, ahora trataré de ahondar en el suelo común de la imitación, antes de intentar conceptualizar la peculiaridad teológica de la VC.

3. Seguimiento e imitación

3.1. *La imitación: un vocabulario perdido*

El vocabulario de la imitación no goza hoy de buena prensa: suena anticuado. Resulta muy fácil ridiculizarlo: no tiene sentido entender que ser cristiano consista preponderantemente en dejarse el pelo largo, calzar sandalias de artesanía o deambular sin domicilio fijo por las aldeas de Palestina. En realidad, apenas si se habla hoy de “la imitación de Cristo”, considerándolo un tema preconciliar. Sin embargo, prescindir de este vocabulario y sus connotaciones nos recorta posibilidades para comprender diferentes aspectos y matices inherentes de la vida cris-

19. En este contexto, hoy es corriente insistir en la continuidad entre la consagración religiosa y la bautismal, como insinúan LG 44 y PG 5; cf. también VC 30. Entre muchos ejemplos se puede ver: B. FORTE, *La Iglesia, icono de la Trinidad*, Salamanca, Sigueme, 1992, 47; S.M. ALONSO, *La vida consagrada*, 227-60.

tiana.²⁰ Mientras que la imitación está olvidada, la vida cristiana se entiende hoy en día generalmente desde la categoría global de seguimiento. Naturalmente el seguimiento también se puede ridiculizar: seguir a Jesús no consiste principalmente en pisar sus mismas huellas en el monte de los Olivos²¹ ni en recorrer los mismo lugares geográficos por los que él deambuló. Por otra parte, después del prendimiento los evangelios nos indican que Pedro seguía a Jesús (cf. Mt 26,58; Mc 14,54; Lc 22,54; Jn 18,15), pero no ha quedado como un ejemplo de seguimiento.

Existe una concomitancia entre el predominio de la categoría “seguimiento” frente a la de “imitación” y la recuperación de la historia y praxis de Jesús llevada a cabo por la exégesis del siglo XX. El vocabulario de seguimiento empapa los evangelios sinópticos y no está ausente en Juan. En esta línea, los evangelios sinópticos son hoy en día los textos privilegiados en la catequesis, en la predicación y en la forja de imágenes y conceptos de los que se alimenta la autocomprensión de los cristianos. El corpus paulino ha elaborado otras categorías para la comprensión de la vida cristiana. Pablo no conoció al Jesús terreno. Por ello le debió resultar simplemente inadecuado imaginarse a sí mismo como un discípulo itinerante que recorría junto con Jesús aldeas, sinagogas y pueblos; que le acompañaba en sus discusiones con los fariseos, sus curaciones y momentos de ora-

20. A lo largo de un seminario interno de profesores de teología de la Universidad Pontificia Comillas sobre “El seguimiento de Cristo”, el tema de la imitación resurgió con cierta frecuencia. Véase: J.M. GARCÍA-LOMAS y J.R. GARCÍA-MURGA (eds.), *El seguimiento de Cristo*, Madrid, PPC – UPCo, 1997, esp. las contribuciones de: S. VIDAL, “El seguimiento de Jesús en el Nuevo Testamento. Visión general” (13-31); M. GESTEIRA, “La llamada y el seguimiento de Cristo” (33-72); S. ARZUBIALDE, “Configuración (Rm 8,29) y vida en Cristo. El tránsito gradual del «seguimiento» a la configuración con Cristo según su misterio pascual” (73-129) y X. QUINZÁ, “Figuras cristianas de mediación del deseo: seguimiento y fe en Jesús” (233-296).

21. Cf. IGNACIO DE LOYOLA, *Autobiografía 47 (El peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola)*, Bilbao - Santander, Mensajero - Sal Terrac, 1990, p. 57.

ción, interiorizando a través de este contacto directo el sentir profundo de su maestro. Y no es que Pablo se estuviera quieto o que no le preocupara en absoluto verificar si su comportamiento, o el de las comunidades por él fundadas, era o no auténticamente crístico, cristiforme. Para expresarse, acudió a la categoría de “imitación”, con connotaciones en muchos sentidos muy semejantes al seguimiento de los sinópticos.²²

No tiene ningún sentido contraponer como irreconciliables el seguimiento y la imitación, como si el uno debiera excluir a la otra o viceversa. A lo largo de la historia de la espiritualidad ha habido movimientos que han acentuado más un aspecto que el otro,²³ pero, sobre todo, ha habido una gran corriente que ha visto su interconexión. A este respecto, la frase de Agustín refleja un sentir común a muchas generaciones: *quid est enim sequi nisi imitari?* (¿Qué es seguir sino imitar?)²⁴ El mismo D. Bonhoeffer, uno de los principales artífices de la puesta en circulación del vocabulario de seguimiento, termina el libro que lleva este título apelando a la imitación.²⁵ Basta con leer las últimas líneas del capítulo final, titulado “La imagen de Cristo”:

“El seguidor sólo mira a aquél a quien sigue. Pero del que lleva en el seguimiento la imagen de Jesús encarnado, crucificado y resucitado, del que se ha convertido en imagen de Dios, pode-

22. Cf. “Imitation du Christ”, en: DSp VII,2 (1971) aquí col. 1539-48 (sinópticos) y 1548-55 (Pablo); S. ARZUBIALDE, *Configuración (Rm 8,29)*.

23. Por ejemplo, Lutero opuso a la imitación, demasiado pretenciosa a sus ojos, el seguimiento; Bérulle insistió en la imitación; la teología de la liberación hace hincapié en el seguimiento.

24. *De sancta virginitate* 27; PL 40, 411 B. De modo parejo: “el tema de la *imitatio Christi* está directamente ligado al de la *sequela Christi*” (“Imitation du Christ”, en: DSp VII,2 [1971] 1558).

25. El libro alemán se titula *Nachfolge* (original de 1937; he manejado la edición preparada por M. KUSKE e I. TÖDT para *Dietrich Bonhoeffer Werke* 4, München, Chr. Kaiser, 1989). La traducción castellana, siguiendo la francesa, se intituló: *El precio de la gracia*, Salamanca, Sigueme, 1968. Sobre el particular, cf. J.J. ALEMANY, “«Nachfolge»: el seguimiento de Cristo según Dietrich Bonhoeffer”, en: J.M. GARCÍA-LOMAS y J.R. GARCÍA-MURGA (eds.), *El seguimiento de Cristo*, 357-379.

mos decir, por último, que ha sido llamado a ser “imitador de Dios”. El seguidor de Jesús es el imitador de Dios. «Haceos imitadores de Dios como hijos queridísimos» (Ef 5,1).²⁶

3.2. El contenido fundamental de la imitación

Como ya he resaltado, se malentendería la imitación como categoría que expresa el contenido fundamental de la vida cristiana si se considerara que con ella nos referimos a una repetición material de la vida, gestos, actos y palabras de Jesús. Iríamos en contra de la unicidad y singularidad de Jesucristo, modelo para todo cristiano. La imitación cristiana se refiere, como explicaré en seguida, a la conformación interna según el Espíritu del Señor.

El diccionario de la Real Academia entiende por imitar: “Ejecutar una cosa a ejemplo o semejanza de otra. 2. Parecerse, asemejarse una cosa a otra”. Así, cuando en el evangelio de Juan Jesús nos dice: “Os doy un mandato nuevo: que os améis mutuamente; que como [*kathós*] yo os he amado, también vosotros os améis mutuamente. Todos conocerán que sois discípulos míos en esto: si tenéis amor entre vosotros” (13,34-35), está formulando el discipulado desde el vocabulario de la imitación: Jesús es el modelo que aporta la identidad cristiana. Ser cristiano consiste en reproducir este modelo. Lo mismo puede decirse del lavatorio de los pies: “Pues os he dado ejemplo, para que también vosotros hagáis tal como [*kathós*] yo os hice” (13,15). Imitar es asemejarse, seguir un modelo, inspirarse en un ejemplo, parecerse. Toda esta gama de significados resulta muy apropiada para formular el meollo de la vida cristiana. Más aún, si consideramos, siguiendo la exégesis de la patrística griega, que hemos sido creados a imagen de Dios y que somos llamados a alcanzar la semejanza (Gn 2,26). Esta imagen en realidad es el

26. *Ibid.*, 304 de la edición alemana y 360 de la española. Merece la pena leer el capítulo entero, donde Bonhoeffer realiza una articulación entre el seguimiento y la teología paulina de la imagen.

mismo Hijo de Dios,²⁷ como un sello puesto por Dios Padre en el fondo más radical de nuestro ser al crearnos amorosamente, para que brote y se desarrolle con el transcurso de nuestra vida. El verbo latino *imitari* deriva de la raíz *im*, de donde también proceden *imago* y *similis*. Imitar es reproducir la imagen, hacerse semejante a, asimilarse. Por lo tanto, imitar consiste en reproducir en nuestra carne al Hijo de Dios.²⁸ Lo cual no puede consistir en otra cosa que en participar de la sustancia interna que conforma el transcurso íntimo de la vida de Jesús: su misión. Es decir, el amor al Padre concretado en la aceptación gozosa de la encarnación, del abajamiento hasta la muerte en cruz, como camino que conduce a la glorificación, al seno del Padre.

Voy a presentar tres textos paulinos en que esta idea aparece con una ropaje verbal diferente. Cada uno de ellos nos servirá para destacar un matiz del contenido de la imitación de Cristo.

1. La introducción al himno de Filipenses reza así:

“Tened en vosotros estos sentimientos [*toûto froneîtel*], los mismos que en Cristo Jesús” (Filp 2,5).²⁹

La palabra fundamental aquí es *froneîte*, de la misma raíz que *frónesis*. *Frónesis* significa tanto razón, inteligencia, sabiduría, pensamiento, como espíritu y sentimientos. Es decir, antes de describir la kénosis de Cristo, Pablo nos exhorta a apropiarnos de esta mentalidad (cf. 1 Cor 2,16), de este espíritu, de este sentir. La imitación significa, pues, **identificación con Cristo**. Cristo es el modelo de identificación para todo cristiano. En el proceso de crecimiento personal la identificación con un modelo

27. Cf. Col 1,15; 2 Cor 4,4 y el denso número 22 de GS. Puede verse además: L. LADARIA, *Antropología teológica*, Madrid - Roma, UPCo - PUG, 1983, 118-126.

28. Para el fundamento dogmático de esta afirmación, cf. L. LADARIA, *op. cit.*, 363-393.

29. Para este texto tomo la traducción de J.M. BOVER y J. O'CALLAGHAN, *Nuevo Testamento trilingüe*, Madrid, BAC, 1988. En los demás sigo la de CANTERA - IGLESIAS, Madrid, BAC, 1979.

significativo resulta decisiva para la adquisición de una personalidad equilibrada. Igualmente, en el caso de las vocaciones la identificación con un modelo cercano y atractivo es pieza clave.

2. Dirigiéndose a los Gálatas, les dice:

“hijitos míos, a los que vuelvo a dar a luz entre dolores hasta que Cristo se forme [*morfothē*] en vosotros” (4,19).

El proceso de la vida cristiana aparece ahora como un progresivo conformarse con Cristo o según Cristo, tomar la forma de Cristo, la forma del siervo; adquirir la *forma Christi*³⁰ como la propia forma consustancial. La imitación consiste, pues, en la **conformación con Cristo**.

3. Finalmente, en la carta a los Romanos encontramos este pasaje:

“porque a los que conoció de antemano, también los predestinó a ser copias de la imagen de su Hijo [*symmōrfous tēs eikónos toū uiouī autoūl*], para que éste fuera primogénito de entre muchos hermanos” (8,29).

30. Cf. S. ARZUBIALDE, *Theologia spiritualis. El camino espiritual del seguimiento a Jesús I*, Madrid, UPCo, 1989, 37-44 y 185-193. También puede verse: H. RAHNER, *Zur Christologie der Exerzitien: Geist und Leben* 35 (1962) 14-38; 115-140, esp. 118-119; H.U. von BALTHASAR, *Estados de vida del cristiano*, Madrid, Encuentro, 1994, 154-165.

Pueden ayudar estas aclaraciones de S. VIDAL, *op. cit.*, 26-27: “La terminología, basada en la tradición bautismal, es muy variada. El creyente ha sido “revestido” del nuevo ser de Cristo (Gál 3,27; Rom 13,14); como en un nuevo nacimiento, Cristo ha “tomado forma” (“forma” en el sentido de modo de existencia) en él (Gál 4,19); y así, participa de la misma “forma” (existencia) de Cristo Jesús (2 Cor 3,18; Rom 8,29; y Filip 3,10. 21); “lleva la imagen” del Hombre auténtico (1 Cor 15,49; 2 Cor 3,18; Rom 8,29); forma con él “un único espíritu”, es decir, un único ser animado por el Espíritu (1 Cor 6,17; cf. 1 Cor 15,45); Cristo mismo “está” o “habita” en él (2 Cor 13,5; Rom 8,10; y Ef 3,16-17); de tal modo, que ya no es él el que vive, sino que Cristo mismo “vive” en él (Gál 2,20); y así, participa de la existencia de Cristo Jesús (“con Cristo” y verbos *syn* [“con”]) y está en su ámbito salvador (“en Cristo”) y bajo su señorío (“en el Señor”).”

Es decir, la vida cristiana radica en cumplir el designio de Dios Padre; designio que consiste en reproducir la imagen del Hijo, gracias a la inhabitación del Espíritu. Designio que ya está grabado en nosotros desde la creación. La imitación indica, pues, la **reproducción de Cristo** en nosotros.

Identificación con Cristo, conformación con Cristo y reproducción de Cristo; a todo esto apunta la imitación. El mejor resumen del contenido de la imitación de Cristo nos lo ofrece el mismo Pablo: “Estoy crucificado con Cristo. Y vivo, ya no yo, sino Cristo vive en mí” (Gál 2,19-20). Este proceso de cristificación y cristogénesis es esencialmente pneumatológico (cf. Ef 3,16) y sacramental, donde resaltan el bautismo y la eucaristía.

Así, pues, todo el conjunto de la vida cristiana se puede considerar como imitación de Cristo; imitación progresiva, que comienza con el bautismo, muriendo y resucitando con Cristo. Las abundantes fórmulas *syn-* (con-) de Pablo apuntan en esta dirección.³¹ Cualquier cristiano, independientemente de su condición de ministro ordenado o laico, de consagrado o segar, de célibe o casado está llamado a la imitación: a la identificación, la conformación y la reproducción de Cristo. Cada uno lo deberá llevar a cabo de una forma distinta, según su propia vocación y llamada.

Una ventaja del vocabulario de imitación, frente al de seguimiento, dentro del contexto de la promoción vocacional es que la imitación incluye a todos y todos han de dar por vocación cristiana el máximo dentro de la imitación.³² No se puede decir que el laico esté llamado a conformarse sólo rudimentariamente con Cristo, o a identificarse superficialmente con él. La lla-

31. Cf. H. RAHNER, *op. cit.*, esp. 115-123 donde se presenta la vida cristiana, de la mano de la segunda semana de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola, como una asimilación a la vida terrena de Jesús.

32. Expresado en otros términos, intento una elaboración teológica de la VC que cumpla el requisito exigido por J.A. ESTRADA: “El carácter diaconal del sacerdocio ministerial y el significado carismático y testimonial de la vida religiosa prohíben cualquier revalorización de estos estamentos que parte de una devaluación de los laicos” (*La identidad de los laicos*, 11).

mada a la santidad es común a todos y cada uno la puede realizar excelentemente en su vocación. Y, desde aquí, creo posible expresar teológicamente la peculiaridad de la VC: la *forma Christi* concreta de la *sequela Christi* que la VC tiene la dignidad y la responsabilidad de mantener viva en la comunidad cristiana; una *forma Christi* con rasgos distintos de la propia de los seglares o de los ministros ordenados.

4. La peculiaridad del modo de vivir la *forma Christi* de la vida consagrada: la conformación plena como memoria Iesu³³

Defiendo, a modo de propuesta, la siguiente tesis: la *forma Christi* propia de la VC es la **conformación plena con Cristo**,³⁴ es decir **total y exclusiva**.³⁵ Siendo la imitación para todos, Ignacio distingue en sus *Ejercicios Espirituales* entre la imitación espiritual y la imitación actual.³⁶ Algunos estarían llamados a la imitación actual e, incluso, se puede optar voluntariamente por ella, por la única razón de más asemejarse a Cristo por puro amor.³⁷ La terminología actual-espiritual no es tan comprensible espontáneamente hoy en día. Por ello cambio la terminología

33. Según LG 46: los consejos "son capaces de asemejar más [*magis conformare valent*] la vida del hombre cristiano con la vida virginal y pobre que para sí escogió Cristo nuestro Señor y abrazó su Madre Virgen". Cf. también VC 18.

34. Cf. VC 18. En la definición del magisterio de la VC se recurre tanto al seguimiento: PC 2; VC 23, 37, 64, 85, 104; como a la imitación: LG 44; PC 1; VC 6, 8, 14, 16, 18, 21, 22, 28, 29, 31, 72, 75, 76, 82, 85, 90, 93.

35. Cf. VC 15.

36. Cf. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, (introducción, texto, notas y vocabulario de C. DE DALMASES), Santander, Sal Terrae, 1987, nº: 98.

37. Cf. *Ibid.*, 146, 147, 157. Aunque Ignacio refiere esta terminología a la pobreza, yo la he manejado para iluminar el sentido del celibato de los religiosos: *El Celibato del Señor Jesús y Vocaciones: Promotio Iustitiae* [Roma] 59 (marzo 1995) 23-25 (resumido en: *Selecciones de Teología* 35 (1996: 138) 145-147). Volveré sobre el asunto.

entendiendo que la imitación actual de suyo quiere expresar una conformación plena, total y exclusiva.

La conformación plena es una forma de imitación de Cristo que, solicitada por el Espíritu y como llamada del Padre, busca asemejarse en lo posible a la misma forma de vida de Cristo (cf. VC 21), persiguiendo incluso aquello que pueda cabalmente copiarse a la letra: su pertenencia plena, total y exclusiva al Padre, que le conduce espontáneamente a volcarse absolutamente en la misión del anuncio de la llegada del reino (cf. Mc 1,15) y su presencia en medio de nosotros (cf. Lc 11,20; 17,21). Su móvil es el amor; un amor que conduce hacia la identificación. Carlos de Foucauld decía acertadamente que el primer efecto del amor es la imitación.³⁸ El que haya un grupo particular de cristianos agraciados con la vocación de la imitación "actual" no prejuzga en absoluto que no se pueda dar una imitación auténtica, verdadera, santa, imprescindible para la Iglesia y su misión, distinta de la que quien se encuentra que ha sido elegido para la conformación plena. Considero una evidencia incuestionable que los ministros ordenados han de ser configurados por Cristo y actuar críticamente en su servicio a la comunidad eclesial.³⁹ Sostengo que no puede darse vida cristiana alguna que no esté informada desde sus entrañas por la inhabitación del Espíritu Santo, que obra en nosotros la transformación en *alter Christus*. Quien opta por la imitación "actual" obedece a un impulso irresistible que le pide, por amor de nuestro Señor Jesucristo e identificación con El, en respuesta a su llamada, reproducir aspectos literales y centrales de su forma de vida: la pobreza libremente elegida (cf. 2 Cor 8,9), el celibato por el Reino de los cielos (cf. Mt 19,12) y la abnegación de la propia voluntad en obediencia a Dios (cf. Jn 4,34). De tal manera que, tomando pie en estos tres radicales totalizantes de la vida de Jesús, quede configurado

38. *Lettres à Henry de Castries*, Paris 1938, p. 97. Citado en "Imitation du Christ", en: DSp VII,2 (1971) col. 1585.

39. Cf. PO 2, 12; JUAN PABLO II, *Pastores dabo vobis* 5, 12, 16, 20-23, 25, 27, etc.

según la misma forma de vida de Jesús y la represente con el tenor de toda su existencia.

El “más”, que bajo distintas formulaciones ha sido una característica frecuente de la VC,⁴⁰ se puede explicar bien por el carácter pleno, total y exclusivo de esta forma de imitación “actual”. No creo que todos los aspectos de la teología anterior del “estado de perfección” hayan sido una aberración absoluta y garrafal y que, por consiguiente, la Iglesia haya errado de modo tan fatal, nefasto y totalmente desencaminado durante siglos en un punto que definía algo tan grave como las formas objetivas de santidad.⁴¹ La exhortación postsinodal *Vita consecrata* la vuelve a recalcar: “Como expresión de la santidad de la Iglesia, se debe reconocer una excelencia objetiva a la vida consagrada, que refleja el mismo modo de vivir que Cristo.”⁴² Muchos religiosos siguen reconociendo que tras su vocación hay una llamada a un “más” en su seguimiento de Cristo; llamada que es una gracia, no un salvoconducto de soberbia intra-eclesial.⁴³ Este “más”, mayor radicalidad o mayor cercanía en el seguimiento (cf. VC 14, 22, 104), o una entrega exclusiva (cf. VC 15, 17, 25) y totalizante (cf. VC 15, 16, 22, 65), o un signo del carácter escatológico (cf. VC 7, 14, 26, 27) y profético del reino (cf. VC 73, 84) consiste en reproducir formas concretas de vida

40. Este “más” aparece con fuerza en PC 1: “Ya desde los comienzos de la Iglesia hubo varones y mujeres que, por la práctica de los consejos evangélicos, se propusieron seguir a Cristo con más libertad e imitarlo más de cerca,... (...) Así,... viven más y más para Cristo y su Cuerpo, que es la Iglesia”.

41. Cf. DS 1810 (Trento). Que yo sepa, no ha habido una retractación de la afirmación de la superioridad objetiva de la santidad de la vida consagrada con respecto al matrimonio. Trento la califica de *melius* y *beatus*, dos comparativos. Recuérdese que uno de los puntos de confrontación con la Reforma fue el valor de la vida consagrada.

42. VC. 32. Los subrayados en el original. Obsérvese que la línea de interpretación es la misma que vengo defendiendo y tratando de justificar teológicamente. En VC 18 se recalca lo mismo.

43. Para combatir esta tentación durante los tres primeros siglos estuvo o bien prohibido o bien mal considerado exhibir algún tipo de signo distintivo; cf. J. ALVAREZ GOMEZ, *op. cit.*, 149-150.

elegidas por Jesús. Al optar por ellas se reproduce en los religiosos una experiencia espiritual algo semejante a la de Jesús. Pues no cabe duda de que fue movido por su oración y su experiencia espiritual como Jesús vivió pobre, célibe y en obediencia. La forma *Christi* de la VC tiene la tendencia a ser también forma jesuánica. La forma *Christi* propia de los religiosos se concreta como forma *Iesu*.

Así, los religiosos encarnan una forma particular de *memoria Iesu* (cf. VC 22) en la comunidad cristiana y, por ello, son un signo para toda la Iglesia (cf. LG 44; PC 1). Actualizan, recuerdan y hacen presente en la comunidad cristiana tres rasgos concretos, existenciales y totalizantes de la vida de Jesús.⁴⁴ Los votos, pues, reflejan más que la parte que directamente les corresponde. Su pretensión radica en expresar la totalidad de la vida, al insistir en tres aspectos clave de la existencia. Los religiosos se hacen célibes por el reino de los cielos igual que lo fue Jesús. Pues sienten, como Jesús, que la relación con Dios les llena de tal forma y que la entrega al servicio del Reino que Dios quiere les absorbe de tal manera que todo lo demás queda en un segundo plano.

Los religiosos se hacen pobres voluntariamente como lo hizo Jesús. No sólo como una liberación para atender en exclusiva los negocios del Señor, sino porque han sentido de tal modo que la única riqueza por la que merece la pena venderlo todo es Dios y su reino (Mt 13,44-46), que no pueden menos que reflejarlo corporalmente, institucionalizarlo. Nuestra común pobreza teologal ante Dios se expresa “actualmente” con la pobreza libremente elegida.

Igual que Cristo vivió en una obediencia al Padre informada por el Espíritu, obediencia hasta la muerte en cruz (cf. Filp 2,8), así también los religiosos quieren seguir este camino crístico.

44. Algo semejante en VC 1 y 22. Ya decía LG 44, con un vocabulario del campo de la imitación: “Esta consagración [por la profesión de los consejos evangélicos] será tanto más perfecta cuanto por vínculos más firmes y más estables se represente mejor a Cristo.” (el subrayado es mío).

Toda la tradición espiritual es muy consciente de la facilidad que tenemos de autoengaños. Por ello, una obediencia exenta de toda vinculación y yugo objetivo, gobernada por uno mismo y sus mociones en la oración, conlleva el peligro inherente e inexpugnable de la autojustificación y el autoengaño. De ahí que se haya objetivado en el voto de obediencia, en el que, en consonancia con la estructura encarnatoria y sacramental de la gracia, obedeciendo al superior religioso se obedece al mismo Cristo.

Estas actitudes espirituales: la castidad (cf. 1 Cor 7,29), el desapego a las riquezas (cf. Mt 6,19-21) y la abnegación de sí mismo para seguir a Jesús y cumplir la voluntad de Dios (cf. Lc 14,26-27) son propias de la vida cristiana en general. En los religiosos toman una consistencia “actual” frente a otras posibles encarnaciones “espirituales”. Los votos son, antes que nada, una suerte que cae en gracia a quien Dios libremente haya querido llamar y elegir, no por propia iniciativa. De ahí el enorme sentido de la oración por las vocaciones y de la oración para ser elegido.⁴⁵ Esta suerte sólo se comprende desde la locura del amor, que estaba presente en el ideal del martirio: no hay mayor consuelo que compartir la suerte del amado.

5. Corolario: la misión de la vida consagrada

Desde el desarrollo que venimos haciendo se puede iluminar un aspecto muy importante desde el punto de vista de la promoción vocacional. Antes del Concilio había una serie de tareas reservadas en exclusiva a los consagrados y a los sacerdotes. Así, quien se sentía llamado por Jesús a esas labores impregnadas de evangelio ya estaba a un paso cuasi automático de considerar que tenía vocación a la consagración religiosa o al sacerdocio. La mayoría de edad de los seglares prego-

45. Cf. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales* 147, 168; *Autobiografía* 96.

nada y sancionada por el Concilio ha traído como consecuencia inevitable y gozosa que sacerdotes, religiosos y laicos coincidan mano a mano en muchas tareas eclesiales, de evangelización, diaconales y misioneras. Baste, como botón de muestra, los misioneros seglares que acuden a tierras extrañas para predicar a Jesucristo. Esto ha descabulado parte de la promoción vocacional que se venía practicando antes del Concilio, pues la tarea (educativa, asistencial, pastoral, etc.) con muchísima frecuencia ha dejado de ser algo específico de los religiosos. En los colegios llevados por religiosos más innovadores se insiste, ya sea por necesidad o por convicción o por una mezcla de ambas, en que profesores seglares se incorporen al trabajo pastoral directo: dirijan grupos de catequesis, orienten retiros y tomen parte en el acompañamiento espiritual.

Me parece muy útil y clarificador establecer una distinción entre tarea y misión. Entiendo que la **misión** es el envío radical por parte de Dios, la llamada a servirle en la entrega indisoluble a Dios y al prójimo. Aceptar la misión supone la entrega radical a Dios en pura pobreza y desasimiento: ponerse pasivamente en sus manos como el barro en manos del alfarero, acatar sus planes, dejar que Dios se posea de toda la vida y la configure toda a su antojo. En definitiva, seguir el ejemplo de Jesús, quien es, como Hijo, el radicalmente enviado del Padre. Observamos lo mismo en la figura de María: se pone enteramente al servicio de la misión que Dios le da, para obrar la encarnación. Así es modelo de tierra fecunda para todos los creyentes.

La **tarea** no es la misión. La misión es algo siempre más amplio que la tarea. Para no ser mera ensoñación, la misión ha de articularse en tareas: es decir, en trabajos, actividades e iniciativas concretas. Si quisiéramos ser más prácticos, diría que la tarea viene a coincidir con aquello que realizamos con las manos: pasar las cuentas de un rosario, teclear en un ordenador, dibujar esquemas de catequesis, sostener un megáfono, limpiar a un enfermo, repasar la contabilidad de una asociación, preparar la comida, etc. Debido a la diferencia entre misión y

tarea, la tarea puede ser la concreción necesaria de la misión. Para ello ha de haber una conexión auténtica y constante entre la misión y la tarea. También puede darse una única misión que se despliega en una diversas tareas, a pesar de que, por una serie de motivos, no convendría abusar de ello en exceso.⁴⁶

Lo que define la diversidad eclesial de los estados no son las tareas, sino la misión. Se puede coincidir en muchas tareas, llegando a ellas desde una participación diferenciada en la misión de Cristo a través de la Iglesia. La misión del ministerio ordenado es representar a Cristo cabeza;⁴⁷ su especificidad estriba en la responsabilidad pastoral de la comunidad. La misión del laico según el Concilio radica la índole secular de su apostolado;⁴⁸ su especificidad sería el trabajo “ad extra” por el reino de Dios.⁴⁹ La misión particular de los religiosos, desde la perspectiva expuesta, sería la conformación plena, total y exclusiva con Cristo como ejercicio de una memoria *Iesu*, de una identificación con Jesús. Nótese que tanto “memoria” como “mimesis” (imitar) proceden de la misma raíz. Desde esta configuración mimética con Cristo, los religiosos están llamados a ser permanentemente un signo vivo, plástico, eficaz, elocuente, visible del estilo y la forma de vida de Jesús; a convertirse en recuerdo y presencia permanente y bella de las marcas de Jesús en la Iglesia y en el mundo.

46. Para más detalles, cf. *Los peligros de la sobrecarga de trabajo para el futuro de la Vida Religiosa*.

47. Cf. SC 33; LG 10, 11, 28; PO 2, 13.

48. Cf. LG 31; JUAN PABLO II, *Christifideles laici* 9, 15, 17, 23, 34-44, 55.

49. Reducir el campo de trabajo del laico no está exento de dificultades. De hecho, los únicos ministerios laicales instituidos por Pablo VI, acolitado y lectorado, ostentan una clara componente “ad intra”. Si los laicos dejaran la catequesis y el apoyo de la liturgia dominical no sé qué haríamos en la Iglesia.

CAPÍTULO 12

LA VIDA CONSAGRADA DENTRO DE LOS MINISTERIOS ECLESIASALES¹

Los principales documentos del magisterio² y gran parte de la teología actual de la VC³ insisten en que la vida consagrada es un **signo**. El mejor marco para comprender adecuadamente qué tipo de signo sea la VC es la teología sacramental y de los ministerios eclesiásticos. En la primera, la teología realiza una reflexión a fondo sobre los signos, ya que los sacramentos son, precisamente, signos. La segunda versa sobre las funciones de los diversos miembros dentro de la comunidad eclesial, tanto hacia dentro de ella, para su construcción, como con respecto a la misión global de la Iglesia. Por ello, me serviré libremente de ellas para entretejer una comprensión de la VC.

1. Los ministerios en la Iglesia

Según el Concilio Vaticano II, la Iglesia se define por su origen trinitario (LG 2-4), donde se incluye la actividad terrena de

1. Básicamente retomo, reelaboro, complemento y amplío: *La dimensión teológica de la vida religiosa. Una mirada desde la promoción vocacional*: Miselánea Comillas 56 (1998) 73-95.

2. Cf. LG 44; PC 1; Puebla 749; VC 15, 21, 25. El capítulo 2 de VC se titula precisamente: “Signum fraternitatis”.

3. Sin ánimo de exhaustividad, cf. X. PIKAZA, *Tratado de vida religiosa. Consagración, Comunión, Misión*, Madrid, Publicaciones claretianas, 1990, 103-124; S. DECLOUX, *¿Tiene sentido la vida religiosa?*, Bilbao, Mensajero, 1996, 109-123.

Jesucristo, el Hijo de Dios (LG 5), y por su misión. Esta misión se enuncia en estos términos: “anunciar el Reino de Cristo y de Dios e instaurarlo en todos los pueblos, y constituye en la tierra el germen y el principio de ese Reino” (LG 5). Así, la Iglesia aparece como un cuerpo social (LG 7), el nuevo pueblo de Dios (LG 9), enteramente al servicio del anuncio de Cristo, luz de los pueblos (LG 1), y del Reino de Dios.

Este nuevo pueblo de Dios es una comunidad carismática y ministerial.⁴ Es decir, todos sus miembros, por el bautismo, han sido configurados con Cristo y han recibido la unción del Espíritu Santo. De ahí que todos y cada uno posean carismas, dones recibidos de Dios, para la edificación del conjunto de la Iglesia y para contribuir a la realización de su misión.⁵ Por lo tanto, para realizar su misión de anuncio e instauración del Reino de Dios, la Iglesia se sirve y necesita de diferentes ministerios, funciones o servicios. Frente a una concepción en que la jerarquía ocupaba el centro y era lo más importante y definitivo, el Concilio ha sancionado una concepción de fuste más *pneumatológico*: todos los cristianos por el bautismo se incorporan a Cristo y participan del Espíritu. Si esto se puede y debe afirmar a cabalidad de los bautizados, más aún de los que hayan sido sellados por el Espíritu mediante el sacramento de la confirmación.

De entre los diferentes carismas y ministerios, destaco ahora tres: lo que clásicamente se ha entendido como los tres posibles estados de vida del cristiano.⁶

4. Retomo algunas expresiones y párrafos de: *“Reavivar el don de Dios”*, 86 s.

5. Cf. LG 4, 12, 13; GS 32; AG 4; AA 3; *Christifideles laici* 21.

6. VC 31 presenta una articulación entre los tres. A pesar de ello, sigue habiendo una cierta obscuridad sobre la congruencia entre el presbiterado y los tres votos religiosos. Cf. *Pastores dabo vobis* 27-30; VC 30. H.U. von BALTHASAR, *Estados de vida del cristiano*, defiende la conveniencia de que el ministerio ordenado y los consejos evangélicos vayan unidos, a la vez que rechaza el sacerdocio de la mujer. Una opinión más matizada en: K. RAINER, *El sacerdocio cristiano en su realización existencial*, Barcelona, Herder, 1974, 117-122.

1.1. *Laicado*

Los laicos conforman el elemento más numeroso del pueblo de Dios, de tal manera que algunas tendencias teológicas, y el mismo código de derecho canónico, tienden a identificar al laico con el fiel cristiano. Los laicos poseen una ministerialidad y función propia en la Iglesia. Por el bautismo y la confirmación están llamados a ser testigos de Cristo y a trabajar en favor del Reino de Dios.⁷ Lo que les caracteriza de modo peculiar, pero no exclusivo, según recalca el magisterio, es la secularidad (cf. LG 31; CFL 9, 15). Es decir, su misión consiste en hacer presente a Cristo en las condiciones ordinarias de vida de la sociedad y cultura que habitan, particularmente en el ámbito de la familia y el trabajo.⁸ Esto no excluye la construcción de la comunidad eclesial, que ha de ser signo y germen del Reino, aspecto que el magisterio no recoge con tanta fuerza. Su contribución a la misión de la Iglesia es esencial.

Por una parte, están llamados a ser y son los que hacen a la Iglesia más presente en el mundo ordinario, de tal manera que la comunidad de los que siguen a Jesús no se convierta como en una especie de ghetto o de sacristía gigantesca. De otro lado, cada vez más participan activamente en tareas intraeclesiales: la catequesis, la explicación de la Palabra de Dios en todas sus modalidades, todas las formas de diaconía y atención a los pobres, la dirección espiritual y de grupos de oración, etc. Incluso algunos tienen encargos permanentes, con mandato del obispo, que prácticamente les pone como ministros al frente de una comunidad concreta.⁹ El campo de actividad para los laicos, dentro y fuera de Iglesia, es tan amplio como indispensable.

7. Dentro de la abundante literatura puede verse: J.A. ESTRADA, *La identidad de los laicos; La espiritualidad de los laicos en una eclesiología de comunión*; R. BERZOSA, *Ser laico en la Iglesia y en el mundo. Claves teológico-espirituales a la luz del Vaticano II y Christifideles Laici*, Bilbao, Desclée, 2000.
8. *Christifideles laici*, especialmente en su tercera parte, enumera una serie de campos para la actividad ministerial de los laicos.
9. Para un intento de clarificar teológicamente esta realidad, no tan nueva, cf. B. SESBOÜÉ, *¡No tengáis miedo! Los ministerios en la Iglesia hoy*, San-

1.2. Ministerio ordenado o Jerarquía

La jerarquía es un ministerio de gran importancia. Pertenece a la estructura de la Iglesia. Uno de los sentidos principales del sacramento del orden en la Iglesia, que no se reduce a la necesidad de una organización social eficaz, es expresar sacramentalmente que la comunidad en cuanto tal está referida a algo que la funda y la constituye, que no radica en su mera interioridad ni en sus propias fuerzas: la Trinidad.¹⁰ La fe no es un invento propio ni una producción personal ni una audaz elucubración ni una fantasía genial. La fe es algo que se recibe de otros: de los testigos que han visto al Señor; radicalmente del testimonio de la primitiva iglesia apostólica, pilar sobre el que se edifica toda fe posterior. Esto se expresa en la articulación estructural del sacerdocio ministerial (jerarquía) y el sacerdocio común de todos los bautizados (LG 10-11). Es decir, en la constitución del cuerpo eclesial como una realidad ex-céntrica: una realidad que no se debe a sí misma, sino a su Señor, su roca y su fundamento.¹¹ La LG desarrolla este aspecto en su capítulo tercero. Lo fundamental del ministerio ordenado es el trabajo y la responsabilidad de la construcción de la comunidad eclesial. Está ordenado hacia la comunidad.

Más concretamente, el servicio propio del sacerdocio ministerial radica en ayudar a que florezcan los carismas individuales y grupales que se dan en el seno de la comunidad. Así es como el sacerdocio ministerial se ordena al sacerdocio común: sirviendo, ayudando, estimulando, reconociendo los dones carismáticos de los grupos y los individuos. Al hacerlo, ha de aten-

tander, Sal Terrae, 1998. Desde las instancias magisteriales romanas se ha publicado al respecto: *Instrucción sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes* (15 – agosto – 1997), presentando cautelas y reservas.

10. Cf. B. FORTE, *La Iglesia, ícono de la Trinidad. Breve eclesiología*, Salamanca, Sigueme, 1992, 15-31, donde comenta LG 2-4.

11. Cf. G. GRESHAKE, *Priestersein. Zur Theologie und Spiritualität des priestlichen Amtes*, Freiburg - Basel - Wien, Herder, 1991 (trad. castellana: *Ser sacerdote*, Salamanca, Sigueme, 1995).

der a que este florecimiento construya la comunidad cristiana, no la desgaje ni la polarice; y a que los carismas sean verdaderos dones del Espíritu, no caprichos ni chaladuras.

1.3. Vida Consagrada

Antes del Concilio estaba extendida una clasificación de los estados de vida más exacta que la que solemos emplear hoy en día. Según la terminología preconciliar, los clérigos son aquellos que participan de alguna manera del ministerio del orden. Los que no participan de él son los laicos. Los religiosos (profesando los consejos), por su parte, se oponen a los seglares (sin profesión de los consejos). Los seglares son laicos por definición.¹² Sin embargo, a partir del Concilio (LG 31), se entiende por laico aquel que no es ni clérigo ni religioso. No obstante, para aclararnos, es más rica la terminología anterior al Concilio, que nos permite distinguir con mayor precisión entre los laicos consagrados (religiosos) y los laicos no consagrados (seglares); ninguno de ellos perteneciente al ministerio ordenado. La oposición fundamental, desde un punto de vista eclesiológico, es entre los laicos y el ministerio ordenado.¹³ El ministerio ordenado se define por su servicio al laicado.

Así, pues, los religiosos se distinguen de los laicos por su consagración a través de los votos. No son clérigos y, por lo tanto, no pertenecen a la estructura jerárquica de la Iglesia (aunque, como la vida es suficientemente compleja, hay religiosos que también son ministros ordenados), aunque se insiste en que sí que pertenecen a su vida y la santidad de la Iglesia (LG 44).¹⁴ La VC inicialmente, y en gran parte hoy también –al menos para

12. El decreto conciliar sobre el apostolado de los laicos conserva la terminología anterior: "Decreto sobre el apostolado de los seglares" (AA).

13. Véase: A. ANTÓN, *Principios fundamentales para una teología del laicado en la Eclesiología del Vaticano II*: Gregorianum 68 (1987) 103-55, aquí 135.

14. VC 29 va más lejos: "... la vida consagrada, presente desde el comienzo, no podrá faltar nunca a la Iglesia como uno de sus elementos irrenunciables y característicos, como expresión de su misma naturaleza."

toda la VC femenina–, consiste en una modalidad de vida laical.¹⁵ Los monjes primeros insistían en que ellos sólo trataban de vivir el evangelio, lo que es común a todo cristiano, y se oponían vehementemente a recibir la ordenación sacerdotal. No hay actos jurídicos de institución de la VC por parte de Jesús (no hay textos del NT de los que inequívocamente se pueda derivar la necesidad de la VC para la Iglesia), sino que su origen es claramente carismático: se debe a la acción del Espíritu Santo.

Los religiosos representan en la Iglesia, para la Iglesia y para el mundo un signo. Este signo consiste en una encarnación de la *memoria Iesu* caracterizada por la presencia muy fuerte de la dimensión escatológica y profética y por una identificación imitativa actual con Cristo (celibato, pobreza y obediencia), hasta el punto de portar en sus cuerpos las marcas de Jesús (Gál 6,17). El seguimiento de los “consejos evangélicos” no son aspectos exclusivos de los religiosos. Lo que les identifica es el modo de asumirlos, no solamente en cuanto a su espíritu, sino también en la letra; y, además, en exclusividad, quedando conformados de una manera plena y total con Jesús, tratando de eliminar de raíz la posibilidad de pactos y acomodaciones, en una imitación tendiente a la identificación total, locura del amor.

Este es su servicio fundamental a la Iglesia: mantener existencialmente esta particular memoria de Jesús, de estos rasgos tan importantes de su vida. También radica ahí su servicio primordial a la sociedad: la VC es una forma de predicar y testimoniar existencialmente –con su misma vida y sus realizaciones de apostolado, caridad, oración y fraternidad– la vida de Jesús. Es una predicación testimonial, más desde la razón simbólica, que desde la razón instrumental;¹⁶ es decir, lo más importante de la vida consagrada no es lo que haga (lo funcional), sino lo

15. F. MARTÍNEZ DÍAZ, *La frontera actual de la vida religiosa*, insiste repetidamente en la conveniencia de acentuar y recuperar el carácter laical de la VC.

16. Tomo la formulación de F. MARTÍNEZ, *La frontera*, 25. Esta intuición de fondo preside la estructura de *Vita consecrata*. Prima la identidad simbólica (primera parte) sobre la actuación instrumental misionera (tercera parte).

que ella misma es y representa.¹⁷ No diré que todo, pero sí muchas de las tareas funcionales que la vida consagrada ha asumido a lo largo de la historia son realizables, al menos en principio, por los demás cristianos, en particular por los laicos. Por poner los dos ejemplos más destacados por las congregaciones que surgen especialmente a lo largo del siglo XIX, tanto la educación cristiana como la atención a los pobres no son ni pueden considerarse como patrimonio exclusivo de los religiosos. La escasez de efectivos ha llevado, está llevando, y en el futuro próximo se puede esperar que esta tendencia aumentará aún más, a que las mismas tareas que hacían los religiosos o religiosas las asuman los seglares.

Así, pues, subrayo que el valor teológico fundamental de la vida consagrada se sitúa en la onda de los signos, de lo que simboliza para la Iglesia y el mundo. De esta suerte, nos situamos en el ámbito general de lo sacramental. El sentido teológico de la vida consagrada y su aportación específica tiene, entonces, una impronta de tipo sacramental, de tal manera que podemos afirmar que posee un carácter quasi-sacrametal, sobre el que volveremos en seguida.

2. Complementariedad y articulación de los ministerios eclesiales

2.1. Sentido de la pluralidad de ministerios y formas de vida en la Iglesia

La eclesiología conciliar ha puesto de relieve sobre todo lo que es común a todos los bautizados. De ahí la importancia

17. Por ello estimo que una definición de la vida consagrada muy marcada desde la opción preferencial por los pobres corre el peligro de deslizarse hacia una definición funcional. ¿Es que la opción preferencial por los pobres no es igualmente relevante para los obispos, los laicos, los sacerdotes? Y cuando un religioso o religiosa cae enfermo o se encuentra durante años en la enfermería, ¿ya no está siendo auténtico religioso al no poder trabajar? Algo de esto rezuma el libro de C.R. CABARRÚS, *Seducidos por el Dios de los pobres. Los votos religiosos desde la justicia que brota de la fe*, Madrid, Nárcea, 1995.

radical del bautismo. La eclesiología conciliar ha roto con lo que Congar llamó la “jerarcología”: una consideración de la Iglesia que la veía desde la jerarquía, y en la que el laicado apenas lograba un puesto de segunda clase y meramente pasivo. Unos, los pastores, enseñaban; y otros, los fieles, tenían la obligación de obedecer. Como exponente, algo caricaturesco, de esta concepción valga la frase irónica atribuida a Möhler: “Dios instituyó la Jerarquía, y para la Iglesia esto es más que suficiente hasta el fin del mundo”.¹⁸

Sin embargo, como hemos dicho ya, el Concilio insiste en la riqueza carismática y ministerial de la Iglesia pensada partiendo de lo común. Si se da una riqueza, esto implica necesariamente que se tiene que dar una variación, una diversidad, una pluralidad. La eclesiología conciliar de comunión despliega, pues, un abanico de ministerios y abre la puerta para el nacimiento, la consolidación y confirmación de muchos más. En conclusión: la eclesiología conciliar, aun resaltando y haciendo hincapié en lo común, está muy lejos de ser una eclesiología de la uniformidad, donde todos sean iguales, sin diferencia alguna, uniformando absolutamente la Iglesia. La eclesiología conciliar no aplana la Iglesia, no pasa un rascero por todos los bautizados reduciéndolos a una igualdad y semejanza absoluta. Todo lo contrario. La eclesiología de comunión empalma precisamente con la diversidad de carismas y ministerios con que el Espíritu Santo dota a la Iglesia para su edificación y para el cumplimiento de su misión específica.

Esta diversidad de ministerios y de formas de vida se fundamenta, por lo menos, en las siguientes razones. En primer lugar, desde esta perspectiva se puede entender como una especie de ley que recorre la eclesiología conciliar, según la cual aspectos comunes y sustantivos de la fe de la Iglesia se singularizan y sustancian de forma específica y particular en algunos de sus ministerios. Es lo que voy a tratar de explicar. Recordemos brevemente, que ya hemos visto que esta suerte de ley se daba en el caso del martirio. El martirio es vocación y don que se con-

cede a unos pocos. Ahora bien, todos deben estar dispuestos a la confesión martirial de fe, si llegara el caso, pues en la confesión martirial resplandece la misma sustancia de la fe: la confesión *Christos Kyrios* (Cristo es Señor) hecha vida. Lo específico del mártir es la conformación suprema con el Maestro, ejemplificando y testimoniando para el mundo y para la Iglesia lo que significa y el modo de acontecer el amor de Dios (cf. LG 42) y el señorío del Señor Jesú sobre todos los poderes del mundo y todos los ámbitos de la vida.

En el origen de la vida cristiana está la llamada a vivir en el amor, como Cristo Jesú nos enseña con su vida y sus palabras. El amor que vemos en Cristo es reflejo del amor trinitario. Y el amor verdadero no conoce otra ley que la entrega total. Ahora bien, la total entrega en el amor se puede dar en la Iglesia en figuras diferentes. Una de ellas es la entrega amorosa total al cónyuge y a la familia. Como diré seguidamente, es expresión y signo del amor de Dios; participa del amor trinitario y se inspira en el amor de Cristo a la Iglesia y al mundo. En el ministerio ordenado se vive, por llamada particular, una entrega que también quiere ser total a Cristo y a su Iglesia, particularizada en la comunidad concreta a la que el ministro ordenado sirve. La vida consagrada, por su parte, como ya he dicho, responde a una llamada a entregarse y consagrarse totalmente a Dios y a su voluntad de salvación y sanación. Cada figura de totalidad “sacramentaliza” un aspecto particular del amor, como reflejo del amor trinitario manifestado en Cristo Jesú. Por la presencia de la totalidad del amor, la perfección de la santidad está abierta a todas las formas de vida cristiana. Sin embargo, y éste es el punto delicado, la dinámica del amor busca la mayor identificación posible, para que esta totalidad amorosa sea suprema. Esto es precisamente lo que constituye el núcleo teológico de la vida religiosa: la totalidad del amor que se entrega en configuración con los mismos rasgos de vida de Jesú: los consejos. Y así, por la mayor cercanía objetiva con estos rasgos de la vida de Jesú (por ser memoria *Iesu*), se le reconoce una superioridad objetiva en la línea de la interna conformación con Cristo.

18. Citada por R. BERZOSA, *Ser laico*, nota 20, p. 29.

La parcialidad del amor y la conveniencia de que todas sus figuras resplandezcan en la Iglesia no solamente no impide la lógica de una superioridad objetiva; sino que, al contrario, si se piensa a fondo parece exigirla.

En segundo lugar, como ya indiqué, la diversidad de ministerios se fundamenta en la imagen de Dios y el modo de llevarse a cabo la historia de la salvación. El amor de Dios, por ser amor, es un amor parcial, que prefiere a los pobres, a los pequeños, a los oprimidos, a los humildes y a los pecadores. Es el amor del padre misericordioso que otea el camino en busca del hijo perdido; el amor del pastor que busca la oveja perdida, dejando las noventa y nueve restantes. Este amor se manifiesta en la historia de la salvación a través de la elección: la elección de Abrahán, de Moisés, de Elías, Isaías, de todos los profetas, de un resto. Se continúa en la predilección por María, en la llamada a algunos discípulos a compartir la itinerancia y la forma de vida del maestro.¹⁹ Es decir, que la elección, como camino de bendición para los demás, forma parte del modo de actuar de Dios y de realizarse la salvación. De ahí que parezca muy oportuno que este estilo del amor de Dios y de realizar la salvación encuentre algún tipo de huella sólida en la constitución de la comunidad cristiana. La libertad de Dios resulge en el hecho de las vocaciones particulares: Dios llama libremente a quien quiere y así establece diferencias de rango considerable dentro de la misma comunidad cristiana de los hijos de Dios.

De una manera aproximada encontramos algo parecido en el amor humano. Los padres que verdaderamente se entregan a sus hijos no calculan exactamente cuántos minutos al día dedican a cada. Los buenos padres son parciales, pues no tratan igual al sano que al enfermo, al tímido que al extrovertido, al mayor que al pequeño. El amor singulariza y personaliza el modo de tratar y relacionarse con cada cual. Uniformar totalmente, como a veces piden los hijos a sus padres, si se sienten

19. Cf. S. VIDAL, "El seguimiento de Jesús en el Nuevo Testamento", 21; M. GESTEIRA, "La llamada al seguimiento de Cristo", 56.

discriminados, iría en contra del verdadero amor, que atiende a cada uno, según su idiosincrasia particular y propia, y se fija especialmente en quien pasa mayor necesidad.

Repasemos ahora sucintamente las formas de vida más comunes en la Iglesia.

2.2. *Formas de vida más comunes en la Iglesia*

a) *El sacramento del matrimonio*

No se puede dudar de que el amor, el amor de Dios, el amor de Cristo, y el amor a los hermanos, es absolutamente central para la fe y la vida cristiana. Sin el amor no se entiende nada de lo que es y quiere ser el cristianismo. Por ello, la vida de todo cristiano será cristiana en la medida en que esté atravesada por el amor. El cristiano se alegra y da gracias por el amor de Dios, que se nos ha dado en Jesús, en su vida y en su muerte, y que habita en nosotros gracias al don del Espíritu del Amor. El cristiano vive desde este agradecimiento la entrega de su vida como don a los demás. Es decir, todo cristiano está llamado a convertirse en este mundo en un signo elocuente de lo que significa el amor, el amor de Dios, un amor con preferencias por los pobres, los pecadores y los perdidos.

Sin embargo, a pesar de ello y porque precisamente el amor es algo tan central, crucial, determinante, absoluto, sustancial, primordial, fundamental, básico y esencial en el cristianismo y en la Iglesia, existe una forma específica de vida cristiana que se configura precisamente como **signo**, como expresión, de lo que es y significa el amor de Dios: el matrimonio. La vocación de los esposos cristianos radica, precisamente, en amarse de tal manera que sean signo, que exemplifiquen, testimonien y visibilicen, lo que significa el amor de Dios a su pueblo y el amor de Cristo a la Iglesia. En el mundo occidental, cada vez más obtuso para el Dios de Jesucristo y la predicación eclesial del mismo, los esposos cristianos están llamados a amarse de tal manera que la gente que les conozca pueda entender qué sig-

nifica el amor. Que esas personas alejadas puedan asociar con algo que hayan visto y palpado lo que decimos en la Iglesia cuando proclamamos que Dios es amor, de tal manera que les resulte posible barruntar en balbuceo el amor de Dios, al ver su reflejo en el amor esponsal de los cónyuges cristianos.

No se trata de que los demás cristianos no estemos llamados al amor. No obstante, lo propio, lo que define y singulariza el matrimonio cristiano, llegando incluso a la categoría de sacramento, es que los esposos se convierten en signo del amor de Dios, para la Iglesia y también para el mundo. La vocación de los cónyuges cristianos radica en testimoniar, a través de toda su vida matrimonial, lo que significa el amor de Dios. Este testimonio se realiza a través de todos los aspectos de la vida y de la relación de pareja, sin dejar nada fuera; sin descansar un momento como para poner el matrimonio en suspenso. Así, cualquier ámbito que busquemos o pensemos poseer la potencialidad de convertirse en manifestación y testimonio visible, en signo del amor de Dios: el cuidado de la salud, el ejercicio de la sexualidad, el tipo y el modo de vivienda, el trabajo, el ocio, el uso del dinero y la manera de ganarlo, la relación interpersonal, la procreación y educación de los hijos y, por supuesto, la vivencia de la fe, la participación en la comunidad cristiana, etc.

Vemos, pues, cómo un aspecto común de la vida cristiana se sustancia en un sacramento. En los esposos cristianos el amor humano se condensa hasta adquirir realidad sacramental. Los demás cristianos podemos y debemos aprender y alegrarnos de la existencia de este tipo de amor. En nuestro caso, nuestro amor no alcanza ese grado de concentración ni de significación sacramental. Así, pues, el matrimonio es una vocación de la vida cristiana, en la que a través del amor esponsal y familiar se puede llegar a testimoniar lo más alto de la fe: el amor de Dios. Es un tipo de vida cristiana que se singulariza de otras formas de vida cristiana, que no se convierten en signo sacramental del amor de Dios al mundo y de Cristo a su Iglesia.

b) *El ministerio ordenado*

Aunque en otro orden de cosas, algo parecido a lo que ocurre en el matrimonio, lo encontramos también en el ministerio ordenado. Ya he apuntado en esta línea en la presentación somera que hice del mismo en el apartado anterior.

Que la fe es un don que recibimos de Dios, que nos viene por la revelación, por la tradición apostólica es un elemento común y central para todos los cristianos y para toda la Iglesia. Y es de tal calibre su importancia, que para que la comunidad cristiana no lo olvide, adquiere una condensación sacramental. Así, no solamente la fe de cada uno de nosotros y del conjunto de la comunidad cristiana es ex-céntrica, sino que la misma comunidad cristiana queda configurada como una realidad excentrica. En la asamblea eucarística hay una presidencia, que expresa, que se convierte en signo de esta excentricidad.

De la misma manera, todos los cristianos nos configuramos con Cristo por el bautismo. Y esto es común a todos. De ahí procede nuestra dignidad insoslayable de hijos de Dios. Y esto tiene tal importancia y ha de ser una referencia tan constante en la Iglesia, en su vida de fe, que algunos de los bautizados recuerdan a la comunidad, a través de toda su existencia, esta realidad: la referencia fundamental a la conformación con Cristo. Para lo cual, ellos mismos son configurados con Cristo como cabeza de la Iglesia, y se convierten de manera particular en representantes de Cristo, cabeza de la Iglesia.²⁰ Así, esta referencia a Cristo, que atraviesa toda vida de fe cristiana y que constituye a la comunidad cristiana en cuanto tal, posee tal fuerza, tal importancia, tal transcendencia, de vida o muerte, para la misma comunidad, que se condensa sacramentalmente en un ministerio propio y particular: el ministerio ordenado.

20. Puede verse el excelente artículo de L. TRUJILLO, *¿En nombre de Cristo o en nombre de la Iglesia? ¿Quién es un sacerdote?*: Sal Terrae 87 (noviembre 1998) 775-89.

No cabe duda de que el ministerio ordenado es también una vocación muy notable en la vida cristiana: la conformación con Cristo hasta representarle en la comunidad supone una identificación radical con Cristo Pastor, que atraviesa toda la existencia del sacerdote:²¹ su oración, su estilo de vida, la organización de su tiempo, el manejo del dinero, sus intereses, su modo de relacionarse con los demás miembros de la comunidad, la atención a los débiles, el ocio, hasta llegar, para Iglesia latina, a la exigencia del celibato ministerial.²² Este aspecto de identificación sacramental con Cristo Cabeza y Cristo Pastor no se da en la vocación del matrimonio. Representa, pues, una vía posible en la vida cristiana, con aspectos fundamentales para la comunidad, que no se dan tal cual en otros modos cristianos de vida. Y no se trata de que Cristo Pastor y Cabeza no haya de ser una referencia para todos los cristianos, para los matrimonios o para las superioras religiosas, por ejemplo. Sino que este aspecto central de la vida de Jesús y de su permanencia en la Iglesia, su sacerdocio, no absolutiza, centra, organiza y totaliza toda su existencia. En los matrimonios o en otros tipos de existencia cristiana otros aspectos del conjunto del misterio de Cristo adquieren más relieve que la dimensión sacerdotal de la vida de Jesús.

De nuevo hemos encontrado cómo algo de suyo común a todos los cristianos y que atraviesa el conjunto de la comunidad cristiana, por ser tan sustantivo y principal, se condensa, se sustancia y articula en un ministerio propio y específico. Es decir, vamos descubriendo cómo se repite esta ley: aquellos elementos absolutamente decisivos de lo común y general de la vida cristiana tienden a configurarse específicamente, de modo sacramental, en la vida de algunos miembros particulares de la comunidad. De esta forma, gracias a la riqueza caris-

21. Véanse las acertadísimas reflexiones de J.M. URIARTE, *Ministerio presbiteral y espiritualidad*, San Sebastián, Idatz, 21999.

22. Entre la abundante literatura sobre el tema, puede verse el breve escrito de: Th. GERTLER, *Teilnahme an der Freiheit Jesu. Zur Verbindung von Ehelosigkeit und Priestertum*: Entschluss 51,5 (1996) 25-27.

mática y ministerial con la que el Espíritu Santo viste y adorna a la Iglesia, los diversos aspectos del misterio de Cristo toman una presencia viva, sustantiva, cualificada, con una expresión específica, al condensarse con más fuerza en una forma de existencia cristiana particular, en un ministerio o un carisma. De esta suerte, el misterio de Cristo resplandece en toda su totalidad en el conjunto de la comunidad, en la que si bien todos participan, a su modo, del conjunto del misterio de Cristo por el bautismo; algunos participan además de forma peculiar y específica, con espesor propio, de algunas realidades singulares de este misterio para el bien del conjunto de la comunidad y para potenciar su capacidad de irradiación misionera. Desde aquí cabe preguntarse por la especificidad del estilo y la forma de vida que supone la vida consagrada.

c) *La vida consagrada*

Los orígenes de la vida consagrada están marcados por dos elementos, que me interesa subrayar ahora. En primer lugar, los primeros monjes insisten en que ellos simplemente quieren vivir el evangelio, todo el evangelio y nada más que el evangelio. Es decir, la vida consagrada nace desde lo común a todos los cristianos. Profundizando en el suelo de lo común, vivido en toda su intensidad y radicalidad, es como se puede entender lo que es y significa.²³ En segundo lugar, como he insistido en repetidas ocasiones, la vida consagrada se sitúa en continuidad y como sustitución del martirio. Ya hemos visto el juego entre lo común y lo específico que se da en el martirio. Cabe suponer que continuará en la VC.

Desde esta perspectiva, la VC es un carisma, un don del Espíritu en la Iglesia, para la Iglesia y para el mundo. En ella, aspectos generales de la vida cristiana, como la radicalidad en el seguimiento, como la primacía del Reino de los cielos, como la configuración con las actitudes propias de Jesús en relación a

23. Así, por ejemplo: D. SENIOR, *Living in the Meantime: Biblical Foundations for Religious Life*, 68.

todos los ámbitos de la vida, como el espíritu de los consejos evangélicos, adquieren una condensación particular, propia y específica.²⁴ Esta configuración específica le recuerda a la Iglesia y testifica para el mundo *el mismo modo de vida de Jesúis*. Una de las afirmaciones capitales del Concilio dice:

“El mismo estado imita más de cerca *pressius* y representa permanentemente en la Iglesia el género de vida que el Hijo de Dios tomó cuando vino a este mundo para cumplir la voluntad del Padre, y que propuso a los discípulos que le seguían” (LG 44).

No es ahora el momento de sacarle todo el jugo a esta afirmación conciliar. Sin embargo, queda claro que en la vida consagrada se articula y toma forma un modo de seguimiento, que presencializa para la Iglesia y para su misión al mundo la misma forma de vida que eligió Jesúis. Dicho de una manera más técnica: si todo cristiano adquiere por el bautismo la *forma Christi*, es configurado con Cristo, en el caso de la VC esta *forma Christi* adquiere la *forma Jesu*. Es decir, lo propio de la vida consagrada consiste en “imitar más de cerca”, en asemejarse más a la misma forma de vida de Jesúis. La vocación de la vida consagrada radica, pues, en convertirse en memoria viva del mismo Jesúis, en el mundo y en la comunidad cristiana. Este “más de cerca” de la misma forma de vida de Jesúis indica la superioridad objetiva de la santidad de la vida consagrada. Creo que he expuesto con claridad suficiente, que por la línea de la totalidad del amor que se puede hacer presente en otras formas de vida cristiana, la santidad subjetiva está abierta a todos, según recalca el mismo Concilio. Dependerá del amor y de la fidelidad a la vocación recibida.

La vida de Jesúis es la referencia básica de todo cristiano y los sentimientos, las actitudes de Jesúis, la norma de la vida cristiana, ya que la vida cristiana aspira a la identificación y confi-

24. Cf. las interesantes y acertadas reflexiones de: J.B. METZ, *Las órdenes religiosas. Su misión en un futuro próximo como testimonio vivo del seguimiento de Cristo*, Barcelona, Herder, 1988.

guración con Jesúis. Sin embargo, esta identificación en el caso de los casados deja de lado el celibato voluntario, un aspecto importante y significativo de la vida de Jesúis. Los matrimonios cristianos habrán de vivir en su matrimonio la sexualidad cristianamente, con Jesúis como referencia, pero no tal y como la vivió Jesúis: absteniéndose de las relaciones sexuales de pareja. La vida consagrada representa ese recuerdo en el mundo de la misma opción de Jesúis: el celibato voluntario. Así, la vida consagrada es memoria viva, concreta, específica y particular de Jesúis; es signo viviente de la forma de vida de Jesúis en medio de la comunidad.

He puesto el ejemplo del celibato, pero lo mismo puede decirse de los otros votos, como haremos más adelante, o de otros aspectos de la vida de Jesúis. La excelencia de la vocación a la vida consagrada radica, pues, en la conformación con la misma forma de vida de Jesúis, en todos los ámbitos de su existencia: la oración y la relación con Dios, el servicio a los pobres, la fraternidad, la disponibilidad absoluta para el servicio del Reino, la humildad, la entrega de toda la vida como sacrificio agradable a Dios para el bien del mundo (cf. Ef 5,2),²⁵ etc. Esa es la aspiración que llena totalmente la vida de los religiosos, sin acomodación o pacto. Este es su servicio a la Iglesia y al mundo. La excelencia de esta vocación es suprema, por cuanto su llamada es a la conformación *con toda la forma de vida de Jesúis*, sin que se singularice o polarice un aspecto determinado. Los consejos tocan radicales totalizantes de la vida.²⁶

Recuperando la metáfora que proponemos como definición de la vida consagrada: los religiosos nos conformamos por don del Espíritu de tal manera con Cristo que portamos en nuestros cuerpos sus mismas marcas. Lo que marca la vida de Jesúis, mar-

25. Ha sido tradicional entender la vida religiosa como un “holocausto agradable a Dios”.

26. Ciertamente algo de esto, pero en otro sentido, sucede en la vocación al ministerio ordenado, que también posee un componente totalizante. Por esta razón la Iglesia latina exige el celibato a sus ministros.

ca nuestros cuerpos, nuestra existencia. Somos huella de Jesús en el mundo, copia y hechura suya, según su Espíritu y por don de Dios.

2.3. Complementariedad de los ministerios descritos

1. La VC así conformada no hace ni representa todo lo que la Iglesia necesita para su misión.²⁷ Como ya hemos dicho, la VC no suple la función particular del ministerio ordenado. Sin embargo, es un signo que le recuerda, particularmente, los peligros de pactar con el poder y la riqueza, como históricamente ha sucedido más de una vez (incluso dentro de la misma VC para vergüenza y humildad nuestra). La VC le recuerda al ministerio ordenado que la institución eclesial no es un fin en sí mismo y que la realización de su misión no debe alejarse de las opciones que Jesús tomó para anunciar y predicar el Reino.

De otro lado, el ministerio ordenado habrá de velar para que el carisma de la VC sea constructivo y auténtico. La radicalidad carismática puede ser, a veces, ingenua y parcial. Algunas herejías se han originado por absolutización unilateral de una intuición inicialmente válida. El ministerio, pues, tiene la última palabra en el discernimiento de los carismas que el Espíritu suscita. Habrá de cuidarse mucho de no apagar lo que el Espíritu quiere renovar en su Iglesia, de no prescindir de las novedades misioneras que el Espíritu infunde en la Iglesia, aunque sea yendo en contra de lo habitual o lo establecido.

2. La misión de los laicos es indispensable. Sin su participación activa y comprometida no se dará la inculturación del evangelio.²⁸ Ellos, por su presencia más característica en la condiciones normales de vida, son quienes han de mostrar de manera

27. Sin embargo, sí que ayuda fehacientemente a que la Iglesia muestre mejor a Cristo, cf. LG 46.

28. Apunto algunas líneas en: *La fe ante la incredencia en la España de los 90*: Razón y Fe 230 (1994) 197-210.

fehaciente qué significa ser cristiano en la vida cotidiana. Sin la implantación en la vida cotidiana, en las condiciones ordinarias de vida, el evangelio no penetrará en las entrañas de una sociedad determinada.

La VC, como signo y memoria de Jesús, recuerda existencialmente a los laicos algunas de las dimensiones densas de la vida de Jesús y del Reino. Así, los religiosos son un recuerdo de carne y hueso de la intención de fondo de la palabra de Pablo a la comunidad de Corinto: "los que tienen mujer, vivan como si no la tuvieran" (1 Cor 7,29). Es decir, sin caer en una forma de matrimonio de espaldas al carácter escatológico de la fe cristiana. Los laicos enriquecen a la VC pues le hacen ver que "fuera del mundo no hay salvación", que es en las condiciones de la secularidad donde la mayoría de la población se debate por una vida digna y plena, y que no pueden juzgar prepotentemente a los demás desde unas condiciones tan particulares y poco generalizables.

3. La vida consagrada como ministerio eclesial y realidad cuasi-sacramental

3.1. La VC es un signo o cuasi-sacramento

El Espíritu suscita y dota a la Iglesia de este signo profético y escatológico. En cuanto signo, la VC reviste un carácter ejemplar.²⁹

La gracia posee una estructura encarnatoria. Es decir, la bondad de Dios no queda en meros deseos vaporosos o en quimeras, sino que se condensa en realizaciones históricas. La gracia de Dios posee en sí esta ley o tendencia a encarnarse: hacerse visible, tangible e histórica. Jesucristo es el caso supremo de la

29. Cf. J.A. ESTRADA, *Identidad*, 212 s; J.B. METZ-T.R. PETERS, *Pasión de Dios. La existencia de las órdenes religiosas hoy*, Barcelona, Herder, 1992, 37 (afirmación de Metz).

gracia de Dios y de su manifestación. En la encarnación del Hijo de Dios no solamente asistimos al momento cumbre de la gracia, su explicitación máxima; sino que también se nos desvela con una claridad mayúscula la ley interna que agita la gracia divina desde siempre. Así, vemos que la gracia adquiere condensación carnal e histórica para comunicarse de modo más efectivo y de forma tangible a los hombres.

En continuidad con este carácter encarnatorio de la gracia encontramos los sacramentos: signos visibles de la gracia, que realizan aquello que significan. Es decir, condensaciones históricas, materiales, simbólicas, que contienen (encarnan), manifiestan y transmiten la gracia divina. En este sentido, la estructura encarnatoria y sacramental de la gracia no se reduce al ámbito exclusivo de los siete sacramentos reconocidos autoritativamente por el Concilio de Trento (DS 1601). El Concilio Vaticano II afirma claramente que la misma Iglesia es como un sacramento de salvación.³⁰ La gracia se hace, en el cuerpo social de la Iglesia, histórica, tangible y visible, por más que su pecado dificulte que la humanidad perciba a la Iglesia como lo que es en lo profundo y está llamada a transparentar. Podemos ampliar de modo análogo la categoría teológica de sacramento a otras realidades. Así, por ejemplo, para la espiritualidad de la teología de la liberación, el pobre es sacramento de Cristo.

Si la VC es un signo para la Iglesia y el mundo, entonces es un cierto sacramento.³¹ No se excluye que otros miembros de la Iglesia y en la Iglesia puedan ser y de hecho sean también signo de la gracia. El ministerio ordenado es un signo, un sacramento, del origen apostólico de la Iglesia. El matrimonio, en la Iglesia católica latina reservado a los laicos, también es un sacramento: signo del amor de Dios a la Iglesia y la humanidad. Lo propio de la VC radica en ser signo de la *forma Iesu*. Por ello, se sitúa en el corazón de la Iglesia y del misterio de Cristo. Sin su presencia en la Iglesia, sin la presencia viva de la forma de

30. LG 1, 9, 48, 59; SC 5, 26; GS 42, 45; AG 1, 5.

31. Entre otros, cf. S.M. ALONSO, *Vida consagrada*, 107.

vida que Jesús mismo eligió, algo del misterio de Cristo quedaría incompleto, deficiente en el seno de la Iglesia. Aquí radica la esperanza inquebrantable en la imposibilidad de la desaparición de la vida consagrada,³² aunque muchas congregaciones o formas históricas de la misma puedan dejar de existir.

Seguidamente, y sin ánimo de exhaustividad, presentaré algunas de las características de este signo quasi-sacramental.

3.2. **La VC es una realidad singularmente pneumatológica**

Según hemos dicho, todo ministerio eclesial posee un componente pneumatológico. Sin embargo, este aspecto aparece con una fuerza especial y una claridad ostentosa en la VC. Su origen y sostén es el Espíritu, que suscita formas de vida cristiana con particular intensidad. En su esencia, la VC es una creación del Espíritu. Su pervivencia y sentido radica en articularse como un vendaval interno, para revitalizar la Iglesia. De ahí también la plasticidad histórica y su capacidad de cambio.

Al ser la vida consagrada reflejo preponderantemente pneumatológico, su estructura y su presencia en la Iglesia necesariamente tiene menos rigidez que otros aspectos eclesiales. Por esto no extraña que no se haya configurado como un sacramento,³³ que supondría una institucionalización fuerte, más rígida que la propia de la vida consagrada. También por esta razón, aunque pertenece a la vida y la santidad de la Iglesia, no pertenece a la esencia de su estructura.

La vitalidad pneumática de la VC es más reacia a la institucionalización y a lo jurídico. A lo largo de la historia, la vitalidad y la creatividad del Espíritu ha ido rompiendo los moldes jurídicos y creando novedades continuamente.³⁴ Su fuerza de

32. Cf. S.M. ALONSO, *Vida consagrada*, 147-56.

33. Sobre la consagración sacramental del presbítero, cf. PO 2, 3, 5.

34. Algunos de los partidarios de los “nuevos movimientos” los sitúan precisamente en este ámbito teológico.

identificación con Cristo, de imitación de Cristo, de cercanía absoluta a su Señor, en alegría misionera y en ejercicio práctico del amor, revitaliza siempre la Iglesia.

3.3. La VC es una forma peculiar de «Memoria Iesu»

La VC es una forma peculiar de existencia cristiana. Está caracterizada por ser un modo de seguimiento y de imitación particular. Para caracterizarlo algunos autores emplean los adjetivos “literal”³⁵ o “radical”. No parece fácil circunscribir teológicamente y conceptualmente la riqueza espiritual que alberga la VC. Yo propongo entender que su singularidad radica en la conformación plena, total y exclusiva con Jesús.³⁶ Jesús mismo vivió de manera plena, total y exclusiva para el Padre y la misión que el Padre le encomendó: predicar e instaurar el Reino de Dios. De manera semejante, los religiosos son aquellos cristianos que viven una experiencia espiritual, de relación con Dios y envío al mundo, semejante a la de Jesús. Esta experiencia se apodera de todo su ser y les convierte en memoria de este modo de ser y proceder de Jesús. Así, son testigos de Jesucristo, signos de su fuerza y memoria viva. Siendo memoria viva y existencial de Jesús, encarnando sus actitudes profundas, reproduciendo sus sentimientos (Filp 2,5), la VC recuerda a la Iglesia su misión y el modo de cumplirla.

3.4. La VC es un signo profético y escatológico

Este signo posee un carácter **profético** (cf. LG 44). Es decir, testimonia y propone la vida de Jesús y el evangelio. La VC no es profecía porque sea como una especie de agorero de cala-

35. Cf. P. WITTBERG, *The Rise and Fall*, 44; P. TRIGO, *Consagrados hoy al Dios de la vida*, Santander, Sal Terrae, 1995, 222; S.M. ALONSO, *Vida consagrada*, 269.

36. Véase el capítulo anterior.

midades, que recuerda, siempre y en todo lugar, lo lejos que estamos del evangelio, de los valores del Reino, de la misericordia y la justicia. Evidentemente, hay un componente de denuncia, presente en los profetas de Israel y en Jesús, que la VC debe recoger con vigor, valentía y creatividad, tanto con respecto a la sociedad, como a la Iglesia, siempre necesitada de escuchar el evangelio vivo. Sin embargo, la VC ha de ser más que nada profecía *afirmativa*, como lo fue Jesús.³⁷ Jesús denunció la religión del Templo, pero más que nada anunció la Buena noticia. Fue un gran profeta en palabras y en obras (Lc 24,19; 11ch 2,22; 10,38), superando incluso a Moisés y Elías. Así, la misión de la VC es convertirse, por su modo de vida fraternal, su forma de gobierno, su sencillez de vida, sus realizaciones misioneras, educativas, caritativas y contemplativas precisamente en anticipación profética del Reino. Así, se convertirá en un signo elocuente del evangelio, tanto para la sociedad donde se inserte como para la Iglesia en la que florezca. De cara a las vocaciones la profecía afirmativa, que muestra alternativas evangélicas visibles a los males de la sociedad, parece más necesaria que la profecía negativa.

La VC es, además, un signo **escatológico** (cf. LG 44). Por su conformación total, plena y exclusiva pone de manifiesto que lo único definitivo y absoluto es Dios y el Reino. Su existencia en consagración a Dios inscribe este anuncio en medio de la Iglesia y de la sociedad, para iluminación de algunos, escándalo de otros y desconcierto de muchos. Es decir, en su seguimiento e imitación de Jesús, los religiosos son aquellos que han sentido la llamada y han recibido la gracia de vivir en exclusiva para el Reino y para Dios. Para todo cristiano Dios y el Reino deben ser lo primero, pero no necesariamente lo exclusivo. La familia y el matrimonio, por ejemplo, son valores fundamentales para la Iglesia. La VC recuerda de modo ejemplar a la Iglesia y testimonia para el mundo que Dios y el Reino son lo

37. Véase: G. URÍBARRI, «*Gratos son al olfato tus perfumes*», también recogido en: *Reavivar el don de Dios*, 156-172.

primero, optando por vivirlo de manera exclusiva. Así, los religiosos se consagran a Dios, haciendo que esta consagración no solamente centre su existencia, sus energías y sus anhelos; sino que totalice toda la vida. Todo el quehacer queda subordinado y orientado por esta consagración, que no se guarda para sí ningún resquicio. Esta forma de vida, pues, se convierte en un signo de la plenitud de Dios y de su Reino, que es la perla preciosa (Mt 13,45-46) por la que merece la pena entregarlo todo.

Si Dios y el Reino son lo primero y lo exclusivo, todo lo demás se convierte en penúltimo, en subordinado y secundario. Esto no significa un menosprecio del mundo, sino situarlo en su lugar con respecto a Dios y su plan, muy en la línea del Principio y Fundamento ignaciano.³⁸ Es decir, implica una crítica de todos los absolutos intramundanos como ídolos.

Este carácter profético y escatológico aparece no solamente en la consagración de la existencia en la VC, sino también en los votos.

3.6. *Sentido cristiforme de los votos*

La consagración religiosa se expresa mediante los tres votos de pobreza, castidad y obediencia, estandarizados desde el siglo XII. La condensación de la consagración en los tres votos no es casual. De un lado, tocan radicales profundos de la vida humana (la riqueza, el poder y la afectividad), como pone de manifiesto su coincidencia, al menos parcial, con otras formas de “virtuosismo” o de vida religiosa en otras religiones. En el cristianismo están moldeados por su carácter de seguimiento e imitación de Jesús.

1. *Castidad.* Jesús se hizo a sí mismo un “eunuco por el Reino de los cielos” (cf. Mt 19,12). Así expresó de manera existencial su consagración total y exclusiva a su Padre y la irrupción esca-

38. Cf. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales* núm. 23.

tológica del Reino, relativizando todo lo demás.³⁹ De la misma manera, en los religiosos se reproduce algo de esta experiencia espiritual de Jesús, de tal manera que sienten el deseo y el consuelo de vivir solo para Dios y su sueño sobre el mundo. Así testimonian la primacía absoluta de Dios sobre cualquier otra cosa buena y santa, a la vez que la presencia subyugadora y desbordante del Reino de Dios en nuestra historia.

En el mundo moderno, marcado por la omnipresencia del sexo, hasta el punto de haber ido reduciendo progresivamente el campo de lo que se considera “pornografía sexual”, los religiosos podemos proclamar anticulturalmente la candidez de las relaciones interpersonales basadas en el desinterés, la generosidad, la gratuidad y la igualdad sin doblez.

2. *Pobreza.* Jesús se hizo pobre para enriquecernos con su pobreza (2 Cor 8,9) y se despojó de su rango (Filp 2, 6-7). De igual modo los religiosos se hacen pobres voluntariamente, con una pobreza que es distinta de la de los que no pueden escapar de la pobreza. El voto de pobreza toma la forma de una denuncia constante de la ambigüedad de las riquezas, que fácilmente nos seducen y nos atrapan en su redes (Mt 6,24). Es también una manifestación de la radical pobreza de todos los humanos ante Dios. El hecho de compartir entre todos, sin aferrarse, y que nadie tenga algo por propio manifiesta el sentido de los bienes de la creación: que alcancen a todos y que los puedan disfrutar quienes más los necesiten. Además, la pobreza expresa que sólo reconociendo nuestra pobreza podemos abrirmos realmente a Dios y a los demás. Así, la VC quiere ser signo de la gratuidad en medio del mundo moderno, desquiciado por los bienes. Sin el refrendo de un estilo de vida sencillo, todas nuestras palabras sobre el valor preponderante del Reino se convierten en hojarasca de otoño, que el viento barre en el parque,

39. Remito a G. URÍBARRI: *El celibato del Señor Jesús y Vocaciones*: Promotio Justitiae 59 (marzo 1995) 23-25; también recogido en: *Reavivar el don de Dios*, 42-46.

ante la indiferencia de los automovilistas. De igual modo, sin dejarnos afectar por los pobres y su pobreza, el voto de pobreza corre el riesgo de derivar hacia la ideología, el intimismo y la torre de marfil encapsulada.

3. *Obediencia.* Jesús vivió en obediencia al Padre. Su alimento fue cumplir la voluntad del Padre (Jn 4,34). Tomó la forma de siervo y fue obediente hasta la muerte en cruz (Filp 2,7-8). De igual forma, los religiosos quieren atarse a la voluntad de Dios, saliendo del “propio amor, querer e interés”.⁴⁰ Para evitar el autoengaño se obligan a obedecer a uno de sus compañeros. El voto de obediencia ostenta, pues, un profundo radical teológico: hacerse plenamente disponible a Dios y su proyecto histórico. El voto de obediencia lleva el sello de una búsqueda activa: negarse a sí mismo (Mc 8,34) para seguir a Jesús, que se vació de sí mismo y se humilló (Filp 2,7-8). Como se puede apreciar, la espiritualidad del voto de obediencia empalma perfectamente con el deseo de imitar la forma kenótica del amor que desplegó Jesús, el Hijo.

Habrá quedado claro que la obediencia religiosa no posee un carácter meramente funcional. A pesar de ello, el carácter corporativo de la VC y la efectividad en la misión están muy ligados a la obediencia. Además, el voto de obediencia nos recuerda los peligros del poder, también dentro de la Iglesia y dentro de la misma VC. En muchas congregaciones el ejercicio de la autoridad no es vitalicio y está limitado por un fuerte componente capitular.

En medio del mundo moderno, tan sensible a la libertad y la independencia, la obediencia de los religiosos puede desempeñar un papel destacado como medio de evangelización anticultural. La obediencia puede poner de manifiesto que la libertad no se realiza en su esplendor manteniendo una apertura indefinida y permanente a todas las posibilidades que la sociedad nos brinda. O instalándose en una suerte de precariadad provisional,

40. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales* núm. 189.

incapaz de jugarse toda la vida a una sola carta, viviendo como desde el fondo de una cámara oscura, desde la que se proyectan diferentes máscaras según la situación. La auténtica libertad radica, más bien, en la capacidad de vincularse, de ligarse a una persona (matrimonio), a un grupo o un proyecto. Pues la libertad ni se entiende ni se realiza separada del amor. Solamente en el seno del amor (matrimonio; consagración a Cristo Jesús) se da la auténtica realización de la persona libre. Esta es la libertad fecunda, semejante a la fidelidad inquebrantable del Dios de la alianza. Esta libertad es una roca sobre la que se pueden tejer relaciones auténticamente satisfactorias.

4. Conclusión

La comprensión de la VC que he esbozado lleva detrás, aunque sea de modo incipiente, tanto una eclesiología como una cristología, una teología trinitaria y sacramental y una antropología. Tanto los mismos votos, como el hecho mismo de la vocación suponen una concepción de lo que es el logro de la persona humana.⁴¹ En la teología, unos aspectos están relacionados con otros y se enriquecen mutuamente. Solamente desde la perspectiva del conjunto, se puede realmente iluminar una cuestión particular.

Resumiendo lo más destacado, la VC tiene, pues, un lugar ejemplar en la Iglesia, como signo de la forma de vida de Jesús. Así, se constituye en una realidad de ámbito sacramental. Esta forma de vida cristiana se articula junto con otras. Pero también ostenta una especificidad propia, que la sitúa, en el terreno de las realidades objetivas, no de las subjetivas, en la cumbre de la santidad de la vida de la Iglesia, por la peculiaridad de su identificación con Cristo Jesús y la forma de vida que libremente asumió en su vida histórica.

41. A pesar de la importancia de este tema, tan básico tanto para la teología de la VC como para la pastoral vocacional, simplemente lo dejo apuntado.

PARTE IV

VOTOS

1. Los votos dentro de la vida consagrada

Llegamos, por fin, a la última parte de nuestro recorrido. A estas alturas considero que nos encontramos lo mejor pertrechados posible, teológica y espiritualmente, para tratar de los votos.

1.1. Centralidad de los votos en la vida consagrada

Hoy en día se discute sobre la centralidad de los votos en la VC y la posibilidad y conveniencia de modificar la tríada clásica. Evidentemente, los tres votos clásicos no cubren toda la realidad y todos los matices de lo que la VC es, está llamada a ser, quiere ser y representar. Creo haber aludido suficientemente a ello. Sin embargo, me parece que una presentación de la VC que prescinda de los votos queda bastante coja;¹ resulta demasiado abstracta y etérea. Pues el discernimiento hecho por siglos de generaciones de varones y mujeres entregados a la aventura del seguimiento del Señor Jesús en la VC ha llegado a sedimentar y anclar la VC en los votos, en lo que tradicionalmente se han llamado, y el Concilio sigue llamando, los consejos evangélicos. Así, pues, en los votos se recogen elementos

1. Ciertamente, otro de los elementos destacados de la VC, que yo no considero en este libro, es la vida comunitaria.

básicos de la sustancia de la VC, de su idiosincrasia teológica, de su espiritualidad, de su cristología y antropología.

Yo seguiré, básicamente, el esquema de LG 42 c y d, (dentro del capítulo V de la LG), que presenta la santidad propia y específica de la VC precisamente a través del eje de los *consejos*. *Perfectae caritatis* 12-14 no es ajeno a este esquema de LG 42, repetido de manera muy resumida en PC 1. En el capítulo VI de LG, dedicado a los religiosos, el término “consejos” o “consejos evangélicos” aparece once veces. Es más, da la sensación de que el Concilio en este capítulo identifica la profesión de los consejos evangélicos con la vida consagrada o el estado religioso. En el decreto *Perfectae caritatis* el vocablo “consejos” o “consejos evangélicos” aparece en diez ocasiones. Incluso se dice: “Aun en la predicación ordinaria ha de tratarse con bastante frecuencia del seguimiento de los consejos evangélicos y del estado religioso” (PC 24).

1.2. Los votos en el seguimiento de Cristo

Los tres votos se enraízan y adquieren su sentido en el seguimiento de Cristo. Una de las características más singulares de la cristología del Nuevo Testamento estriba en la radicalidad con la que Cristo llama al seguimiento. Pone unas exigencias que solamente cobran sentido, desde el trasfondo de la cultura veterotestamentaria, si responden a una autoridad divina. Esta radicalidad de la llamada al seguimiento se articula en tres esferas básicas:

“Esta exigencia radical de dejarlo todo se abre hacia una triple dimensión: la disposición a renunciar a los propios bienes, a las personas allegadas e incluso hasta la entrega de la propia vida.”²

Resulta muy fácil observar una correlación entre los ámbitos descritos, hablando de un modo general de la llamada al seguimiento, y los votos religiosos. La pobreza se refiere a todo el

2. M. GESTEIRA, “La llamada al seguimiento de Jesucristo”, 56.

mando de los bienes e incluye, de manera efectiva y firme, la renuncia a los propios bienes precisamente por responder a la llamada al seguimiento de Cristo. La virginidad se relaciona con todo el ámbito de las personas allegadas y supone una estructuración de la vida que no se fundamenta sobre esas relaciones. Otra cosa es cómo haya que atender a los padres enfermos, etc. La castidad de los religiosos expresa e incluye explícitamente una vida entregada en soledad y exclusividad a Cristo para responder a la llamada radical de seguirle. En el tercer caso la correlación no es tan simple y automática. Sin embargo, la obediencia expresa bien la entrega de la propia vida, hasta el punto de no disponer de ella, de dejarla enteramente a la disposición de Dios a través de la mediación congregacional. La obediencia es una respuesta a la llamada de seguir a Cristo, dándole toda la vida.

Un aspecto central de los votos, como ya hemos dicho en alguna ocasión, radica en que Cristo mismo nos ha dado ejemplo viviendo él según los consejos evangélicos. Es decir, la inspiración de los votos brota tanto de la doctrina de Jesús, de su llamada y de sus palabras, como de su propio ejemplo de vida pobre, casta y obediente (cf. LG 43, 44, 46; PC 1, 5). Los votos consisten en trazos gruesos de la manera concreta de revestirnos de Cristo los religiosos (cf. Rm 13,12-14; Gál 3,27; Ef 6,11 ss.; 1 Tes 5,1-11).

1.3. ¿Primacía de algún voto?

El voto más universal y el primero en la VC ha sido el de virginidad. Para algunos, como por ejemplo S. Schneiders,³ en él residiría el cogollo teológico de la VC. No cabe duda de la importancia destacadísima del voto de virginidad. Ciertamente es capaz de expresar la totalidad de la absorción de la existencia por Dios y su Reino, como lo único, lo primero y lo exclu-

3. Cf. *New Wineskins*, 114. Coincide con LG 42 y VC 14.

sivo (cf. PC 5), del mismo modo como le sucedió a Jesús y comprendieron, desde los primeros momentos, algunos de los apóstoles, como Pablo, y las vírgenes cristianas de los primeros siglos, por lo menos desde el siglo segundo, aunque es posible que ya desde mitad del primero (cf. 1 Cor 7,25). Sin embargo, dado que en nuestra Iglesia existen otras formas de vida celibatarias, como el presbiterado, para la Iglesia latina,⁴ y el episcopado, que no coinciden ni se superponen necesariamente con la VC, me parece que no se debe despreciar lo que los otros dos votos clásicos aportan: la pobreza y la obediencia. Son fruto del discernimiento continuado de generaciones de VC acerca de la sustancia teológica y espiritual de la forma de seguimiento que es la vida consagrada.

En mi opinión, y sé que a más de uno de le sonará estrambótico, el voto de mayor importancia hoy en día es el de obediencia. Ciertamente, la mayor parte de las defeciones vienen por parte de la virginidad, de la castidad. Sin una afectividad centrada en Cristo y en su Reino, y reconciliada con la realidad efectiva de la propia congregación, no hay perseverancia posible. Sin embargo, no hemos de ser ciegos al hecho de que el hombre moderno está orgullosamente poseído de su libertad y su modo de entenderla. Una de las características que mejor define a la persona de la sociedad contemporánea es el orgullo, casi arrogante, de su autonomía y su libertad, que, evidentemente, también traslada a su manera de entender y practicar la sexualidad. Tanto ha calado el ideal de la autonomía en nuestra sociedad, que incluso en ámbitos de la VC rechina mucho que se hable en contra de la *autorrealización*, como algo extraño al cogollo del evangelio. Se levantan pasiones y enfados considerables, se generan fuertes discusiones. Rechazar la autorrealización, como el modo de concebir el logro y la plenitud de la persona, es hoy en día una herejía cultural. Así, pues, en este ámbito se perciben con mayor claridad las difi-

4. Cf. PO 16.

cultades de la sociedad moderna para entender la unidad necesaria, que se alimenta recíprocamente, entre amor y libertad. De tal manera que la libertad sólo se logra en el seno del amor, cuando se vincula y se ata al amor, cuando se descentra y pospone el propio yo (el ego que pide la gloria de la autorrealización), hasta el punto de ofrecerse a sí misma por completo y hasta el final al amor. Ahí está la paradoja para la que nuestra sociedad es ciega: solamente el esclavo del amor es libre.

Por todo esto, no me extraña que la obediencia sea el voto con el que más dificultades tropiezan las posibles vocaciones,⁵ y el que está en una crisis mayor, tanto de fundamentación teológica, como de ejercicio y aplicación práctica.⁶ Al hombre moderno no le brota ante Dios, o su idea, la sumisión espontánea, la reverencia devota, el acatamiento respetuoso, el homenaje dispuesto y agradecido; ni tampoco la mansedumbre o la humildad, como antiguamente mostraba el pueblo fiel ante los reyes, príncipes y soberanos; sino la pregunta aguijoneante de por qué Dios no le hace caso; o, por lo menos, suficiente caso en sus preguntas y plegarias.

A mi modo de ver, y sin afán de polémica, la obediencia expresa con mayor rotundidad lo que significa la VC.⁷ Por una parte, la vivencia de la virginidad y de la pobreza se puede dar sin pertenencia a la VC. No me refiero al caso de una persona pobre y soltera sin más, sino a una opción personal por la virginidad y la pobreza voluntaria en el seguimiento de Cristo, pero sin institucionalización, exclusivamente devocional, que ya

5. Véase J. LÓPEZ GARCÍA – M.B. DE ISUSI – G. GARCÍA-INÉS, *Imagen de los religiosos y religiosas en la juventud. Resultados de una encuesta dirigida a jóvenes en contacto con religiosos y religiosas españoles*: CONFER 39 (enero – marzo 2000) aquí 128-131.

6. La obediencia es “el problema quizás más agudo hoy en día en la Iglesia y en la vida religiosa” según: S.M. ALONSO, *La vida consagrada. Síntesis teológica*, Madrid, Publicaciones claretianas, 11998, p. 317, nota 2.

7. El monacato comienza como lucha por la obediencia. Para santo Tomás el voto principal era, también, la obediencia. Cf. J.C.R. GARCÍA PAREDES, *Teología de la Vida Religiosa*, 8 y 74, respectivamente.

es muchísimo.⁸ Aunque no tengo datos, no dudo de que esta figura se está dando hoy en día con cierta abundancia en el recorrido que van haciendo en algunos de los denominados “nuevos movimientos”, donde van descubriendo el valor cristificante de los votos (o la fuerza mística de los consejos evangélicos) y de la consagración religiosa. La obediencia, por su propia naturaleza, indica una relación eclesial institucionalizada, que no se puede vivir en solitario. Históricamente surge con el paso de la vida eremítica, solitaria, a la cenobítica, comunitaria. Su primer gran teólogo es Pacomio. En el voto de obediencia radica con mayor peso y contundencia toda la fuerza institucional y corporativa del seguimiento propio de la VC. Lo institucional se nos hace hoy cuesta arriba. Un motivo más para el desprestigio de la obediencia y los intentos de maquillarla. Sin embargo, soy de la opinión de que en una economía de salvación como la nuestra, que es encarnatoria y, por lo tanto, sacramental, lo institucional posee la virtualidad de ponernos delante de elementos centrales de nuestra fe, como ocurre con los sacramentos, principalmente con la eucaristía. ¿No ocurrirá algo de esto con el voto de obediencia y no será un síntoma de otros elementos más profundos nuestro malestar con la obediencia?

1.4. Los votos como costura entre la cristología y la antropología de la vida consagrada

Una última observación antes de cerrar esta introducción a los votos. Considero que en los votos se nos ofrece una costura entre la cristología que profesa la VC y la antropología que se deriva de ella.⁹ A esta antropología se refiere directa-

8. El caso de las vírgenes consagradas, con un estatuto propio y reconocido en la Iglesia, estaría cercano de esta figura, pero no se identifica plenamente con ella.

9. Creo que uno de los mayores déficits en nuestra cultura vocacional radica precisamente en el adelgazamiento de los contenidos antropológicos. Indico algo, muy somero, al respecto en: *Hacia una cultura vocacional*.

mente LG 46, como ya hemos tenido ocasión de comentar en el capítulo décimo.

“Tengan todos bien entendido que la profesión de los consejos evangélicos, aunque implica la renuncia de bienes que indudablemente han de ser estimados en mucho, no es, sin embargo, un impedimento para el verdadero desarrollo de la persona humana, antes por su propia naturaleza lo favorece en gran medida. Porque los consejos, abrazados voluntariamente según la personal vocación de cada uno, contribuyen no poco a la purificación del corazón y a la libertad espiritual, estimulan continuamente el fervor de la caridad y, sobre todo, son capaces de asemejar más (*magis*) al cristiano con el género de vida virginal y pobre que Cristo Señor escogió para sí y que abrazó su Madre, la Virgen”.

Es decir, se decanta y sedimenta una manera de entender el logro de la persona humana, iluminado y deducido de la convicción de que en Jesucristo encontramos el cauce óptimo para el logro de la vida humana.¹⁰ Más en concreto, los votos desarrollan una antropología que se vertebría sobre lo que significan para el logro de la vida, y para el mejor servicio al Reino de Dios, el ejercicio de la libertad y del poder (obediencia); la afectividad, las relaciones humanas y el placer (virginidad); y la relación con la creación, con el mundo, con los bienes, con la posesión y el consumo (pobreza).

Esta antropología, conectada con la cristología y extraída de ella, nos resulta hoy en día muy necesaria. Pues la antropología que pregonó la sociedad moderna y postmoderna en la que vivimos, de la que formamos parte y que nos penetra por infinitos poros, se encuentra muy alejada de estas claves cristológicas. Si no cultivamos, fomentamos, recreamos, expresamos y conversamos cotidianamente esta cultura de los votos, alabando su belleza, cantando su alegría, admirando agradecidos su capacidad de humanizar, gozando de su acierto en conducir a la plenitud, festejando su potencia para generar vida a su alre-

10. Cf. GS 22

dedor, pasmados y entusiasmados porque expresa la gloria de Dios y contribuye a propagarla, corremos gran peligro de terminar con la antropología ambiental, la de los concursos y series de TV. Y sobre esa antropología televisiva los votos no alcanzan ningún modo de asiento ni raíz. Pues lo que ese modo de sentir la vida humana y su logro pregonan machaconamente es que la vida humana se realiza y la felicidad se encuentra en la posesión de bienes, en el acaparamiento y el consumo; en el despliegue espontáneo, casi instintivo y pulsional de la propia sexualidad; y que la verdadera libertad es aquella que no se humilla, que no se ata a nada definitivamente, cuyas decisiones siempre son provisionales, mientras la satisfacción emocional que procuran alcance a legitimarlas.

2. Plan de esta parte

El plan de esta última parte es sencillo y claro. En primer lugar (capítulo 13) diré una palabra sobre la consagración religiosa. Se trata de un aspecto central, que se une a la profesión religiosa de los consejos, de cuya relevancia teológica y espiritual no siempre somos suficientemente conscientes.¹¹

Seguidamente pasará revista a cada uno de los tres votos clásicos, la pobreza voluntaria (capítulo 14), la virginidad consagrada (capítulo 15) y la obediencia (capítulo 16). Es sabido que la renovación en profundidad de la VC suele comenzar por la pobreza y su intensificación. La pobreza posee la virtualidad de reflejar espléndidamente y hacer patente el vigor espiritual. Como he indicado, la perseverancia está asociada, ante todo, a la virginidad. Solamente un corazón centrado en Cristo y en su Reino puede mantenerse con alegría y plenitud humanizante en la vida consagrada. Lo que más ayuda a la incorporación ver-

dadera y efectiva al instituto o congregación, sin embargo, es la obediencia. Sobre ella pesa, con más fuerza, la dimensión corporativa del modo de seguimiento, individual y comunitario a la vez, que es la vida consagrada.

11. Aunque no nace de la situación más adecuada para una reflexión serena, C. BOFF en su famoso artículo *La formación en la vida religiosa hoy. Consideraciones indignadas* (recogido en: *Vida Religiosa* 87,3 (15 febrero 1999) 73-83) pone el dedo en la llaga de algunos problemas candentes.

CAPÍTULO 13

LA CONSAGRACIÓN RELIGIOSA

Antes de comenzar a tratar más expresamente de cada uno de los tres votos, conviene situarlos en el horizonte que los envuelve: la consagración religiosa. Para presentar la consagración, me voy a referir, primero, a una pequeña anécdota, que *ha alimentado mi reflexión y la sigue alimentando. La presentación narrativa, además, posiblemente quedará grabada mucho más allá que la cavilación especulativa con la que yo la pueda iluminar posteriormente. Seguidamente me referiré al sentido teológico de la consagración y, después, a una de sus señas de identidad cuyo relieve no deberíamos ignorar: el carácter público, de donde brota con fuerza una suerte de identidad sacramental de la vida consagrada. Para terminar, y como transición a lo que seguirá, simplemente indico la relación entre la consagración y los votos.*

En este capítulo me limito a subrayar una serie de cuestiones, ampliando algo lo que ya hemos expuesto sobre la consagración de la mano del Concilio, en nuestro capítulo décimo.

1. Una anécdota: Brigitte

Durante mi estancia en Alemania, haciendo los estudios del doctorado en teología, hice amistad con una hermanita de Foucauld. Ellas, después de una serie de años de vida en la congregación, interrumpían el trabajo ordinario para dedicar dos

años a la formación teológica y espiritual, como preparación a la profesión perpetua. Mi amiga en cuestión, Brigitte, había estado viviendo en una “roulotte”, junto con otras dos hermanas. Viajaban con una colonia itinerante de gitanos holandeses y belgas. Ella me comentaba que para los gitanos resultaba totalmente incomprensible que no tuvieran hijos. En las conversaciones con las mujeres, este tema salía con relativa frecuencia. Les parecía un sacrificio desmesurado y como una mutilación tremenda de lo más genuino de la persona, de la mujer.

Sin embargo, añadió Brigitte, después de vivir durante años con ellos, —una de las hermanas llevaba unos veinte años viviendo en la caravana—, la comunidad las apreciaba mucho. Habían comprendido que eran mujeres consagradas a Dios. Y entendían que esto era una riqueza para su comunidad, la caravana de gitanos. De tal manera que las consideraban parte de la comunidad. Ciertamente no se trataba de una riqueza en el plano productivo. Las hermanas sufrían para poder mantenerse económicamente. Vendían objetos artesanales en mercadillos para ir tirando. Lo más duro era la vendimia. Sin ese dinero, ganado como temporeras por el sur de Francia, no podían pagar el seguro del coche. Sin embargo, los gitanos sentían como una riqueza su presencia en medio de ellos. Ellas visitaban a la gente, especialmente a los enfermos, participaban de los avatares de la vida de la caravana y expresaban con su género de vida, su presencia y su alegría la transcendencia.

En mi opinión, estos gitanos habían entendido mucho acerca del sentido de la vida religiosa y de la consagración. La misma exhortación postsinodal, *Vita consecrata*, de Juan Pablo II, tras el sínodo dedicado a los religiosos, ha tomado la consagración como el eje para definir a la vida religiosa.

2. Solo Dios

La consagración religiosa se sitúa en continuidad con la consagración bautismal, pero la profundiza y la cualifica (cf. LG 44, PC 5).

2.1. *Expresión del monoteísmo: solo Dios*

El carácter peculiar de la consagración religiosa radica en ser una expresión viva y radical de nuestra fe, del monoteísmo que profesamos. La consagración religiosa se constituye, pues, como una viva profesión de fe en medio de la comunidad. Es una profesión de fe escrita en letras de carne (cf. 2 Cor 3,2).

Textos como: “Yahveh nuestro Dios es único Dios. Amarás a Yahveh nuestro Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza” (Deut 6,4-5), toman cuerpo transparente en la vida consagrada. De ahí que la forma de existencia en que radica la vida consagrada consista en afirmar de una manera visible, viva, física, material y corporal una realidad espiritual: que Dios es todo, que El es el único, que es el Señor, que es el Dueño y Aquel a quien merece la pena servir en exclusiva, entregarle todo devolviéndoselo. Este elemento aparece con mayor nitidez en la vida contemplativa, en la que la gratuidad de la mera alabanza, al que se reconoce como Dueño y Señor, se manifiesta menos incontaminada de cualquier otra utilidad que pueda tener.¹ Dios, por ser Dios, se merece toda la vida, toda la persona, todo el amor, toda la dedicación y toda la soliditud; para El y para lo que El disponga.

Se trata, pues, de un modo de hacer presente en la vida de la Iglesia el significado fuerte del monoteísmo, que todo cristiano está llamado a vivir. En otros términos, también expresa que “solo Dios basta”,² como un elemento fundamental en la configuración de nuestra fe, que lleva a articular toda la existencia sobre la proclamación creyente y existencial de esta verdad.

1. T. RADCLIFFE, *El trono de Dios. El papel de los monasterios en el nuevo milenio*; Sal Terrae 89,3 (marzo 2000) 225-240 subraya la intencionalidad de la inutilidad de la vida contemplativa para hacer un lugar a la transcendencia y a la gloria de Dios.

2. Cf. LG 42.

2.2. *Carácter teológico*

De ahí, que el carácter de la consagración religiosa sea primariamente teológico. Revela una imagen de Dios y es signo de esta imagen de Dios.³ Su carácter último, pues, no radica tanto en los servicios funcionales que pueda prestar a la comunidad cristiana y humana. El religioso que no puede prestar ningún servicio productivo a la comunidad, por enfermedad por ejemplo, no pierde la vocación ni su carácter fundamental de consagrado.

La vida consagrada está llamada a ser y es un signo en la Iglesia y en el mundo. Un signo teológico de la imagen de Dios. Por lo tanto, un signo primero teológico. De tal manera que la vida consagrada hoy habrá de expresar en sus estilos que “Dios es el primer servido” y que ése es su sentido. Esta circunstancia resulta hoy especialmente importante.

Una de las bendiciones más palmarias de la Iglesia postconciliar es la incorporación más activa de los laicos a muchos servicios y tareas en la Iglesia, participando de una manera más acorde con su dignidad bautismal en la vida y misión de la Iglesia. Esto ha llevado consigo la sustitución de los religiosos (y sacerdotes) por los laicos, en algunas de las tareas que antes hacían ellos. Esta realidad, buena, agudiza la pregunta por la peculiaridad y la aportación específica de cada forma de vida en la Iglesia. Evidentemente, la vida consagrada no puede definirse por sus aportaciones funcionales. Pues ahí coincide, y en el futuro inmediato coincidirá todavía más, con los laicos. Y no hay ninguna razón teológica para no bendecir este proceso. Los laicos, por la naturaleza de su vocación bautismal, están llamados a participar en todo el campo de la diaconía, de la caridad, en la actividad catequética, educativa, misionera, etc., de la Iglesia. Y como la vida consagrada se diferencia del ministerio

3. He tratado de hacer referencia a este aspecto en: *“Reavivar el don de Dios”*, 21-62.

ordenado, se sitúa, en el terreno de los ámbitos funcionales de servicio, en un plano de mucha igualdad con los laicos.

De ahí que la aportación específica de la vida consagrada sea articularse como el signo que hace presente en la Iglesia y recuerda a todos, dentro de los múltiples afanes, que Dios es el primero. Evidentemente, esta disposición absoluta y total de la persona, que se pone toda entera en las manos de Dios para alabarle con todo el ser, será tomada por Dios y enviada para el servicio del Pueblo de Dios y del mundo, pues esto mismo es lo que encontramos en el Hijo predilecto. Por lo tanto, la dimensión misionera, caritativa, etc., enlaza con la teológico y se deriva de ella. Más aún, muchas veces será el verdadero test de su verificación. Pues sabemos, y la primera carta de Juan nos insiste machaconamente en ello, que es imposible decir que se ama a Dios, a quien no vemos, sin amar al hermano, a quien tenemos al lado. A mi modo de ver, en la circunstancia actual, lo que se le pide a la vida consagrada es que resplandezca, y no oculte, el aspecto teológico, que es su primera y última razón de ser. Será muy difícil encontrar un servicio funcional concreto y práctico que presten los religiosos que no se pueda cumplir como laico, sin consagración.

3. Carácter público y quasi-sacramental

Otro aspecto que cualifica la consagración religiosa es la forma como ésta tiene lugar: en una ceremonia litúrgica, solemne, pública, con la aprobación, bendición y el reconocimiento de la jerarquía eclesial.

3.1. *Carácter público*

El estado religioso es una forma de vida aprobada por la Iglesia. Es decir, la Iglesia le reconoce públicamente esta función de signo para el conjunto de su vida y para su misión. La consagración tiene lugar en un liturgia pública. Por lo tanto en un acto solemne y público. No se trata, pues, de algo mera-

mente subjetivo, entre Dios y el consagrado. Estamos ante un hecho de naturaleza pública, con repercusiones públicas y jurídicas. La persona se compromete públicamente, igual que sucede, por ejemplo, en el caso del matrimonio. La consagración religiosa es, pues, un asunto de la comunidad y de las formas de vida que la comunidad considera importantes:

“La Iglesia no sólo eleva mediante su sanción la profesión religiosa a la dignidad de estado canónico, sino que, además, con su acción litúrgica, la presenta como un estado consagrado a Dios” (LG 45).

3.2. Carácter *cuasi-sacramental*

En el origen más primigenio de la palabra *sacramento*⁴ se encuentran diversos aspectos, algunos de los cuales se encuentran en la consagración religiosa.

a) Este término latino, *sacramentum*, se refería en los orígenes al término griego *mysterion*, con el que san Pablo en el NT se refiere a lo que Dios había planeado desde antiguo y ahora ha dado a conocer para la salvación (cf. Ef 1,9; 3,9). Así, el conjunto de la vida de Cristo forma parte de este plan. Dios ha revelado el “misterio” de su voluntad salvífica en Cristo. Cristo es la revelación del misterio de Dios: de su amor salvador. Los diferentes elementos de su vida, los misterios de la vida de Cristo, son elementos integrantes que expresan este amor salvífico. Los sacramentos, vistos desde aquí, son condensaciones donde este plan se actualiza y se hace presente de nuevo.

b) Por otra parte, el término *sacramentum* también posee un componente que hace referencia a lo sagrado, a lo *sacral*. En el ámbito latino no cristiano este elemento se refería al lazo sagrado y jurídico que ligaba entre sí a los miembros de los misterios paganos.

⁴ Sigo a R. BRAUN, «*Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*», *Etudes Augustiniennes*, 21977, 436 s.

De una manera algo equivalente, en la consagración religiosa se expresa esta hermandad sagrada. Por la consagración religiosa expresada en los votos pasamos a formar parte de una hermandad, de una especie de conspiración sagrada, inspirada por la fuerza del Espíritu Santo, por la que nos constituimos en una fraternidad que quiere articularse como signo que expresa el misterio del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús.

La consagración religiosa, pues, es un acto eclesial, litúrgico, público, por el que me comprometo con una hermandad mediante vínculos sagrados, que la Iglesia y la comunidad reconoce como tales. De ahí que surja una responsabilidad, una visibilidad eclesial y pública. Las relaciones con los hermanos adquieren un tono particular. El propio lugar en la Iglesia se modifica. Toda esta gama expresa un conjunto de realidades que muestran, por una parte, las obligaciones contraídas; pero también, de otro lado, la significatividad y distintividad de la vida consagrada, como expresión de su excelencia propia. El Concilio indica que de la consagración procede “un título nuevo y especial” (LG 44), expresando así la novedad que a la que da origen la consagración: una conformación más acentuada con Cristo y una capacidad de representarle en la Iglesia y en el mundo.

De ahí que haya algo de torcido si el abandono de la vida consagrada se banaliza, como si no hubiera pasado nada, porque supuestamente la opción de fondo sigue siendo por Jesús y el Reino. Tampoco resulta comprensible que el abandono de la fraternidad no se traduzca en un cambio en el tipo de relaciones, como ocurre a veces con algunas salidas. Si alguien con quien he vivido este lazo sagrado y jurídico lo rompe, mi relación con esa persona se verá necesariamente modificada, si es que todo lo que conlleva este lazo realmente comporta una significación consistente. Por lo menos, se impone un periodo de transición, como adaptación a una nueva forma de relación, que se puede recuperar y sostener más adelante desde otros parámetros.

3.3. *Sacramento-persona*

Congar acuñó el término “sacramento-persona”, que me parece acertado para la vida consagrada.⁵ En la vida consagrada, la misma vida es el signo de lo que se anuncia con ella. Además, hay un reconocimiento expreso de la Iglesia de esta presencia carismática y del valor de este signo. Es decir, que además del reconocimiento oficial, se da la íntima unión entre la forma de vida y el servicio que se hace.⁶ De tal manera que la forma de vida se convierte en el meollo del servicio. La vida, el ser, realiza la presencia del signo, del testimonio y el anuncio. Precisamente aquí radica la llamada y la esencia de la vida consagrada: ser signo del absoluto de Dios y prefiguración testimonial del Reino de los cielos.

Por todo esto, no cabe duda de que lo lógico es que se dé una articulación congruente entre lo que constituye el ser y la forma de vida, de un lado, y la praxis, el trabajo y las tareas del otro. La misión concreta de cada congregación, y de la vida consagrada en general, busca precisamente esta articulación y, últimamente, se nutre de ella.

4. La expresión de la consagración en los votos

Como se ha ido poniendo claramente de manifiesto, la consagración que hacen los religiosos y que les configura es una consagración de toda la persona. La vida consagrada radica precisamente en esa entrega total, plena y exclusiva de la persona, en esa ofrenda de suave olor, que se hace a Dios, respondiendo a su libre invitación y llamada, en la fuerza del don y la gracia del Espíritu, por ser Dios quien es, desde la gratitud, la alabanza, la alegría, el reconocimiento y el don de sí, en plena dis-

5. Véase Y. CONGAR, *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia*, Estela, Barcelona, 1966, 33-45; citado y aplicado a los nuevos ministerios laicales por B. SESBOÜÉ, *¡No tengáis miedo!*, 148.

6. Cf. VC 22, 25, 72.

ponibilidad para ponerse, como el Hijo querido, al servicio de la voluntad salvífica de Dios. Dios dispondrá ahora de toda la persona para lo que El quiera, pasando a ser algo así como las manos del Padre, actuando en el mundo en su nombre y a su estilo.

Desde el siglo XII esta consagración total de la persona se ha venido expresando a través de los tres votos clásicos: pobreza, castidad y obediencia. La historia y la realidad demuestran fehacientemente la idoneidad de los tres votos para dar cauce real y efectivo a la totalidad de la consagración al modo de Jesús.

4.1. *Clave antropológica*

En primer lugar, porque cada uno de los tres votos toca un radical profundo, que totaliza la persona bajo una dimensión englobante de su ser. De ahí que cada uno de ellos tomado en serio absorba el total de la persona y la consagre a Dios y la dirija por entero a su plan de salvación. La afectividad se refiere a la orientación de la persona hacia los otros (castidad o virginidad). Incluye, pues toda forma de relación con los demás, todo el ámbito de lo interpersonal. La libertad define la orientación de la persona en cuanto a sus propios fines y decisiones (obediencia). Así, pues, abarca todo el conjunto de la voluntad y de las disposiciones con la propia vida. La posesión de los bienes nos sitúa en la orientación en cuanto a la relación con el mundo (pobreza). Engloba todo el mundo del tener y la forma de relacionarnos con la creación y lo creado. Así, pues, en los votos quedan comprendidas nuestras relaciones con los demás, con nosotros mismos y con la creación. Es decir, expresan en todo el ámbito de nuestra vida lo que significa y está significando que Dios sea el primer servido, que El sea el único Dueño y Señor, incluyendo expresamente las consecuencias que esto comporta.

Así, pues, los votos se abren proféticamente a expresar el plan de Dios al menos en estas tres vertientes radicales. El plan de Dios en la relación con los bienes, su uso, su sentido y su

reparto entre hermanos. De ahí la necesaria incidencia de la vida consagrada en el terreno de la justicia, porque está ligado a la fe. El plan de Dios en las relaciones interpersonales, en la organización de la comunidad humana como una fraternidad, en la que Dios manifiesta preferencias. El plan de Dios en cuanto a los objetivos que conducen a la persona a habitar en la casa del Padre, en el reconocimiento de que la alteridad radical a la que estamos abiertos es lo que nos personaliza, en lugar de alienarnos, como cree la cultura moderna.

Resumiendo, hemos subrayado y esbozado algunos elementos que empalman con el fuerte radical antropológico de los votos.

4.2. Clave cristológica

En segundo lugar, los tres votos también resultan especialmente idóneos para expresar la consagración religiosa debido a su carácter cristificante. Los religiosos no viven los votos como los pueden vivir personas de otras religiones, sino como forma expresa de seguimiento de Cristo y de identificación con El. En los tres votos, los religiosos buscan una configuración total con Cristo casto, pobre y obediente. Son tres radicales que marcan la vida de Cristo y expresan todo su ser y la forma de realizar su ministerio (cf. VC 22). El se hizo pobre por nosotros (2 Cor 8,9; Filp 2,7; Mt 8,20). El se consagró en virginidad al Padre y al Reino (Mt 19,12). Toda su vida consistió en la obediencia al Padre (Jn 4,34; 5,30; 12,27 como lectura de Mc 14,36 y par.; Hbr 10,9, citando Ps 40,7-9).

4.3. Clave kenótico-eucarística

Por último, los votos se sitúan en la línea del amor kenótico, del estilo de amor que hemos visto como característico del amor de Dios y de Cristo.⁷ La Trinidad es amor. Este amor tri-

nitario se manifiesta en la donación, en la entrega, en el derramamiento hacia fuera. Particularmente, la donación del Hijo y el envío del Espíritu Santo expresan cómo Dios ama vaciándose, dando lo propio, expropiándose. Lo mismo, y más accesible a nuestra comprensión, encontramos en toda la vida de Jesús, del Hijo. El se anonadó, se despojó de su rango, se vació (cf. Fil 2,7-8). Es decir, el estilo de amar que muestra Jesús es el del desasimiento, el despojo. Hasta tal punto, que en la eucaristía, el memorial de Jesús, encontramos formulado de manera concisa y exacta tanto el resumen como la cumbre de su vida. La sustancia entera de la vida de Jesús es “cuerpo entregado” y “sangre derramada”.

Los votos poseen la capacidad de meternos de cuajo en este cauce de amor kenótico. El mismo Concilio lo reconoce expresamente:

“la madre Iglesia se goza de que en su seno se hallen muchos varones y mujeres que siguen más de cerca (*pressius*) el anonadamiento del Salvador y dan un testimonio más evidente (*clarius*) de él” (LG 42; véase tb. PC 5).

Así, pues, los religiosos nos comprometemos y conformamos con el estilo del amor kenótico, que contiene un componente de despojo. Ese es su lado negativo. El lado positivo es la afirmación de la vida y del amor, que solamente se puede dar en su plena potencia en la entrega, en la donación, en la atención al otro, a Dios y al prójimo, por encima de cualquier otro aspecto.⁸

En línea con todo esto, no cabe duda de la conexión entre la consagración religiosa, el modo de vivir y amar de los religiosos, y la eucaristía, el memorial del modo de amar de Jesús. El Concilio mismo también lo ha visto así:

8. Véase el excelente libro: C. DI SANTE, *El padre nuestro. La experiencia de Dios en la tradición judeo-cristiana*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1998.

7. Véase el capítulo 6.

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

Estamos, pues, llamados a asociarnos al sacrificio de Cristo, a cristificarnos participando de él; a ser, como el mismo Cristo Jesús, un sacrificio de suave olor ante Dios y los hombres: "y caminad en la caridad, como también Cristo nos amó y se entregó por nosotros a Dios, como oblación y víctima de suave fragancia" (Ef 5,2). De esta suerte, la eucaristía no puede menos que estar muy en el centro de la espiritualidad y la teología de la vida consagrada. Su frecuencia nos renueva, nos alimenta, nos dice lo que somos e impulsa a desearlo más intensa y agradecidamente.

Pasemos, pues, ahora a una consideración de cada uno de los votos.

CAPÍTULO 14

EL TESORO DEL REINO DE LOS CIELOS

"El reino de los cielos es parecido a un tesoro oculto en el campo, que un hombre encontró y ocultó; y por la alegría de haberlo encontrado va a vender todo lo que tiene, para comprar aquel campo.

También es parecido el reino de los cielos a un mercader que buscaba perlas preciosas; y en cuanto dio con una de gran valor fue, vendió todo lo que tenía y la compró" (Mt 13,44-46).

La pobreza religiosa se sitúa en continuidad con la pobreza de Jesús. El se hizo pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza (2 Cor 8,9); se despojó de su rango y pasó a ser uno de tantos (Filp 2, 7); nació fuera de la ciudad, pues no había lugar en la posada para él (Lc 2,7); a lo largo de su ministerio público no tenía donde reclinar la cabeza (Lc 9,58); terminó, al fin y al cabo, solo y abandonado, compartiendo la suerte de los malhechores, muriendo en la cruz. De la continuidad radical de la pobreza de los religiosos con la pobreza misma de Jesús se siguen una serie de rasgos característicos de la pobreza religiosa que enumero.

1. Brota del encuentro con Dios, de la familiaridad con El.
2. Es teologal: expresa que Dios colma todo; que Dios es el tesoro absoluto. Ayuda al encuentro con Dios. Contiene una dimensión escatológica.
3. Es voluntaria y comunitaria. En esto se distingue de la pobreza de los pobres.

4. Posee una cierta dimensión pública, pues se promete públicamente. De ahí que se exija un testimonio inteligible de la misma.
5. Como la de Jesús, se pone al servicio de los pobres.
6. No excluye el uso de medios, siempre que no se conviertan en un fin o que se desvirtúe su sentido.
7. No es exactamente lo mismo que austeridad.

Comentaré brevemente cada una de estas características y terminaré con un pequeño colofón.

1. Pobreza y familiaridad con Dios

1.1. *La pobreza como expresión y consecuencia del monoteísmo*

No solamente en el cristianismo, aunque también, el encuentro profundo con Dios y la familiaridad con El conducen, espontánea e insistente, a la pobreza voluntaria, a la desposesión y al despojo. Parece casi como una ley universal, que encontramos en todas las personas profundamente espirituales de la tradición religiosa que se quiera: cuando Dios ocupa el centro y se apodera de toda la persona, la colma, todo lo demás pasa a un muy segundo plano. Es más, resulta incluso molesto hasta sospechar que esos bienes, posesiones, seguridades adquiridas nos podrían alejar de Dios. Y se renuncia a ellos voluntariamente. La frase de Mateo expresa, pues, una verdad como un templo:

“Nadie puede ser esclavo de dos amos; pues, o tendrá que odiar a uno y amar al otro, o tendrá que entregarse a uno y despreciar al otro. No podrás ser esclavos de Dios y del dinero” (Mt 6,24).

Detrás de esta frase late una afirmación tan simple como es la del monoteísmo: hay un único Dios vivo y verdadero a quien merece la pena servir y nada más. Todo otro culto, también al dinero, a las posesiones, es idolatría. En definitiva, Mateo baraja el supuesto de que siempre somos esclavos de algo o de

alguien; siempre tenemos un amo, a quien nos entregamos, a quien servimos. La verdadera libertad radica, pues, no en la ausencia total de la esclavitud, sino en hacerse esclavo de Aquel que libera. El esclavo de Dios es libre, pues es esclavo de la verdad que libera (cf. Jn 8,32).

En los primeros momentos de encuentro, familiaridad y cercanía con Dios esta realidad se impone. Por eso empezamos la exposición de los votos precisamente por la pobreza, porque en el camino espiritual tiende a ser el consejo evangélico más evidente y que aparece en primer lugar, con una claridad apabullante. En casi todas las vocaciones de los discípulos, se repite como una constante. Así, vemos a Simón y Andrés dejando las redes (Mc 1,18); a los Zebedeos, Santiago y Juan, dejando al padre con la barca y los jornaleros (Mc 1,20); a Mateo dejando su despacho de recaudador (Mc 2,14); a Pedro, que hablando en nombre del grupo de los discípulos, dice que lo han dejado todo, casa, hermanos y hermanas, madre y padre, hijos y tierras, por el seguimiento de Jesús (Mc 10,28-29); al ciego Bartimeo dejando el manto (Mc 10, 50); a Zaqueo repartiendo la mitad de sus bienes (Lc 19,18); y así tantos y tantos otros a lo largo de la historia.

La llamada al seguimiento de Jesús implica renuncias radicales, a uno mismo (Lc 9,23), a una morada permanente (Lc 9,48), a enterrar al padre (Lc 9, 59), despedirse de la familia (Lc 9,61) o a mirar atrás (Lc 9,62). Pues entre las condiciones del discipulado está la renuncia radical a todo, por Jesús y por el Reino, para seguirle en su misma forma de amor kenótico, cargando con la cruz, como él hizo: “si uno quiere ser de los míos y no me prefiere a su padre y a su madre, a su mujer y a sus hijos, a sus hermanos y hermanas, y hasta a sí mismo, no puede ser discípulo mío. Quien no carga con su cruz y se viene detrás de mí, no puede ser discípulo mío” (Lc 14,26-27). La renuncia a los bienes es el primer signo de que uno ha quedado contagiado por el estilo kenótico de amar, pues “cualquiera de vosotros que no renuncie a todos sus bienes, no puede ser discípulo mío” (Lc 14,33).

Por todo esto, firmemente apoyado en diversidad de textos del evangelio, no extraña encontrar una renuncia radical a los bienes al principio de los itinerarios de los santos, tras su llamada o su conversión. Es el caso de Francisco de Asís, de Ignacio de Loyola y de San Antonio, el padre del monaquismo. Vamos a pararnos en la figura de San Antonio, ejemplo paradigmático durante muchos siglos para los monjes, por encarnar emblemáticamente los ideales que laten en el monaquismo. Pero antes, una última observación.

Choca enormemente tanto discurso sobre la pobreza, material y espiritual, con la cercanía que ostenta con el despojo, el amor kenótico y la cruz de Cristo junto con la enorme dificultad que tenemos para reconocer la presencia de Dios en nuestros fracasos, personales, comunitarios y apostólicos. La lectura cristiana de la vida incluye la posibilidad de que el padecer, el fracaso, el negarse a sí mismo sea lugar de bendición y de encuentro con Dios. En la vida de nuestros fundadores, muchas veces se les torció el camino, se encontraron con dificultades, con fracasos y, sin embargo, reconocieron que era el camino por el que Dios les conducía y llevaba con brazo poderoso y mano extendida. Sin embargo, cuando nuestros proyectos y planificaciones fracasan, no nos suele brotar espontáneamente el reconocimiento de que nosotros somos pobres y, consiguientemente, lo esperamos todo de Dios; que el Señor quizás nos quiere llevar por otro camino; que solamente El es quien construye la casa, no nuestra pericia, nuestra planificación por objetivos y evaluación sistemática. Mucho cambiaría el ambiente espiritual de las comunidades, congregaciones y equipos apostólicos de trabajo si leyéramos desde aquí nuestras desazones; si ellas nos empujaran hacia un corazón más desprendido, más confiado en Dios, más puesto en sus manos. Si en lugar de buscar culpables, reclamar responsabilidades, someter a juicios sumarísimos, ya sea pública, privada o interiormente, y, consecuentemente, poner en peligro la comunión, los fracasos nos llevaran a crecer juntos vocacionalmente, a profundizar nuestra oración, a purificar nuestras intenciones, a fomentar un intercambio espiritual más profundo.

1.2. *La vocación de San Antonio*

Comencemos por el relato de los inicios de su vida ascética, según la biografía atribuida a San Atanasio:¹

“Después de la muerte de sus padres, quedó solo con su hermana, más pequeña. Tenía dieciocho o veinte años y se ocupaba de la casa y de su hermana. No habiendo transcurrido aún seis meses desde la muerte de sus padres, se dirigía a la casa del Señor, como era su costumbre, y recogiendo su pensamiento meditaba todo esto: cómo los apóstoles abandonaron todo para seguir al Salvador [cf. Mt 4,20; 19,27] y cómo aquellos hombres de quienes se habla en los Hechos, vendían sus bienes, los llevaban y los depositaban a los pies de los apóstoles para que fueran distribuidos entre los necesitados [Hch 4, 35-37]; y qué gran esperanza les está reservada en el cielo [Col 1,5; Ef 1,18]. Con estos pensamientos entró en la iglesia, en ese momento se leía el Evangelio, y oyó que el Señor decía al rico: *Si quieres ser perfecto, ve, vende todas tus posesiones y dáselas a los pobres; y ven y ségueme, y tendrás un tesoro en los cielos* [Mt 19,21]. Y Antonio, como si el recuerdo de los santos le hubiera sido inspirado por Dios y pensando que esta lectura había sido leída para él, al momento salió de la Casa del Señor y entregó los bienes que había heredado de sus padres a sus conciudadanos, trescientas aruras de tierra muy fértil y excelente, para que no fueran una molestia ni para él ni para su hermana. Vendió todos los demás bienes muebles y, reuniendo una gran suma de dinero, la dio a los pobres, reservando una pequeña cantidad para su hermana.

Cuando entró de nuevo en la Casa del Señor y oyó que el Señor decía en el Evangelio: *No os preocupéis por el día de mañana* [Mt 6,34], no pudiendo permanecer más, salió y dio a la gente modesta el dinero que había guardado. Dejó a su hermana al cuidado de unas vírgenes conocidas y fieles, para que fuera instruida en la virginidad, y él se entregó a la vida ascética delante de su casa, vigilándose a sí mismo y viviendo con gran disciplina” (*Vida de Antonio*, 2,1-3,1).

1. Tomo la traducción de: ATANASIO, *Vida de Antonio* (Biblioteca de patrística 27), Madrid, Ciudad Nueva, 1995, preparada por P. RUPÉREZ GRANADOS.

Merece la pena pararse a comentar los inicios de la vocación de Antonio, porque aquí aparecen muy bien retratados elementos característicos de la pobreza religiosa, sobre los que volveremos.

En primer lugar, las palabras del evangelio se interpretan y escuchan como una llamada directa del Señor. No tiene sentido ponerse a discutir lo que significan para otras personas. La cuestión es lo que suscita en el corazón la escucha de esa llamada a dejarlo todo por seguir al Señor, libres de lastre alguno, igual que anduvo El por las tierras de Palestina.

Además, hay una referencia muy significativa a los apóstoles y a la primera comunidad cristiana. El voto de pobreza se sitúa, pues, en continuidad con la tradición de la primera comunidad, y posee un cierto componente apostólico: está en continuidad con la forma de vida de los que caminaron, por la llamada gratuita, más cerca de Señor, y de quienes mayores encomiendas recibieron de El. Es decir, la cercanía del Señor conduce a la pobreza libre y capacita para anunciarle.

Esta llamada al seguimiento en pobreza la recibe Antonio, como siempre, en una circunstancia delicada. La muerte de sus padres es reciente y él es el responsable de su hermana. ¿Puede poner en peligro el futuro, la sustentación de su hermana? ¿Puede y debe un buen cristiano desamparar a su hermana, justo después de la muerte de sus padres? La elección por el seguimiento radical de Cristo pobre se presenta en circunstancias muchas veces dramáticas, en las que el corazón tiene que decir claramente donde está su centro, su tesoro y su alegría verdadera.

El producto de la venta de sus bienes redunda en bienestar para los pobres. De ahí que haya un nexo, afirmado en el evangelio, entre la pobreza voluntaria y el servicio a los pobres. El desprendimiento de lo propio es en favor de los pobres. Además, este desprendimiento ha de ser radical, total, integral, drástico, poniendo toda confianza futura en Dios. En el caso de Antonio se expresa de manera muy catequética, pues realiza una segunda venta de bienes. El primer paso, aun habiendo

sido decidido, no terminó por zanjar todas las amarras con las posesiones. Se puede ir, pues, creciendo en la libertad de querer liberarse de otras molestias y ataduras, para servir solo al Señor y a los pobres.

Finalmente, la elección de la pobreza voluntaria es por la posesión de los bienes escatológicos, que se anticipan ya aquí. Esta opción no se hace por mera ascesis, tampoco por solidaridad, aunque sean de suyo dos aspectos implicados, sino por la alegría de que Jesús y su reino sean todo; por haber encontrado la forma de ganar un tesoro en los cielos. De ahí que detrás de la renuncia real y efectiva de la pobreza, cuando se vive de verdad teológicamente y desde la respuesta sincera a la llamada, lo que se está encontrando es una alegría, una liberación; un tesoro, no un suplicio.

1.3. La pobreza como verificación de la calidad del seguimiento

Como corolario de lo expuesto, podemos concluir afirmando que la pobreza es una de las maneras más fáciles de comprobar la calidad del seguimiento de Jesús. El que está centrado en Dios, en el Reino, en Jesucristo, vive espontáneamente más pobre, más libre y más alegre. A este respecto, las personas de mayor edad y experiencia pueden convertirse en un auténtico testimonio del camino a recorrer, en alegría, por los más jóvenes. El siguiente testimonio, no ha dejado de llamarme la atención y de cautivarme:

“En la comunidad tenemos una hermana cuyo comportamiento y vida me hacen reflexionar sobre la pobreza material y la pobreza de corazón. Es la mayor de todas. Lo que me impresiona es su habitación. Todas disponemos del mismo mobiliario: cama, mesilla, armario, lavabo y mesa de trabajo. Me siento edificada por el mero hecho de entrar en su habitación que respira pobreza. En el lavabo, una pastilla de jabón vulgar, el cepillo de dientes, el dentífrico, el peine y un vaso. En la mesilla, nada. En el armario, un solo vestido, porque el segundo lo tiene puesto; y la

estantería, medio vacía. En la pared, un crucifijo adornado con una ramita de olivo. Estos pequeños detalles me parecen necesarios para comprender bien la situación. Me impresiona la desnudez de su habitación, que respira toda la plenitud de Dios. Dios está presente, porque no está difuminado ni suplantado por ninguna decoración ni artificio.”²

Cada uno puede verificar su tono espiritual mirando sus propios gastos y apetencias de gastos. Es un criterio que no falla. Menos aún, si se le une el servicio desinteresado al prójimo. En la liberalidad espontánea con que nos surja el amor al prójimo, especialmente al necesitado, al que no puede retribuir, y sin vanagloriarnos de ello; y la naturalidad con que nos surja la práctica real de la pobreza tenemos dos criterios infalibles, me atrevería a decir, que nos indican el tono y la calidad de nuestro seguimiento de Jesús de Nazaret.

2. Raíz teologal de la pobreza

Como los otros votos, la pobreza posee un fuerte componente teologal. Ciertamente la pobreza permite una mayor disponibilidad y movilidad, no cabe duda. Pero su sentido último no radica ahí. La pobreza religiosa se asienta en la raíz teologal de la pobreza de todos los humanos ante Dios. Ante Dios, de nada sirven los adornos de bienes materiales, de posesiones, de campos, de casas, de sumas en el banco. La parábola del rico que llenó sus graneros, recién reconstruidos y aumentados, lo expresa con rotundidad (Lc 12,13-21), o el mismo sermón de la montaña:

“No atesoréis tesoros en la tierra, donde la polilla y el orín los estropean, y donde los ladrones perforan la pared y roban. En cambio, atesoraos tesoros en el cielo, donde ni la polilla ni el orín los estropean, y donde los ladrones no perforan la pared ni roban. Pues donde está tu tesoro, allí estará también tu corazón” (Mt 6,19-21).

2. Tomado de: L. LICHERI, *Por un simple «sí»*, Santander, Sal Terrae, 1995, 82.

Ante Dios aparecemos radicalmente como somos: pobres necesitados de su perdón y su salvación. De ahí que pierda sentido vanagloriarse en los bienes, o apoyarse en ellos, o afanarse por ellos, o confiarles el corazón. Son un elemento en la vida de las personas, pero no su fundamento. Y en la relación teologal la pregunta que surge no es por la cantidad o la calidad de los mismos. La cuestión que se abre en este ámbito es si los hemos puesto al servicio de los demás, o si nos han conquistado el corazón. Si hemos adorado al dios Dinero o al Dios que se vació de sí mismo para enriquecernos.

Por eso la práctica radical de la pobreza en las sociedades opulentas adquiere un componente testimonial de predicación muy fuerte. La pobreza prestará credibilidad a nuestro anuncio. Sobre todo la alegría en medio de la pobreza voluntaria. Y una pobreza voluntaria que no sea como una especie de cuento de hadas del asceta que solo piensa en su ombligo y en su propia perfección. Esa no es la pobreza que encontramos en Jesús ni en los documentos del Nuevo Testamento. Sino una pobreza, que desde su raíz teologal, trata de enriquecer a todos los que sufren, aliviando todo dolor al que se pueda poner remedio e invitando a descubrir la alegría de Dios en medio de la misma pobreza y el dolor. Como indicaré más adelante, la pobreza de los religiosos, desde la raíz teologal, se asemeja a la pobreza de Jesús, que fue una pobreza a favor de otros, a favor de la humanidad, para enriquecer a otros.

Junto con todo esto, la pobreza posee también un componente escatológico. Como indica el texto de Mateo recién citado, la pobreza de los religiosos nos recuerda a nosotros mismos, recuerda a la Iglesia y pregoná cuáles son los bienes realmente valiosos y definitivos, por los que merece la pena gastar y gastarse. Evidentemente no son los bienes terrenos, las posesiones que nos ofrece el consumo, sino los bienes celestiales, del Reino de los cielos, aquellos bienes que atraviesan el umbral de la muerte.

Esta dimensión escatológica de la pobreza es más profunda. Dice Erik Peterson:

"[Los pobres] Viven tan cerca del margen de este mundo, que por así decirlo el pobre Lázaro sin que nadie se percate *cae* fuera de este mundo –sin embargo no, ¿qué digo: *cae*?, donde debería decir: es *llevado* por los ángeles fuera de este mundo. (...) El pobre, al que Jesús ve, está en la frontera de este mundo hacia el otro. Se convierte en un símbolo escatológico, en el que Jesús se reconoce a sí mismo."³

La pobreza verdadera de los pobres es símbolo de la escatología. Pues la riqueza del reino de los cielos es un don. A él solamente se pertenece gratuitamente, haciéndose humilde como los niños, dejándose llevar a él por los ángeles, poniendo en Dios la esperanza, como los pobres. De ahí que el mismo Jesús, pobre y rodeado de los ángeles del cielo en el trono desde donde vendrá el Hijo del Hombre a juzgar, se reconozca en los pobres, en los que manifiestan y apuntan hacia el mundo que Jesús pregonó. De ahí el componente cristológico y escatológico tan fuerte de la pobreza. Sin oscurecer su dimensión moral (justicia y solidaridad) y ascética, el aspecto cristológico y escatológico aporta una riqueza mayor a la pobreza religiosa, que la descarga de voluntarismo. Podemos descubrirnos al margen de este mundo y sus intereses y, sin embargo, precisamente por nuestra pobreza e inutilidad, llevados por los ángeles hacia el reino de Dios. Más aún, podemos llegar al gozo de que Jesús se reconozca de alguna manera en nuestra misma indigencia, personal, comunitaria y congregacional.

3. La pobreza religiosa es voluntaria y comunitaria

Mucho se ha sufrido en los últimos decenios en la vida consagrada por comprobar una y otra vez cómo nuestra pobreza nunca alcanzaba el nivel de pobreza de los verdaderamente pobres, de los desposeídos, de los que carecen de cultura, de una familia estructurada que les apoye, de una comunidad que

3. "Was ist der Mensch?", en: *Theologische Traktate* (ausgewählte Schriften 1; hg. v. B. NICKTWEISS), Würzburg, Echter, 1994, 131-139, aquí 137.

les sostenga, de unos mínimos cubiertos con respecto a la alimentación, a la salud, a la vivienda, al transporte. Los realmente empobrecidos carecen de todo, incluso de voz humana. No cabe duda del heroísmo evangélico, especialmente de las religiosas, para acercarse lo más posible a las condiciones de vida de los pobres. Y, sin embargo, la tozuda realidad sigue manifestando una y otra vez que los religiosos poseemos y gozamos de una serie de riquezas, materiales, espirituales y culturales, que nos impiden vivir la misma pobreza que los desposeídos. Nuestra cultura y nuestros sentido de la vida nos proporciona una serie de armas que nos aleja de la pobreza de los pobres, de los que son incapaces de salir de la pobreza, incluso teniendo algunas veces la oportunidad.

Nuestra pobreza, como la del Señor Jesús, es voluntaria, es elegida, querida y buscada. De ahí que sea necesaria una vigilancia constante, pues con relativa facilidad podemos ir subiendo nuestro nivel de vida y acumulando. La historia está repleta de ejemplos de ello. De ahí que no tenga sentido querer paragonarnos en todo y absolutamente con la pobreza de los mismos pobres. Nuestros criterios de gasto, en libros por ejemplo, difícilmente coincidirá con el suyo. Nuestro estilo de vida lleva consigo, normalmente, más viajes, una casa relativamente mayor, algo de formación, etc. No es bueno culpabilizarse por ello.

Sin embargo, la referencia a los pobres reales, su cercanía y su amistad serán una ayuda insustituible para que nuestra pobreza sea efectiva y real. Porque una cosa es que sea voluntaria, que no coincida exactamente con la de los desposeídos y otra que no sea pobreza de ningún tipo, o que se quede relegada a aspectos meramente espirituales; a veces, muy centrales, y, otras, absolutamente etéreos y un escapismo tan real como sutil. Si no nos falta de nada y vivimos en la abundancia, de buenos manjares, de vinos, de licores, de embutidos de calidad, de empleados y sirvientes, de electrodomésticos, de aparatos electrónicos, de ordenadores, de coches, de despachos y habitaciones; si nunca usamos los transportes públicos, ni urbanos

ni interurbanos; si nos podemos permitir sin preocupación alguna unas vacaciones más largas que las de los asalariados; si no llevamos un ritmo de trabajo serio, exigente, comprometido, sino que nos permitimos unos niveles de ocio superiores a la media de los trabajadores; si por ser los dueños de las instituciones donde trabajamos nos concedemos con facilidad dispensas, licencias, permisos, acomodaciones de horarios que negaríamos a cualquiera de los que trabajan con nosotros; si no hacemos colas en el médico, en el mercado, en las ventanillas públicas; si lo que usamos, libros, coches, ordenadores, es personal y no comunitario o a disposición de los demás; si nos vestimos en tiendas de marca, con ropa y zapatos de buena calidad; si para todo tenemos un repuesto, por si se estropea o falla; si necesitamos un buen camión de mudanza para un supuesto cambio de destino... todo lo que digamos de la pobreza será como una campana que retiene: pura farfolla. No se puede decir que se vive la pobreza, que se profesa la pobreza y no sentir ningún efecto de la misma. Y aquí muchas congregaciones y comunidades del primer mundo estamos, yo el primero, muy lejos de acercarnos a la pobreza voluntaria. Nuestra predicación, nuestra experiencia espiritual y nuestra facilidad para encontrar a Dios y sentirnos solo en sus manos se debilita enormemente.

La pobreza de los religiosos también es comunitaria. Por una parte, se inspira en la primitiva comunidad cristiana, tal y como la describen los Hechos de los apóstoles, aunque la exégesis actual insista en que se trata de una descripción idealista, de un modelo idealizado de referencia, mucho más que de una realidad fáctica tal cual. Sea como fuere, uno de los acicates permanentes de la vida religiosa ha sido el deseo de reproducir tanto las actitudes como las realizaciones de la primitiva comunidad cristiana, donde todos ponían todo en común, a nadie le faltaba nada, tenían una sola alma, permanecían constantes en la oración, en la escucha de la enseñanza de los apóstoles, en la fracción del pan, en el servicio a los pobres y en la propagación de la fe (cf. esp. Hch 2,42-47; 4,32-37).

La pobreza comunitaria, por una parte, expresa la verdadera fraternidad. La puesta en común de todos los bienes expresa de un modo muy concreto cómo se comparte la vida, de tal manera que sin este compartir de los bienes la edificación comunitaria quedaría coja. El amor a los hermanos se manifiesta en la comunión de bienes. La comunidad de bienes indica el destino querido por Dios de los bienes de la creación: que los disfruten todos sus hijos, sin discriminación, que cada cual tenga lo necesario para su sustento. Aquí reside una gran fuerza simbólica y evangelizadora de nuestra pobreza, convirtiéndose en signo del lugar de los bienes cuando irrumpen el reino de Dios en la historia.

Además, el elemento comunitario aporta una gran dosis de realismo a la pobreza religiosa, pues pone en ejercicio el desprendimiento efectivo de los bienes, que pasan a ser propiedad real de la comunidad o de la congregación. Así se superan más fácilmente las tentaciones, teóricamente, que cuando uno mismo ha de ser juez y parte de su nivel de vida, de la administración de sus bienes y del desprendimiento de los mismos. La pobreza comunitaria lleva la marca del desposeimiento y, consecuentemente, bien ejercitada supone una gran ayuda para vivir pobemente.

4. La pobreza religiosa como testimonio público inteligible

La pobreza de los religiosos forma parte de nuestra profesión, de nuestra consagración. La prometemos con voto público en la Iglesia. De ahí que haya de ser pública, visible, perceptible, reconocible por otros. No basta, pues, para que sea la pobreza que nos comprometemos a vivir en el seguimiento de Jesús, con una pobreza íntima y personal, pero no apreciable, que nadie huele ni capta ni percibe.

Nuestra pobreza ha de ser inteligible como tal en la sociedad en la que estemos. De ahí que de un continente a otro, y de un país a otro, puede haber diferencias, incluso ostensibles. Pero

en todas partes habría de ser entendida como pobreza por la gente del lugar. Si no es inteligible no será testimonio de nada, y entonces perderá uno de sus radicales. Habrá perdido su cualidad de ser signo, en contra de su intención primigenia.⁴

Por esto, no se puede prescindir de considerar tanto el aspecto individual, como el comunitario y el institucional. El testimonio de la pobreza, para ser inteligible ha de recubrir, a su modo, cada una de estas tres realidades. No es creíble una pobreza personal muy radical, por muy heroica y estimable que sea, dentro de una comunidad atiborrada de lujos y aposentada en las comodidades. La primitiva comunidad descrita por los Hechos de los Apóstoles se distinguía precisamente por la manera de compartir los bienes, de manera que a nadie le faltaba (Hch 2,44 s.; 4,32 s.). Lo mismo cabe decir de la cuestión institucional, mucho más delicada. Aquí se ha ganado mucho, distinguiendo las obras e instituciones, de tipo apostólico y caritativo, de las comunidades y separando, con mucha frecuencia, incluso los lugares de vivienda. Sin embargo, la credibilidad de la pobreza de los religiosos depende mucho del manejo y la relación de los medios institucionales de trabajo. Sobre esta compleja cuestión volveré de nuevo, más adelante.

En este sentido, las llamadas comunidades de inserción ayudan a vivir la pobreza. Pueden ser una ayuda para la congregación en su conjunto, siempre que no se conviertan en un arma arrojadiza contra todos los que no están ahí. En ese caso solamente generan división y luchas ideológicas. En este tipo de comunidades, más frecuentes entre las religiosas, que acostumbran demostrar mayor facilidad para empalmar de tú a tú con las vecinas, se suele dar una mayor cercanía con los pobres, una aproximación mayor a sus condiciones y un servicio directo y cercano a los mismos pobres. Permiten que se genere, no la crean automáticamente, una cercanía mayor con los pobres, un intercambio entre ellos y los religiosos, del que normalmente salimos muy enriquecidos.

4. Cf. PC 13.

5. La opción preferencial por los pobres y la pobreza religiosa

5.1. Opción por los pobres en el seguimiento de Jesús

De nuevo nos encontramos con que la pobreza de Jesús es el referente básico, fundamental, constante e insustituible de la pobreza de los religiosos. De ahí que en la misma pobreza de Jesús encontremos unidos dos radicales de la pobreza religiosa: la vivencia del absoluto de Dios unido a que su pobreza es en favor nuestro. Estos dos elementos se funden en un tercero: el servicio al Reino, como primacía absoluta.

Así, pues, por una parte nos encontramos con que Jesús no tiene donde reclinar la cabeza (Mt 8,20). Vive desde el absoluto de Dios y nos enseña, con su ejemplo y su doctrina, el puesto secundario de los bienes. Y esto lo hace precisamente desde el ejemplo de la vida pobre, como una vida bienaventurada y bendecida por Dios (Mt 5,3). Jesús dedica su vida enteramente a la misión que ha recibido del Padre: vuelca todo su ser y todas sus energías en el anuncio del Reino de Dios. Del otro lado, aunque la pobreza de Jesús manifieste y pregone el absoluto de Dios, por encima de todo, no se limita a ello: con su pobreza nos enriquece, nos hace ricos (cf. 2 Cor 8,9). Es decir, su pobreza se vuelve sobre nosotros como abundancia. En la conversación con el joven rico, se unen de alguna manera estos dos elementos, pues la invitación que se le hace es que venda todos sus bienes, que los reparta entre los pobres y que se una a Jesús, en el servicio del Reino: “Aún te falta una cosa. Todo cuanto tienes véndelo y repártelo entre los pobres, y tendrás un tesoro en los cielos; luego, ven y sígueme” (Lc 18,22). Lo más triste del joven rico es que no ha descubierto el tesoro del reino de los cielos. Se afina en atesorar riquezas, perdiendo así otro tesoro más valioso.

Por lo tanto, la pobreza de los religiosos habrá de combinar y comprender ambos radicales: la expresión de la radical confianza en Dios, de la superioridad de los bienes escatológicos, del Reino, de la dependencia teologal de Dios junto con

el servicio a los pobres. Por ello, cantidad de congregaciones y comunidades han hecho suya la opción preferencial por los pobres, que es para toda la Iglesia, obispos, sacerdotes, religiosos y laicos. No creo que se la pueda considerar como una "especialidad" propia de los religiosos, aunque nosotros nos sintamos obligados de modo particular y propio. La opción preferencial por los pobres implica que nuestra opción por la pobreza no se limita a un elemento ascético, por importante que sea, sino que nos lleva al servicio del prójimo más necesitado, al ejemplo de Jesús. Así, nuestra pobreza se hace servicio, bajo el signo del Reino de Dios, de la buena noticia para los pobres (Lc 4,17 s.).

5.2. Los voluntariados

Dentro de la línea de la opción preferencial por los pobres y aprovechando un cierto tirón social de la solidaridad, bastantes congregaciones y comunidades han optado por las ONGs (organizaciones no gubernamentales) para dar cauce a su trabajo por los pobres. Las ONGs, además, permiten, según los casos, obtener financiación y subvenciones por parte de las administraciones públicas.

Lo que me llama la atención es que en muchos ambientes cristianos las ONGs no tengan una identidad cristiana. Normalmente este hecho se deriva de la buena intención de querer colaborar con otras personas de buena voluntad, que no necesariamente comparten la fe cristiana. Así, se les tiende un puente y se unen esfuerzos en una empresa tan urgente como encantable: la lucha contra la pobreza, la injusticia y el subdesarrollo. Sin embargo, también puede que se haya introducido como una cierta vergüenza a ser públicamente cristiano; como si fuera mejor disimular la identidad cristiana o como si la concepción del cristianismo que las alumbrara entendiera que éste se reduce por entero al servicio a los pobres. Cumpliendo con la lectura más común y archirrepetida de Mt 25,31 s. se habría acabado la sustancia completa de la fe cristiana en el servicio al misionero; no sería necesario, ni conveniente, ni más ni menos.

Sin embargo, nuestra opción por los pobres nace de una mística y de unas raíces propias. ¿Por qué ocultarlo? Otras personas están presentes en este mundo desde otras motivaciones, políticas y humanitarias. Son muy respetables, pero no hay razón para esconder debajo del celemín las nuestras. Al contrario, es precisamente lo que podemos aportar, como estilo de trabajo y como motivación profunda, mística, en este difícil campo. Las congregaciones religiosas no somos una especie de ONG de trabajadores sociales. Somos, ante todo, creyentes en Jesús como el Cristo, cuyo estilo de pobreza voluntaria queremos imitar, sirviendo, como El, a los pobres, en quienes se nos hace presente. De ahí que lo lógico sea que en nuestras obras se lea nuestra impronta particular, que se respire en ellas nuestra solera, la casta de donde venimos, y que estén marcadas por nuestro propio sello.

Una máxima latina clásica, estudiada en la filosofía escolástica decía: *operari sequitur esse*, que se puede traducir libremente como: la actuación se deriva del ser. Alguna sentencia del evangelio no está muy lejos de esta manera de pensar: "por los frutos los conoceréis". Si lo que fundamos y promovemos son ONGs aconfesionales, ¿no es esto una cierta señal de secularización? ¿No expresa la reticencia a predicar y promover la fe tanto como la justicia, y a proclamar su íntima conexión, que impide silenciar un polo a favor del otro, una cierta secularización en nosotros mismos?

Tengo la sospecha de que con las ONGs que promovemos, en las que invertimos y con las que trabajamos acertamos mejor a predicar la solidaridad y la justicia, y a promoverla, que a predicar el Reino de Dios y a Jesucristo. A pesar de las dificultades, ganamos más adeptos para la solidaridad que para el Reino. A pesar de que el ambiente social sea más propicio para la solidaridad, yo me pregunto si, a veces, ni siquiera intentamos nadar fuera de la corriente.⁵

5. Sobre la incidencia vocacional de este asunto me he pronunciado en: *Elementos para la construcción de una cultura vocacional*.

6. La pobreza religiosa en el uso de los medios apostólicos

Precisamente por el servicio a los pobres, o como otros instrumentos de apostolado, muchas congregaciones poseen bienes, instituciones, plataformas apostólicas y otros muchos recursos. Sería difícil hacer un recuento de todas las posibilidades: imprentas, editoriales, revistas, librerías, distribuidoras, casas de discos y de vídeos; hospitales, dispensarios, ambulatorios; residencias para niños abandonados, maltratados, para deficientes mentales, para niños con minusvalías de todo tipo; residencias para personas de la tercera edad, para enfermos abandonados, para drogodependientes, para enfermos de Sida; lugares de acogida y atención para emigrantes; colegios, escuelas, guarderías, universidades, bibliotecas; hospitales psiquiátricos e infantiles; residencias de estudiantes, centros de apoyo escolar; casas de espiritualidad y de oración; organizaciones de voluntariado y cooperación internacional, fundaciones, etc. La realidad supera la fantasía.

Muchas de estas instituciones surgieron de manera muy precaria, con poquísimos medios, y con una finalidad tan inequívoca como nítida en sus comienzos. No cabe duda de que el servicio que hemos de prestar en la labor evangelizadora ha de ser de calidad, precisamente por servir a los pobres. No está reñido el evangelio con la inteligencia; ni la preparación adecuada, las letras, con la virtud. Sin embargo, la potencia de las instituciones, los medios que exigen para su funcionamiento eficaz y las alianzas en que nos vemos sumidos para su mantenimiento corren el riesgo de dar al traste con la pobreza evangélica, con nuestra pobreza. Nos podemos contaminar de la vorágine de nuestras instituciones, que, además, si las dejamos a su aire, al de la vorágine social, perderán su enfoque evangélico. De ahí la necesidad de un discernimiento permanente, individual, comunitario y congregacional, de una atención constante. Para no torcer el rumbo, con fuertes aires que empujan en otra dirección, hay que estar sujetando con fuerza el timón,

comprobar la posición y dar un golpe fuerte de timón, para resituarce en el rumbo si es que se había perdido.

Los medios apostólicos son muy necesarios, pero contienen un doble filo que los hace peligrosos y, a veces, equívocos. Poseen, por así decirlo, un potencial de distorsión no siempre fácil de conjurar. Reconociendo que esto es así caben dos posturas legítimas. La espiritualidad de algunas congregaciones suprime de raíz este peligro de distorsión y prescinde de instituciones fuertes. Otras, sin embargo, –¿más audaces? o ¿más ingenuas? o ¿menos radicales? o ¿con otro carisma?–, se lanzan a la aventura de afrontar el riesgo que lleva siempre implícito el poder en la confianza de las palabras del Señor Jesús:

“Mirad os he dado el poder de pisar sobre serpientes y escorpiones, y sobre todo poder del enemigo, y nada os podrá hacer daño” (Lc 10,19);

“Estas son las señales que acompañarán a los que crean:... agarrarán serpientes en sus manos y aunque beban veneno no les hará daño” (Mc 16,17-18).

Esta capacidad de tratar con limpieza evangélica los medios institucionales no se improvisa. Requiere un corazón desprendido, abnegado, muy centrado en Dios, muy familiar con Jesús, muy imbuido de los sentimientos de Jesús, muy conquistado por el Reino de Dios, muy cercano, al menos de corazón, a los pobres auténticos.

7. Austeridad *versus* pobreza religiosa⁶

Muchos desatinos con la pobreza religiosa se deben, a mi entender, a la confusión entre pobreza y austeridad: se pretende vivir la primera con las claves de la segunda. O, como no se acierta con el modo de ser fiel a la pobreza, se enfrasca uno en un programa de austeridad para asegurar, cuando menos, unos

6. Este apartado reproduce el artículo: *Austeridad vs. pobreza religiosa*: Sal Terrae 84,4 (abril 1996) 335-40, con algunos retoques.

mínimos elementales. Así se entiende que, con frecuencia, los religiosos saquemos la vara de medir el grado de austeridad en el que nos movemos personal, comunitaria e institucionalmente cuando, en realidad, lo que se persigue es examinar la coherencia con la que vivimos nuestro voto de pobreza. Entonces, en no pocas ocasiones, nos desazonamos, hacemos propósitos, nos asalta la mala conciencia y nos enzarzamos en una discusión en la que alguien sale malherido.

Recuerdo que un compañero jesuita decía que, a lo largo de sus años de vida religiosa, él había vivido más radical y verdaderamente la pobreza cuando estuvo trabajando en un campo de refugiados en Tailandia. Y, paradójicamente, no insistía en que en esa situación tuviera menos medios a su alcance, o en que habitara en una vivienda mal acondicionada, o que no dispusiera apenas de dinero. En esa circunstancia y época fue cuando más dinero manejó disfrutando, incluso, de una cuenta corriente; cuando tuvo a su disposición aparatos tecnológicos con los que no podían ni soñar la gente del campo; cuando hizo viajes, fuera de todas las posibilidades de los refugiados, y visitó unas cuantas ciudades del oriente asiático ante cuyo nombre se abrirían los ojos de muchos jóvenes europeos. Sin embargo, nadie en el campo le censuró su ritmo de vida tan radicalmente distinto del de los refugiados. Pues, todos percibían a diario y continuamente que esos *medios*, fuera del alcance de los residentes en el campo, estaban del todo al servicio de los refugiados, a su servicio.

Quisiera mostrar que la pobreza religiosa no es austeridad: los religiosos no hemos profesado públicamente en la Iglesia, ante el Señor y por su causa, la austeridad como forma de vida y “consejo” evangélico.

7.1. Austeridad

Según el Diccionario de la Real Academia, la primera acepción de “austero” es: “agrio, astringente y áspero al gusto”. Las otras significaciones del vocablo lo suavizan un poco, sin per-

der el tono grave y serio. Así, austero significa también “retirado, mortificado y penitente” o “severo, rigurosamente ajustado a las normas de moral” y “sobrio, morigerado, sencillo, sin ninguna clase de alardes”. Hasta aquí la Academia. Espontáneamente brota de las entrañas una primera sospecha ante las bendiciones a la austeridad: parece que el adjetivo “austero” no casa con la imagen de Jesús de Nazaret que nos testimonian los relatos evangélicos y que nos ha movido a elegir la pobreza con Cristo pobre. No pretendemos seguir a alguien que se caracterice primariamente por aparecer ante los suyos como “agrio, astringente y áspero” ni “retirado” o “severo”. Sabemos que Jesús comía y bebía (Mt 11,19) y que aprobó el derroche de un perfume muy caro (Jn 12,1 s.).

La austeridad aparece marcada, primero, como un voluntarismo combativo y ascético.⁷ Es una renuncia a una fruición, a un goce. Es la elección por sí misma de una aspereza. No es que se prefiera algo mejor a una cosa buena, sino que en la austeridad la renuncia lo empapa y percude todo. La austeridad no puede evitar un soniquete a querer contentarse con raíces crudas, de digestión difícil, sin saciar el hambre, en lugar de saborear frutos silvestres, deliciosos al paladar. Se renuncia por los motivos que sean. Para dar una imagen de “pobre”, pues los pobres no se pueden permitir tales bienes de consumo, viajes, disfrutes y grado de formación cultural. Para mantener coherentemente unas opciones, no sobrepasar unos niveles prefijados de gastos a los que nos hemos obligado, con la esperanza de formar parte así de cierta clase social y compartir su suerte. También se vive en austeridad para ahorrar, para poder afrontar otros gastos. Muchas familias viven obligadas a la austeridad.

Efectivamente, además de una renuncia, la austeridad es una obligación. Para muchos una necesidad ineludible. Para los religiosos, con mucha frecuencia, una exigencia autoimpuesta a la

7. Sobre el sentido positivo de la “abnegación”, cf. G. URÍBARRI, *En el desierto de la formación*: Sal Terrae 82/9 (Octubre 1994) 687-712, aquí 708-710; P. CEBOLLADA, “Venir al medio”. *La adicción décima y la ascetismo en los Ejercicios*: Manresa 69 (1997) 131-45.

que se intenta ser fiel. Por ello, la austeridad se vive en muchos momentos por los religiosos como una carga, no como un gozo. La austeridad se deja contaminar muy fácilmente por la envidia. Como el deseo no está "enganchado" a la austeridad, ya que es impuesta, llega un momento en que rompe los diques, siempre algo arbitrarios, fijados al gasto. Mantener alto el pabellón de la austeridad resulta una lucha desazonadora, en la que naufragamos con tristeza, sin acertar a ciencia cierta qué es lo que falla en un plan tantas veces recomendado.

7.2. Pobreza religiosa

Voluntarismo, renuncia, obligación, envidia. La pobreza religiosa, la que los religiosos elegimos, se sitúa en otra órbita, distinta de la austeridad.

En primer lugar, la pobreza religiosa no es primordialmente renuncia, sino elección libre de un modo de vida mejor. Es una opción positiva de un camino en el que, paradójicamente, se ha encontrado una mayor abundancia. Lo expresa preciosamente la *Fórmula del Instituto* de la Compañía de Jesús:

"Como hemos experimentado que es más feliz, más pura, y más apta para la edificación del prójimo la vida que se aparta lo más posible de todo contagio de avaricia, y se asemeja lo más posible a la pobreza evangélica..."⁸

Nótese la primera razón: es más feliz. Y esto se dice desde la experiencia. Esto no suena a aspereza, severidad, mortificación o agriarse la vida.

En segundo lugar, como hemos visto, la pobreza religiosa es un modo de fruición. Es una apertura a las personas y a las cosas, a todos los bienes, a toda la creación buena puesta por Dios en las manos del hombre (Gn 1; 2,19). Ignacio de Loyola lo formula diciendo: "las otras cosas sobre la haz de la tierra

son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para el que es criado."⁹ Todas las cosas son buenas; no es un fin en sí mismo renunciar a ellas. Desde el centramiento en el Señor Jesús, desde la pasión por el Reino, desde la indiferencia, quedan reordenadas. El religiosamente pobre sabe y vive que todos los bienes penden de Dios, son medios y, como tales, muy relativos. Ha superado la pulsión a poseer. La pobreza religiosa es una fruición libre, sin quedar esclavizada ni poseída por los bienes. El pobre religioso es capaz de disfrutar. Pero también, y mucho más, de prescindir de todo aquello que le pudiera causar gozo. Porque su solaz no está atado a los deleites penúltimos.

Tercero. Esto último sólo es posible si el deseo ha sido ya transfigurado. Considero muy acertada la definición de la conversión que proponía en sus clases A. Tornos. La conversión es una reordenación del deseo, un cambio en la orientación de los deseos, un desplazamiento y un trastoque de los objetos que cautivan y atraen. Por consiguiente, y para el caso de la pobreza de los religiosos, el deseo no buscará ante todo riquezas, honores y deleites.¹⁰ Por ello, no será necesario reprimirlo continuamente, marcarle fronteras, fijarle límites, someterlo a revisión, atenazarlo voluntarísticamente con un esfuerzo hercúleo,¹¹ bien engendrador de insatisfacción o bien alimentador de la autoestima superyoica por el cumplimiento de la ley. Ciertamente, habrá que seguir cultivando las fuentes que han cautivado al deseo y le han sojuzgado para preferir libremente la pobreza. Pero sobre todo, *habrá que dar cauce a la forma de vida y a las compañías que pide este deseo*. Habrá que gustar la felicidad y las delicias de la vida pobre.

Cuarto. La pobreza religiosa no es una opción ideológica, sino la imitación del modo de vida de una persona: Jesús de

9. *Ejercicios Espirituales*, núm. 23.

10. Cf. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, núm. 142

11. El sentido auténtico de la ascensión es la educación del deseo, especialmente en las primeras fases del crecimiento espiritual. Se puede ver: J. MELLO-NI, *Los caminos del corazón. El conocimiento espiritual en la Filocalia*, Santander, Sal Terrae, 1995.

8. *Form. Inst.* 4. (S. ARZUBIALDE, J. CORELLA, J.M. GARCIA LOMAS [eds.], *Constituciones de la Compañía de Jesús*, Santander - Bilbao, Sal Terrae - Mensajero 1993, p. 35).

Nazaret. Por ello, no se puede vivir sin empaparse del estilo de Jesús, sin asimilar su manera de sentir a Dios, de sentir el Reino de Dios y comprometerse con él. La pobreza religiosa no puede vivirse jugosamente si no se entiende como un modo específico de hacer compañía a Jesús, de identificarse con El y de imitarle en su ser pobre. De ahí que el compromiso con la pobreza sea, ante todo, una forma de fidelidad a Cristo pobre, no a una ley. La razón última de la elección de la pobreza será Cristo pobre, presente en los pobres e identificado con ellos.

Ciertamente, a los pobres se les puede servir y ayudar de muchas maneras. El voto de pobreza no es imprescindible para sumarse a la opción preferencial por los pobres que preconiza la Iglesia. Esta opción es vinculante para todo cristiano, no es exclusiva para los religiosos; asunto que no nos compete ahora es cómo haya de vivir un cristiano que asume en todo su peso esta opción de la Iglesia. No obstante, la pobreza religiosa incluye no sólo el seguimiento de Jesús, común para todos los cristianos, sino la imitación "actual"¹² de su forma concreta de vida. Como Cristo pobre sigue presente en nuestra historia porque El quiso identificarse a sí mismo con los pequeños, ignorados y maltratados (Mt 10,42 y 25,31-46), la pobreza religiosa persigue connaturalmente la cercanía a los pobres, la semejanza de sus actitudes espirituales y la afinidad con sus condiciones de vida.

En quinto lugar, la razón última de la elección de la pobreza religiosa radica en una elección libre que parte de Dios, no nuestra. El es quien nos ha elegido para este modo de vida: "Yo soy de mi amado y hacia mí tiende su deseo" (Cant 7,11; cf. Jn 15,16). El es quien ha tomado la iniciativa de reconfigurarnos críticamente en pobreza. El es quien se apodera de toda nuestra existencia. Es El quien nos impone la desnudez para quedarnos solo con El. La pobreza religiosa es una elección de vida para caminar hacia la realidad vital del "solo Dios basta".¹³

12. Cf. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, núm. 167 y 98. Véase el capítulo 11.

13. Frase de la famosa poesía de santa Teresa, "Nada te turbe", recogida, por ejemplo, en: SANTA TERESA DE JESÚS; SAN JUAN DE LA CRUZ, *Lira mística*, Madrid, Editorial de espiritualidad, 1988, p. 66-67.

Por todo esto, finalmente, la clave de la vida pobre de los religiosos estriba en amar la pobreza.¹⁴ Queda muy lejos la envídia y la obligatoriedad, la renuncia y el voluntarismo. Si amamos la pobreza, viviendo pobres y entre los pobres seremos felices. Sin amor a la pobreza, ésta no dejará de ser un sacrificio fastidioso, sentido como castrador. La austeridad puede ser admirable y heroica, pero no es contagiosa ni jovial. El religioso que ha elegido la pobreza no se ha autoimpuesto la tristeza. Se puede ser pobre y feliz, pobre y alegre.

La pobreza religiosa se alimenta de la realidad teologal de nuestra pobreza ante Dios.¹⁵ Una pobreza que nos hace ricos si nos abrimos a Dios. Naturalmente, a quien ha entrado por estas claves vitales le repugna la abundancia y el despilfarro, es incapaz de gastar superfluamente, le resulta imposible no compartir, poner lo suyo a disposición del que no tiene, no solidizarse con los hambrientos y parados. No acapara ni amontona ni confía su suerte y su futuro a los medios, ahorros e inversiones. No vive opíparamente, pero es alegre, goza, se contenta con poco o con nada.

8. Confiar, con Nuestra Señora, nuestra pobreza a su Divina Majestad¹⁶

Las dificultades con la vivencia de la pobreza tradicionalmente y hoy en día también representan un caballo de batalla constante para la vida religiosa. ¿Qué hacer? ¿Arrojar más moralismo sobre nuestras cabezas, con una exhortación más apabullante, espeluznante si fuera posible, para vivir a rajatabla, sin concesiones ni clemencia, la pobreza religiosa?

14. Cf. *Constituciones de la Compañía de Jesús*, núm 553.

15. Cf. G. GUTIÉRREZ, *Opción por los pobres: evaluación y desafíos*. Texto castellano, revisado por el autor, en: Promotio Iustitiae [Romal 57 (septiembre 1994) 11-19, aquí p. 14. Reproduce una conferencia publicada originalmente en: *Théologiques* [Montreal] 1/2 (Octubre 1993) 121-134.

16. Retomo algunos párrafos del artículo: *La alegre pobreza de María*: Sal Terrae 88,11 (diciembre 2000) 915-925.

La figura de la Virgen, la modelo de creyente, a quien felicitarán todas las generaciones (Lc 1,48), nos puede dar las mejores pistas. Lo que podemos hacer, como hizo Nuestra Señora, es entregar nuestro ser, nuestra pobreza a su Divina Majestad: a Dios. Poner nuestra pobreza enteramente a su disposición y así confiarnos completamente a Dios (Lc 1,38). No creo que el moralismo nos pueda ayudar, porque nos lleva a insistir en la dirección equivocada. Nos conduce hacia la estirpe sacerdotal de Juan el Bautista (Lc 1,5), hacia el templo de Jerusalén lleno de incienso (Lc 1,9) y el cumplimiento de todos los preceptos (Lc 1,6); en lugar de habernos dejado sorprender a la intemperie como los pastores (Lc 2,8), sin otros dones para presentar que lo que ocasionalmente llevemos encima. Es el momento de abandonarnos sin más a las armas débiles de la fe en toda su desnudez, esplendor, impotencia, simplicidad y belleza.¹⁷

Podríamos inspirarnos en el Salmo: “Si el Señor no construye la casa, en vano se cansan los albañiles” (Ps 127,1). El Señor se sirve de siervos, especialmente si son inútiles (Lc 17,10), o de centuriones paganos que confían plenamente en el Señor (Lc 7,6-7); no de jóvenes ricos que están orgullosos de todo lo que cumplen y hacen (Lc 18,21) o de fariseos que pagan puntualmente sus diezmos (Lc 18,12). Dios manifiesta su fuerza precisamente en la debilidad (2 Cor 12,9; 4,11). Solamente viviendo, suspirando y comunicando esta fe y estilo de pobreza podremos evangelizar y encontrar en ella la alegría.

La dificultad con la pobreza puede convertirse en un momento privilegiado para descubrir, con Nuestra Señora, el camino hacia el evangelio desde la propia pobreza, la humildad, la debilidad y el fracaso; para abrirnos intraeclesialmente, aprender unos de otros y apoyarnos según la más genuina eclesiológia de comunión.

17. Por ahí va la imagen tan sugestiva de T. RADCLIFFE, *El oso y la monja. Sentido de la vida religiosa hoy*: CONFER 38 (1999) 325-340.

8.1. *Desde la pobreza y la humildad*

Al reconocer nuestra tremenda pobreza y entregarla, nos estaremos acercando algo a los pobres y a los pobres de espíritu, a los bienaventurados del evangelio del Señor Jesús (Mt 5,3). El pobre sabe que todo lo ha de esperar de Dios. Sabe y siente a diario los efectos de no ser ni fuerte ni poderoso; no posee señorío alguno. No está en su mano modificar el curso de la historia ni intervenir en ella; pertenece, más bien, a sus márgenes. El pobre, consecuentemente, se relaciona con Dios desde la humildad, como nuestra Señora (Lc 1,48). Dios se complace en los pobres y sencillos (Lc 10,21). Es a ellos a quienes se da a conocer.

La línea contraria, que reafirma nuestro poder, nos orienta, insensiblemente, hacia la lucha prometeica por conseguir con mejores diseños nuestros objetivos evangélicos. Así, nos desliza hacia la pendiente de creer en nosotros mismos.¹⁸ De ahí el tremendo efecto evangelizador que ejerce sobre los cristianos la cercanía con los pobres de verdad. Si nuestra fe nos lleva hacia su servicio, ellos nos pueden enseñar a vivir nuestra fe, operándose así un “intercambio admirable” (*admirabile commercium*).

8.2. *Desde el fracaso y la cruz*

Reconocer a fondo nuestra pobreza nos permitiría encontrarnos con Dios en la debilidad y en el fracaso. Nuestra Señora, de nuevo, con su corazón traspasado (Lc 2,35) y su presencia al pie de la cruz (Jn 19, 25) nos precede con su ejemplo. ¿En cuántos grupos el fracaso en los planes pastorales, en los objetivos, en los proyectos comunitarios, en las líneas de acción, en la ejecución de las opciones prioritarias, etc., no lleva a divisiones, acu-

18. Sobre los demonios del prometeísmo he escrito en: *Contra el prometeísmo apostólico*: Sal Terrae 87,6 (junio 1999) 505-513.

saciones internas, reproches sordos o rencores? Sin embargo, una conciencia mayor de nuestra pobreza nos podría permitir encontrar a Dios en los fracasos, en la debilidad que percibimos en nosotros, en nuestras comunidades eclesiales y en nuestra Iglesia. ¿Quién puede derrotar o desanimar al que encuentra al Señor en la cruz, en la pobreza y en el fracaso? ¿No podría esto llevar a preguntarse a nuestros contemporáneos cómo puede ser posible tal experiencia, igual que en la Iglesia antigua el martirio supuso para muchos un aguijón inquietante?

8.3. Desde un enriquecimiento intraeclesial

El reconocimiento de nuestra pobreza, la conciencia de nuestra debilidad nos puede permitir, además, un mayor enriquecimiento intraeclesial. Es más fácil construir la comunión eclesial desde la pobreza. Quien de veras es pobre está dispuesto y deseoso de aprender. Espera con apertura de los demás, pues es consciente de sus tremendas limitaciones. La pobreza nos sitúa a los religiosos en una situación excelente de receptividad eclesial y de ecumenismo.

8.4. Una ocasión para abondar en nuestra fe

En la historia de Israel, con relativa frecuencia han sido los momentos de fracaso y de pobreza los que han llevado a una mayor profundización de la relación con Dios y a una purificación de su imagen. Así sucede, al menos, con el segundo Isaías en el exilio de Babilonia, cuando la marcha funesta de los acontecimientos parecía indicar que las promesas de Dios con respecto a la tierra y la alianza habían sido un engaño.

Estoy firmemente persuadido de que la fe cristiana es Buena Noticia para cualquier momento de la vida y de la historia. También para el actual. Por eso, nuestra pobreza actual, en estos momentos de grave crisis de la vida consagrada a tantos niveles, reconocida humildemente delante del Señor, siguiendo el ejem-

pto de nuestra Señora, nos puede llevar a una vivencia intensa y gozosa de la fe. Desnudos delante de Dios, caeremos en la cuenta de que solamente podemos confiar en El: “si no creéis, no subsistiréis” (Is 7,9). De esta forma, El cargará con nuestras penas (Is 53,4) y se mostrará cual es: un guerrero poderoso que salva (cf. Sof 3,17).

9. Los tesoros de la pobreza

1. Quien elige voluntariamente la pobreza lo hace porque ha encontrado un tesoro mucho mayor, que colma de sobra y que es incompatible con la abundancia de los otros bienes. El tesoro escondido, la perla preciosa, es el mismo Jesús, riqueza insondable. Por eso, el primer tesoro de la pobreza religiosa es que nos enriquece: al despojarnos nos consagra a Dios, nos hace posesión suya, nos proporciona una cercanía y una identificación especial con Jesús. Y este tesoro es una gracia. A quien la vive, le sobra todo lo demás.
2. La pobreza purifica nuestro corazón y nos dice dónde lo tenemos. Nos ayuda a estar más disponibles para Dios, más en sus manos. De alguna manera, acentúa y ejercita la filiación: somos sus hijos, El se cuida de que no nos falte nada verdaderamente fundamental, nada definitivo. Así, la pobreza da alas a nuestro seguimiento y a nuestra vida espiritual, pues la pobreza nos acerca a los tesoros de los bienes escatológicos.
3. La pobreza nos acerca a los pobres, a los preferidos de Dios. La pobreza hace que nos parezcamos más ellos, que compartamos hasta cierto punto su modo de vida, sus preocupaciones, su forma de sentir. La amistad con Cristo pobre, nos hace amigos de los pobres, de los amigos del Señor.
4. La pobreza da credibilidad a nuestro anuncio, a nuestra predicación. Nos hace verdaderos testigos, signos más eficaces de la verdad de lo que anunciamos y decimos vivir. De alguna

manera, nos convierte en fuerza sacramental: en presencia viva y fuerte de la novedad del Reino, buena noticia para los pobres, bienaventuranza para los pobres, invitación a la conversión y a compartir para los ricos.

5. Nuestra pobreza comunitaria se convierte en signo anticipatorio del reino, mostrando el uso querido por Dios de los bienes de la tierra. Nos permite vivir como una auténtica fraternidad, en la frontera hacia el mundo futuro, prometido y anticipado por el Hijo del Hombre.

Posesión de Dios, identificación con Jesús, proximidad de los bienes escatológicos, amistad con los amigos del Señor, credibilidad de nuestro anuncio, edificación de la verdadera fraternidad son auténticos tesoros, algunas de las joyas con las que nos engalana la santa pobreza.

CAPÍTULO 15

EL CELIBATO DEL SEÑOR JESÚS Y LA VIRGINIDAD CONSAGRADA

Vamos, primero, a situarnos en la centralidad que comporta el voto de castidad o la virginidad consagrada en la vida religiosa. Una vez situados, pasaremos a mostrar algunos de los perfiles más fuertes de su fundamentación teológica. El voto de virginidad es el que goza hoy en día de una claridad mayor y de un consenso más acabado dentro de la teología de la vida religiosa.¹ Por ello, no será necesaria una fundamentación teológica prolífica del mismo. Otra cuestión es si acertamos a traducir del todo esa elaboración teológica en nuestra vida cotidiana, y si resulta inteligible fuera de los círculos de los iniciados. A la hora de mostrar los trazos más señalados de su fundamentación teológica me fijaré en tres aspectos interrelacionados: en el celibato del Señor Jesús, en la raíz teologal de la virginidad y en su dimensión escatológica. Finalmente, pasaré revista a algunas cuestiones más prácticas, que tienen más que ver con el ejercicio práctico de la virginidad y el modo de vivirla.

1. P. WITTBERG, *The Rise and Fall of Catholic Religious Orders. A social Movement Perspective*, Albany, The State of New York University Press, 1994, 249-51.

1. La centralidad incontrovertible de la virginidad en la vida consagrada

1.1. Una mirada rápida a la historia

Desde un punto de vista histórico, que siempre es instructivo, la virginidad voluntaria, como consagración a Dios y por el Reino de los cielos, en el seguimiento y la imitación de Jesús y de la Virgen María, es la primera figura histórica que encontramos de la vida consagrada. Si en tiempos de Pablo no hubieran existido vírgenes en la comunidad cristiana, no habría tenido ni pies ni cabeza toda su argumentación en 1 Cor 7,25 ni en todo ese pasaje. Estamos, pues, en los años cincuenta. No solamente entonces existía algo así como un estado de vida cristiana en virginidad voluntaria. Más adelante, la existencia de las vírgenes y las viudas como estado particular, viviendo la castidad consagrada sin separarse de sus familias, es un dato firme y claro.² Hacia el siglo cuarto, con la llegada del monacato, incluso existe una cierta profusión de tratados teológico-espirituales sobre la virginidad.³ Así, pues, si los comienzos dicen algo, indican que la virginidad pertenece al cogollo, al núcleo y a la esencia misma de la vida consagrada.⁴

2. Véase, entre otros muchos, J. ALVAREZ GÓMEZ, *Historia de la vida religiosa. I*, 142 s.; S. SCHNEIDERS, *New wineskins*, 48-50; S.M. ALONSO, *La vida consagrada*, 287-8.

3. J. ALVAREZ GÓMEZ, *Historia de la vida religiosa. I*, 154-60 recoge los principales. En castellano tenemos en edición bilingüe reciente: AMBROSIO DE MILÁN, *Sobre las vírgenes y sobre las viudas* (ed. D. RAMOS-LÍSSÓN; FuP 12), Madrid, Ciudad Nueva, 1999. Otra recopilación en: SAN AMBROSIO – SAN AGUSTÍN – SAN GREGORIO DE NISA, *Virginidad Sagrada*, Salamanca, Sigueme, 1997.

4. Un gran conocedor de los inicios del cristianismo, E. Peterson, va más lejos. Identifica la ascetismo, en sentido estricto, con la virginidad y sentencia: "la ascetismo cristiana es un elemento inseparable de la fe cristiana" (E. PETERSON, "Einige Beobachtungen zu den Anfängen der christlichen Askese", en: ID., *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Freiburg, Herder, 1959, 209-220, aquí 220).

Más aún, y siguiendo con la historia, la mayor profusión de la virginidad se produce cuando se entiende que precisamente en ella reside el sustitutivo del martirio. De ahí la alianza sentida por la Iglesia antigua entre martirio y virginidad.⁵ De nuevo se reafirma el nexo esencial entre vida religiosa, como continuación de la vocación al martirio, y virginidad. Los y las vírgenes son los nuevos mártires.

1.2. Centralidad de la virginidad en la vida consagrada

Todos estos datos, y otros que podrían añadirse, apuntalan con firmeza la centralidad de la virginidad en la vida consagrada, de tal manera que la virginidad forma parte esencial e indispensable de la vida consagrada.

Sabemos que desde el siglo XII en la Iglesia latina el ministerio de los presbíteros también requiere el celibato (cf. DH 711). Sin embargo, mientras que la Iglesia reconoce un ministerio verdadero y santo en las Iglesias orientales, ejercido por ministros casados, no cabe considerar la vida consagrada sin voto de virginidad. La centralidad de la virginidad le es inherente a la vida consagrada, mientras que en el caso del ministerio ordenado es suavemente congruente con el mismo. En el ministerio ordenando la obligación de celibato ostenta un carácter disciplinar, motivado teológicamente.⁶ En el caso de la vida consagrada forma parte esencial e intrínseca de este modo de vida, que se propone imitar lo más de cerca posible el mismo modo de vida que el Señor Jesús escogió y recomendó a sus discípulos.

La virginidad se sitúa en el caso de la vida consagrada en el núcleo mismo de su modo de amar. Recuerdo cómo un padre

5. J. ALVAREZ GÓMEZ, *Historia de la vida religiosa. I*, 129 s.; S.M. ALONSO, *Vida consagrada*, 287.

6. Entre la abundante literatura al respecto, puede verse: E. SCHILLEBECKX, *El celibato ministerial*, Salamanca, Sigueme, 1968; Th. GERTLER, *Teilnahme an der Freiheit Jesu. Zur Verbindung von Ehelosigkeit und Priestertum*: Entschluss 51/5 (1996) 25-27.

mayor, con unos ochenta años, se levantó en la homilía participada del día de la Provincia, y dijo: “el amor es apasionado”. Precisamente la pasión amorosa, por Dios, por Jesús, es lo que late detrás de la virginidad. El amor verdadero, pasional, pierde los estribos y se lanza ciego en la búsqueda de la compañía permanente del amado. Su gozo es el gozo del amado. Su alegría, la del amado. Su consuelo, la presencia del amado. Por ello se ha podido expresar la realidad de la vida consagrada desde la metáfora espousal, porque es una pasión que se consume en la exclamación y el desvelo que narra el Cantar de los Cantares: “llévame en pos de ti” (Cant 1,4). Amor es entrega y entrega total. Esta entrega total a Dios, a Cristo; esta disposición absoluta para El, y lo que disponga; esta asimilación radical de sus deseos como los propios no puede reflejarse ni condensarse mejor que en la ofrenda y entrega a El, y solo a El, de toda la vida, de todo el ser. La virginidad expresa, con gran contundencia, la consagración total, plena y exclusiva a Dios, tan propia y tan en el corazón de la vida religiosa.

2. El celibato del Señor Jesús y la virginidad consagrada⁷

A la hora de buscar una fundamentación teológica de la virginidad consagrada, parece que lo más apropiado es comenzar por volver la mirada al mismo Jesús, para considerar la propia opción de vida de Jesús y su sentido teológico. Al hacerlo, nos encontramos con la sorpresa de que el celibato del Señor Jesús no ocupa hoy un lugar preponderante en la conciencia de los creyentes. Según la forma de sentir la fe en Jesús que destilan muchos cristianos comprometidos, da la impresión de que su imagen del Señor Jesús no se alteraría en nada si éste no hubiera sido célibe. Además, me atrevería a incluir en este grupo de

7. En este apartado recojo con retoques un artículo publicado primero en: *Promotio Justitiae* 59 (marzo 1995) 23-25 y luego recogido en: *Reavivar el don de Dios*, 42-46.

cristianos a un número indeterminado de religiosos, religiosas y sacerdotes. ¿O acaso somos capaces de explicar espontáneamente nuestro celibato? ¿Lo amamos como un don precioso, como un regalo maravilloso procedente de la desmesura del amor con que Dios se ha fijado particularmente en nosotros?⁸ ¿O lo vivimos como un “peaje funcional” incluido dentro del paquete vida religiosa o sacerdocio?

El celibato es una de las señales de identidad más claras de la vida religiosa. Resulta contracultural y contranatura, tanto en los países pobres como en los ricos. A nadie se le oculta que uno de los problemas más centrales de la vida religiosa es la crisis de identidad, como ya hemos indicado anteriormente. Esta crisis afecta decisivamente a las vocaciones. Propongo una serie de consideraciones sobre el celibato de Jesús como un paso modesto, nada definitivo, para ir reconstruyendo nuestra identidad de religiosos y religiosas.

2.1. El celibato de Jesús

El celibato de Jesús tuvo que ser necesariamente algo muy central para él. En la cultura, donde Jesús creció y se movió, la fecundidad era uno de los signos por antonomasia de la bendición de Dios (Deut 28,11; Ps 127,3 s.; 128,3). No existía una tradición previa que asociara la virginidad a la santidad. Precisamente lo contrario, la esterilidad se asociaba al castigo y la maldición divina (Gn 15,2; Jer 22,30). Jesús eunuco irrumpió muy contracorriente, escandalosamente en este contexto cultural y religioso. Por tanto, el celibato de Jesús no pudo ser algo marginal en su fe, reducible para nosotros a lo anecdótico o casual. Todo lo contrario: nos hallamos ante una de las opciones más sopesadas, firmes, claras, provocativas, novedosas y decisivas de Jesús. Por ello, en la raíz de su opción celibataria

8. “Subió a la montaña y elegió a los que el quiso” (Mc 3,13); “No me elegisteis vosotros a mí, fui yo quien os elegí a vosotros” (Jn 15,16); “Jesús, fijando en él su mirada, le amó” (Mc 10,21 joven rico).

tiene que estar lo que para El fue más central: su sentir del Reino y su sentir a Dios. El celibato de Jesús mana del centro de su vida y de su mensaje.

a) Anuncio jesuánico del Reino y celibato

“El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed la Buena Nueva” (Mc 1,15). Así comienza Jesús su ministerio, según el evangelio de Marcos. ¿Qué tiene esto que ver con su celibato? Para entenderlo, remontémonos al AT.

Nos resulta conocida la existencia del levirato.⁹ Esto tenía un profundo significado religioso dentro de la fe de Israel.¹⁰ El israelita forma parte de una comunidad más grande, el pueblo de Israel. El depositario de las promesas de Dios con quien Yahveh ha sellado su alianza santa no es el individuo aislado, sino el pueblo. Por ello, todo el pueblo, sin que se pierda una sola familia, está llamado a vivir el cumplimiento de las promesas. El levirato entronca en este contexto (cf. Gn 38,6 s.; Deut 25,5 s.; Rut 2,20; 3,9, 4,1 s.). Es una institución que pretende asegurar que no desaparezca una parte del pueblo depositario de las promesas.

El celibato de Jesús resulta extraño y anormal. Más aún, *irreverente*. Va contra una tradición santa para que todo el pueblo alcance el cumplimiento anhelado de las promesas. Dentro de la tradición israelita el celibato de Jesús podría ostentar un significado provocativo, que le haría aparecer a los ojos de muchos como un fanfarrón y un engreído. El celibato de Jesús dice a los judíos claramente: estamos en el “ya” de las promesas: “El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca” (Mc 1,15). Jesús no explica su celibato desde la funcionalidad

9. Mc 12,18-27 y paralelos, que aluden a Deut 25,5-10. Del latín *levir*, “cuñado”, el levirato exigía al varón casarse con la viuda de su hermano, si ella no tenía hijos, y el hijo nacido de esta unión tenía que llevar el nombre y ser el heredero del hermano difunto.

10. Para lo que sigue me baso en R. MARTIN-ACHARD, *De la muerte a la resurrección según el Antiguo Testamento*, Madrid, Marova, 1967, p. 42 s.

del anuncio del Reino. No es célibe porque así es más libre para caminar itinerante de un lado a otro, para dedicarse con más libertad a la oración. Es célibe porque el tiempo se ha cumplido, por el carácter escatológico de su anuncio del Reino, no por la necesidad de dedicar a este anuncio más y mejores energías. Así entiendo yo el logion de Mateo: “y hay eunucos que se hicieron a sí mismos por causa del Reino de los cielos” (Mt 19,12). Para expresar en su vida y en su carne la presencia del Reino entre nosotros como lo más grandioso, valioso, definitivo y relativizador de todo lo demás.

Mirándolo desde el ángulo inverso, si Jesús no hubiera sido célibe, no habría tenido conciencia de que el Reino estaba ya en medio de nosotros (cf. Mt 12,28), irrumpiendo con fuerza. Entonces, habría invitado a la oración, al arrepentimiento, a volver a Dios como el Bautista y otros grandes profetas. Pero Jesús sintió lo del Reino de una manera cualitativamente distinta. Y esta manera de sentir el Reino le condujo inexorablemente a ser un eunuco por el Reino.

b) Sentir jesuánico de lo de Dios y celibato

Jesús vivió una seducción de Dios que llenó su vida y su alma, que le absorbió radicalmente, que se apoderó de su corazón haciéndole vitalmente incapaz de compaginar la misión recibida de Dios, su relación tierna y afectiva con su Abbá, con otras dimensiones sanas y buenas de la vida. Dios se apoderó místicamente de todo su ser y de todo su anhelo. Desde ahí centró y colmó su afectividad para abrirse a gentes de todas las calañas.

2.2. El celibato del Señor Jesús y nuestra fe

¿Rezamos a un Jesús célibe o esto no aparece para nada en nuestra oración? ¿Predicamos a un Jesús célibe? Ciertamente insistimos en un Jesús entregado a los pobres y pecadores. Así, por ejemplo, hablamos con entusiasmo y emotividad de las comidas de Jesús con los pecadores (p. ej. Mc 2,15 y par.). ¿Reco-

nocemos que es su sentir del Reino y su sentir de Dios lo que le lleva a comportarse así. ¿Encontramos una conexión íntima e inexorable entre las comidas con los pecadores y su opción célibe?

Si el celibato de Jesús es para nosotros un dato anecdótico y marginal del evangelio, difícilmente integraremos bien nuestro celibato o valoraremos positivamente la existencia de célibes en nuestra Iglesia. Es más, no presentaremos la opción celibataria en la Iglesia, la vida religiosa, como algo atractivo, vinculado a la experiencia espiritual del mismo Jesús. No la propondremos desde las entrañas de una relación afectiva intensa con Dios, la de Jesús, que, asombrosamente, de alguna manera se reproduce en nosotros mismos. Si incluso hablamos de ella sin querer funcionalizarla, nuestra vida se encargará de desenmascarar rápidamente lo que pueda haber de asimilación funcional y, por tanto, no cristiana del celibato.

Los religiosos hemos recibido el carisma de imitar “más actualmente”¹¹ al Señor de Jesús en su forma de vida, pues, con sus diferencias, se reproduce en nuestra pobre vasija la forma concreta de sentir Jesús lo del Reino y su relación con Dios. El seguimiento radical es una llamada para todo bautizado. La imitación actual es una vocación particular dentro de la Iglesia, una forma de actualizar con una intensidad fascinante, avasalladora, absorbente, rayando en la identificación total, el seguimiento radical.

3. Raíz teologal de la virginidad

3.1. La Virgen María, modelo de virginidad consagrada

Hasta ahora me he referido sobre todo al ejemplo de Jesús. La figura de la Virgen también nos ilustra para considerar la virginidad. La incomprensión del significado de la virginidad de

María y de lo que este misterio de la fe cristiana expresa sobre el ser de Jesús, nacido de la Virgen María, es otro de los aspectos que opacan el aprecio de la virginidad consagrada en la comunidad cristiana. A lo largo de la historia, la Virgen María ha sido el prototipo de virginidad consagrada.

Si nos fijamos en María, modelo de creyente, ella ha sido y es por antonomasia la tierra fecunda. Ella se pone en entera disposición de Dios, del plan de Dios, ofreciéndole toda la persona, en entrega total y exclusiva. María es de Dios, toda de Dios, solo de Dios, la sierva y la esclava. Y de aquí brota la fecundidad extraordinaria, don del Espíritu y no de la carne, de traer al mundo al Hijo de Dios, al Verbo encarnado. Su virginidad, su consagración, le permite participar de modo absolutamente privilegiado en la salvación de la humanidad. También se convierte en fuente de una unión particularísima y fertilísima con Dios, con Jesús y con el Espíritu.

Si se capta algo de la grandiosidad de la virginidad de María en el plan de salvación de Dios, no se puede seguir manteniendo la misma consideración de las relaciones sexuales que circula en nuestra sociedad. La figura de María nos indica que es perfectamente posible e incluso deseable la realización de la vocación cristiana a través de la virginidad. Nuestra sociedad, por el contrario, esgrime el axioma de que sin intercambio sexual, sin relaciones sexuales plenas, sin erotización de las relaciones humanas se pierde algo básico, elemental, imprescindible de la persona humana. Nuestra sociedad no solamente no comprende la virginidad consagrada, sino que le parece una aberración, una degradación inhumana, una represión salvaje de lo mejor que hay en los humanos, francamente perniciosa para la salud psíquica. La mentalidad que circula en nuestra cultura y nuestra sociedad entiende que sin vida sexual que incluya relaciones íntimas plenas, no puede haber plenitud humana ni logro personal auténtico. Prescindir de la relación íntima de pareja sería como mutilarse un órgano básico. Evidentemente, en la medida en que se comparte esta manera de ver o que se ha llegado a internalizar, la vida en virginidad resulta abstrusa e

11. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales* núm 167. Trato esta cuestión en el capítulo 11.

ilógica. Se la percibe como una continua negación (de uno mismo), más que como afirmación (de Dios); se subrayan los elementos ascéticos (que ha de incorporar para no ser ingenua), sobre los místicos (de los que brota y que expresa).

3.2. *La virginidad como consagración*

Los modelos de Jesús y de María expresan con claridad el carácter teológico inscrito en la consagración virginal. En ambos se percibe cómo la virginidad brota suavemente de una vida que se entrega a Dios de manera plena, total y exclusiva.

La virginidad empalma connaturalmente con la entrega exclusiva a Dios. Quien se quiere dar solo a Dios, no puede compartir esta pasión absorbente con otros aspectos buenos de la vida. No se trata, primeramente, de una cuestión funcional. Siendo célibe, lógicamente, se puede tener más tiempo para diferentes tareas: misioneras, sociales, pastorales, educativas, etc. Evidentemente esto segundo también es cierto, o debería serlo. El caso de los misioneros que no abandonan los países en conflicto hasta que les obligan por la fuerza, cuando todas las ONGs ya se han ido, constituye un ejemplo evidente, entre muchos que se podrían esgrimir. El amor del célibe está más abierto, menos concentrado sobre la familia nuclear, a la que es conveniente dedicarle tanta atención. Sin embargo, la cuestión de fondo es sobre el corazón. Ante la pregunta, ¿dónde está tu corazón?, el cristiano que vive la virginidad consagrada responde: en Dios, sólo en Dios. De tal manera que este tener todo el corazón en Dios hace imposible repartirse entre diversos amores.

La virginidad también expresa que la consagración a Dios es total, de toda la persona, no de una parte. Lo que más totaliza y unifica nuestra existencia es la afectividad. Es el motor de nuestros deseos, de nuestras decisiones, de nuestros ánimos. Quien vive la virginidad consagrada pone todo su ser en manos de Dios, sin reservarse nada. Ciertamente la pobreza y la obediencia verificarán la verdad y la claridad de esta entrega. Quien

vive la virginidad consagrada se pone desnudo en manos de Dios, solo para El y todo para El. Por lo mismo, podemos afirmar que la virginidad consagrada implica una entrega plena a Dios. No le entrega a Dios las migajas, ni una parte, ni una dimensión de la vida, sino ésta entera. La calidad de esta entrega se percibe muchas veces con mayor nitidez en los religiosos de edad avanzada: en estos momentos se cosecha lo que se ha sembrado. Muchos se encuentran al final solo con un tesoro: una vida escondida en Dios y en Cristo, una historia de amor fiel y fecundo.

3.3. *Consagración a Dios y al Reino*

A lo largo de la historia de la espiritualidad y hoy en día cabe distinguir dos modalidades básicas en la vivencia de la virginidad. En unos predomina el aspecto de entrega total, plena y exclusiva a Dios, lo cual lleva parejo ponerse también al servicio de su plan de salvación. Es decir, la entrega a Dios conduce al servicio al Reino. Para otros, sin embargo, el primer puesto lo ocupa el deseo de entrega a este plan de Dios, al sueño de Dios sobre la humanidad, con tal intensidad y penetración en la persona, que desemboca en la virginidad. Nos encontraremos con que la pasión del Reino conduce a la exclusividad en el servicio a Dios. Evidentemente, aquí se ha descrito el modelo en estado puro. Entre estos dos polos, se da un ancho de banda en el que caben muchas posiciones intermedias, con su matiz. También es claramente posible que en la misma persona se den fluctuaciones a lo largo de su historia.

Conviene advertir que ambos modelos son válidos. No tiene sentido considerar uno como superior al otro. Si miramos el caso de Jesús y de la Virgen María, comprobamos que la consagración a Dios y a su plan forman parte de la vocación de ambos. María tenía sus planes esponsales con José, que el ángel truncó para que participe de manera especial en el plan de salvación, con el nacimiento virginal de Jesús. Si el bautismo de Jesús es algo así como su vocación, unida a lectura de Is 61 en

la sinagoga de Nazaret (cf. Lc 4), no cabe duda de que la consagración de la humanidad de Jesús a Dios, mediante la unción del Espíritu, no es ajena a su misión. Ambos aspectos se integran y compenetran suave y armónicamente.

Siendo lo anterior cierto, creo que resulta más fácil vivir la virginidad cuando el elemento de consagración a Dios está bien arraigado. Quienes se sientan célibes más directamente por el modo absorbente de vivir la misión, por la pasión del Reino, posiblemente habrán de pasar por una lucha ascética mayor, por menor claridad teórica en el sentido de la consagración virginal. Hay muchos modos, muy necesarios y muy radicales de servir al Reino, que no exigen la consagración virginal.

4. Especial dimensión escatológica de la virginidad

“La castidad por amor del reino de los cielos (Mt 19,12) que profesan los religiosos, ha de estimarse como don eximio de la gracia, pues libera de modo singular el corazón del hombre (cf. 1 Cor 7,32-35) para que se encienda más (*magis*) en el amor de Dios y de todos los hombres, y, por ello es signo especial (*peculiare signum*) de los bienes celestes y medio aptísimo para que los religiosos se consagren fervorosamente al servicio divino y a las obras de apostolado” (PC 12).

Sin la escatología cristiana, la virginidad consagrada propia de la fe cristiana quedaría en el aire.¹² Dentro de la escatología cristiana está grabada a fuego una realidad que no se siempre se capta bien y pertenece al núcleo de la fe cristiana. Por una parte, los cristianos somos ciudadanos del cielo (cf. Hebr 12, 22), de la nueva Jerusalén, sabemos que nuestra patria está en los cielos (Hebr 13,14), donde mora la humanidad de nuestro Señor Jesucristo, donde hay muchas moradas (Jn 14,2), que nos están reservadas (Jn 14,3). Sabemos que la consumación ver-

12. Además de LG 42, puede verse, por ejemplo, el artículo de Peterson citado en la nota 4 y L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1975, 199-207, el apartado se titula: “El significado del celibato voluntario y de la vida monástica”.

dadera, el encuentro pleno con Dios, el fin de todos los males, la verdadera felicidad y beatitud, el logro más perfecto de nuestro ser se dará en ese encuentro con el Padre, cuando le veamos cara a cara (1 Jn 3,2), nos reconciliemos con todas nuestras heridas y gocemos de su presencia, de la vida divina. Todo esto, de una u otra manera, está contenido en la fe en la resurrección del Señor Jesús, quicio fundamental de nuestra fe (1 Cor 15,17-19). Jesús es el primero de una serie (1 Cor 15,20 s.). Por el bautismo ya ingresamos, en cierto modo, en esta vida escatológica (Rm 6). Todo esto implica, ciertamente, que en la historia mundana y terrena no se da la consumación definitiva. En este sentido, queda relativizada.

La virginidad consagrada recuerda con su forma de vida esta realidad escatológica de la fe. Mientras que algunos estratos del pueblo judío esperaban la instauración de un reino de Dios terreno, que incluyera estructuras políticas y militares, el mesianismo de Jesús se apartó de estas expectativas. La irrupción del Reino se asoció a la persona de Jesús y a sus curaciones, un profeta poderoso en obras y palabras, ante Dios y los hombres. Después, los sucesos de la pascua, con un mesías crucificado y resucitado, exigieron una labor de asimilación de lo predicado por Jesús sobre el Reino, que lo vinculara tanto al destino de Jesús, la resurrección y la sesión a la diestra de Dios como juez, como al destino de los discípulos, al ser en Cristo (Pablo) en esperanza de la parusía y de la resurrección.¹³

Así, pues, en la perspectiva cristiana, al Reino no se accede por la carne y la sangre (1 Cor 15,50); sino, en el mejor sentido teológico, por el Espíritu, de modo espiritual (cf. Jn 1,13). La virginidad consagrada es una expresión plástica, un signo palpable de esta realidad, que ha acompañado a la Iglesia siempre. La virginidad consagrada entraña, pues, con el núcleo de la escatología cristiana; la expresa existencialmente en la comu-

13. Puede verse un desarrollo de lo mismo en: A. TORNOS, *El hombre entre la frustración y la esperanza: un punto de vista teológico*; *Communicació: Revista del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca* 96 (2000) 51-66; más ampliamente: ID., *Escatología I*, Madrid, UPCo, 1989, 53-120.

nidad, como memoria viva de la fe de la Iglesia; y proclama este mensaje y esta dicha a todo el mundo. Un buen conocedor del cristianismo primitivo, E. Peterson, lo ha formulado así:

“La renuncia voluntaria al matrimonio en la Iglesia pasa a convertirse en una señal característica frente al judaísmo, en una expresión existencial necesaria de lo pneumatológico-sobrenatural frente a la esfera «carnal» judía. Igual que la pobreza voluntaria lo es frente al aprecio judío de las riquezas. En estos puntos se le pasaron por alto a Lutero aspectos esenciales de la vida cristiana primitiva.”¹⁴

Esto no implica, por otra parte, como creyeron los corintios y otras tendencias de tipo gnostizante, que la vida mundana y terrena, la historia, resulte insignificante o irrelevante o despreciable. Pablo insiste en la importancia del trabajo. La fe cristiana exige vigilancia, discernimiento, fidelidad a la tierra. Si se me permite la formulación el cristiano es un “escéptico entusiasta”. Escéptico porque sabe que todo lo terreno pertenece al orden de lo penúltimo; entusiasta porque la encarnación le recuerda que el camino que conduce a lo eterno es lo temporal. Por lo tanto, la escatología cristiana, contrariamente a lo que se haya podido creer, no conduce a un alejamiento de la historia, a un desprecio del mundo, a una ignorancia de los sufrimientos y de sus causas. Al contrario, la esperanza cristiana ama la tierra (K. Rahner).

El ejemplo del Señor Jesús resulta inapelable. Por una parte nos prepara una morada en el cielo, para que donde El está estemos nosotros también (Jn 14,3). Por la otra, su resurrección significa que su caminar terreno, su praxis, su predicación, sus curaciones, sus comidas con los pecadores, etc., ha sido legitimado por Dios y declarado el quicio de todas las bendiciones. De ahí la invitación a estar en la historia como lo estuvo el Señor Jesús, a seguir su praxis, su conducta; a encarnar sus actitudes, sus sentimientos.

14. *La Iglesia de judíos y gentiles*, en: E. PETERSON, *Tratados teológicos*, Madrid, Cristiandad, 1966, nota 23, p. 289. Traducción retocada.

En la vida consagrada lograda se articulan bien estas dos dimensiones de la escatología cristiana: el testimonio de las realidades celestes que nos aguardan, que implica la relativización de lo terreno, de lo carnal y mundano, la aspiración a la vida angélica, de comunión con Dios, de alabanza, de gozo de su presencia; y el compromiso firme con la construcción de un mundo mejor, según los criterios del evangelio, al estilo del Reino que no es ajeno a este mundo, al que Dios ama.

Como sucede en otros terrenos, el aspecto escatológico de nuevo muestra la conexión entre el martirio y la vida consagrada. Los mártires testifican la verdad escatológica del cristianismo. Se oponen a los poderes de este mundo, testimoniando, como Cristo, el Señor de la gloria, el verdadero señorío al que merece la pena servir y por el que se está dispuesto a morir. Al hacerlo, indican la importancia de las conductas aquí y ahora. Una vida de fe tomada en peso, anclada en las realidades eternas de la fe, lleva a un compromiso mayor, en el que las cosas no se relativizan, porque se capta su densidad y transcendencia para la eternidad. Así, la escatología cristiana, lejos de bagatilizar el compromiso cristiano con la historia, como si en ella no se jugara nada sustutivo, afirma, por el contrario, el peso escatológico de la misma.

5. Algunas cuestiones prácticas

La incidencia del voto de castidad en la vida práctica y en la formación de los jóvenes religiosos es muy amplia. El mantenimiento y el ejercicio sano de la virginidad exige toda una cultura de hábitos y prácticas, ilustrado por una iluminación teórica del sentido, el valor, la importancia y el fundamento de dichos hábitos, prácticas y modos de proceder. No es el objeto de este capítulo indagar, ni tan siquiera por encima, este campo tan vasto. Me voy a limitar a cuatro observaciones muy sencillas, que me resultan relevantes para no dejar la cuestión de la virginidad en las alturas angélicas de su sentido teológico, pecando en exceso de ingenuidad.

5.1. La monogamia en la vida consagrada

Los célibes no tenemos el lazo ni la vinculación de una familia, de un cónyuge fijo, siempre el mismo. Esto nos otorga una gran libertad y una gran disponibilidad para la misión. Sin embargo, puede pervertirse bajo la figura de la poligamia: la alianza práctica y de hecho con diversos señores a quienes, dada la libertad de que disponemos al no tener una familia propia, podemos terminar sirviendo. Entiendo, pues, que la monogamia en la vida consagrada significa la entrega incondicional a la misión, poniendo en ella el corazón, la vida. Para ello, no basta simplemente con cumplir la jornada laboral, si las lecturas, el ocio, los sueños apostólicos, las relaciones que se cultivan, las mociones que surgen en la oración, etc. nos sacan de esa misión o no la potencian. Al final, no solamente terminamos por hacer de hecho lo que llevamos en el corazón, sino que es lo que sacamos adelante, venciendo las dificultades que sean.

Por ello, quienes gobiernan han de ayudar, en la medida de lo posible, a que no caigamos en la poligamia. Como ya he dicho, desde el centramiento en un amor al que se le entrega de veras el corazón, se podrán luego realizar tareas diversas, siempre dentro de ciertos límites.¹⁵ Donde esté nuestro corazón ahí está nuestro tesoro. Y los religiosos de a pie hemos de ser sinceros con nosotros mismos y con la gente a quienes servimos en nombre de la congregación y del Señor Jesús. El amor y la entrega no admite rebajas ni repartos de tiempos parciales.

5.2. Virginidad y oración

La vida consagrada no se entiende sin Dios, ninguno de los votos tampoco. A pesar de ello, la vinculación entre vida de oración y virginidad parece más apremiante. Lo que centra a la persona es la afectividad. Los consagrados decimos y predi-

camos con nuestro modo de vida que tenemos la vida centrada en Dios. Así, pues, proclamamos que nuestra afectividad está de un modo especial volcado sobre Dios y en el Señor Jesús. De ahí que sin una vivencia de la oración, de la cercanía de Dios y del Señor Jesús, de la gratuitud porque Dios primero se nos ha dado, nos ha enviado al Hijo, nos acompaña con el Espíritu, etc., parece mucho más difícil mantener con sentido y gusto una vida en virginidad. Más claramente, a la larga no se mantendrá. La amistad intensa con Dios, como con cualquier persona, necesita un cultivo y un riego para que se mantenga y para que crezca.

5.3. Comunidad

Desde cada uno de los votos se da una apertura específica y propia a la vida de comunidad. La obediencia emplaza hacia el aspecto corporativo de la misión, a pesar de que contiene otros elementos. Inicialmente, en los tiempos de los monjes del desierto, la obediencia no estaba tan vinculada a la misión, cuanto a la dirección espiritual libremente escogida. También la pobreza posee connotaciones claramente comunitarias, relativa a la transparencia de los bienes, al uso común, al compartir, etc. No extraña entonces que el voto de castidad también empalme suavemente con la comunidad.

En el caso de la virginidad consagrada, una vida comunitaria vigorosa, que estimule y enriquezca parece muy aconsejable. La soledad del célibe, de la que seguidamente hablaré, no debería desembocar en una solteronería. Todos necesitamos un ambiente cálido, fraternal, amable, donde nos acojan y nos podamos esponjar y expresar, donde podamos descansar y realimentar el sentido profundo de nuestra vida en Cristo. El mejor ámbito para encontrarlo, en el caso de la vida consagrada, debería ser la misma comunidad. A veces, los grupos apostólicos con los que se trabaja cumplen un cierto papel de suplencia, sobre todo si el ritmo comunitario languidece. En la medida en que este proceso se agudice, se puede terminar en

15. Sobre el particular, desde otro punto de vista, he escrito en: *Los peligros de la sobrecarga de trabajo para el futuro de la vida religiosa*.

conflictos de pertenencia, que a veces han sucedido, por ejemplo, con religiosos que se han integrado muy afectivamente en algunos de los llamados nuevos movimientos. Han puesto allí su corazón mucho más que en la vida en la congregación a la que pertenecen y según el modo de proceder de dicha congregación. Suele suceder que paulatinamente se produce también una suplantación de la espiritualidad de la propia congregación y, a veces, incluso de la espiritualidad de la vida consagrada, por la de estos movimientos o grupos apostólicos. De una situación de este tipo solamente puede surgir o el conflicto o la pertenencia meramente jurídica, pero poco real, a la congregación.

Además de la comunidad, para la permanencia en la vida consagrada resultan de gran importancia las amistades significativas. Lo más normal es que estas amistades incluyan tanto a miembros de la propia congregación, como a otras personas, tanto consagradas como no consagradas. Desde luego, si las vinculaciones afectivas más fuertes están fuera de la congregación, la permanencia a largo plazo parece muy difícil. Tendemos a estar, a compartir el tiempo, las alegrías y las penas, y a pensar y juzgar del mismo modo que la gente a la que más estimamos.

5.4. La soledad del célibe

Uno de los elementos insoslayables de la virginidad consagrada es la soledad. En ciertos momentos se sentirá con fuerza la ausencia de una familia, de un cónyuge, de unos hijos. Es normal que así sea; más aún, sería preocupante que esto no surgiera en ningún momento. El eunuco por el Reino de los cielos renuncia a la aventura de la creación de una familia propia. No participa de algo tan humano como una relación íntima, de entrega mutua, para siempre y en toda circunstancia, a otra persona muy amada. Por ello, hay un aspecto irrecusable de soledad que se puede vivir de forma integrada, en el caso de una persona centrada en la oración y en el trabajo, con buenas rela-

ciones dentro y fuera de la comunidad, que de ninguna manera se puede evitar o, siquiera, suplir. Por muy buena que sea la comunidad nunca podrá ocupar el lugar de una familia.

Esta soledad puede derivar hacia dos tipos básicos. La mala figura del célibe presenta una persona aislada, ensimismada, maniática, enrarecida, incapaz de darse a los demás, de relacionarse a fondo, huraña. Tristemente se dan algunos casos en nuestras congregaciones. Sin embargo, también es posible, y más frecuente, madurar a través de una soledad positiva. Por soledad positiva entiendo la capacidad de estar con uno mismo, de conocerse, de llegar a un silencio interior desde el que relacionarse con Dios y escuchar los gemidos de la humanidad.

Sin soledad positiva, en este mundo tan ruidoso, no sabemos en el fondo quiénes somos, a dónde vamos, qué queremos. El ruido nos aleja de nosotros mismos, de nuestras propias preguntas, de nuestro propio corazón. Es más, sin soledad positiva perdemos la capacidad de comprometernos a nada que sea mínimamente exigente. La vida consagrada exige una cierta dosis de soledad positiva, de silencio interior,¹⁶ de apertura a las preguntas profundas que llevamos dentro, que suscita el trato con Dios y el contacto con el sufrimiento del mundo. Sin soledad positiva no es posible el compromiso con este modo de vida, que requiere una gran dosis de madurez, un cierto dominio de sí, una paz interior que procede de la reconciliación profunda con uno mismo, a la luz de la mirada de Dios sobre nosotros. ¿No resulta, pues, indispensable para los religiosos cultivar el silencio en los ejercicios anuales, en los días de retiro? ¿No es este elemento uno de los componentes contraculturales que la vida consagrada debe mantener y ofrecer como alternativa a la sociedad actual?

Nuestra sociedad no ayuda a esta soledad interior, menos aún a los jóvenes. La música o la TV es una compañera incan-

16. Insiste mucho sobre el silencio: C. KAUFMANN, *El rostro femenino de Dios. Reflexiones de una carmelita descalza*, Bilbao, Desclée, 1998.

sable y permanente. La música forma parte hoy en día de la identidad de los diversos grupos juveniles. Una sociedad así genera personas a las que les cuesta simplemente estar con uno mismo. Los religiosos no somos inocuos a esta cultura; vivimos en ella, participamos de ella y nos moldea. Sin embargo, el verdadero silencio nos ayudaría enormemente a abrirnos a Dios y a poder estar realmente con aquellos a quienes se nos envía. ¿No debería cada comunidad religiosa preguntarse cómo ayuda al silencio interior de sus miembros? ¿Cómo puede articularse como un oasis de paz en medio de la algarabía y del estrés de la vida moderna?

CAPÍTULO 16

ENTREGAR TODA LA OBEDIENCIA AL OBEDIENTE PARA RECIBIR TODA LA MISIÓN DEL ENVIADO

“Por espiriencia he visto, dejando lo que en muchas partes he leído, el gran bien que es para el alma no salir de la obediencia.”
SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de las fundaciones*, prólogo, 1.¹

1. Preliminar

1.1. El lugar del voto de obediencia en la vida consagrada

En mi opinión, el voto de obediencia es muy distintivo de la vida consagrada. Inicialmente, la vida consagrada se articuló más sobre el voto de castidad o virginidad,² de tal suerte que hay quienes hoy en día siguen sosteniendo que su identidad teoló-

-
1. La misma Santa Teresa nos ofrece más de un ejemplo de su doctrina. Valga éste: “confesándome con un padre rector de la Compañía, llamado el maestro Ripalda, haviendo visto este libro de la primera fundación, le pareció sería servicio de nuestro Señor que escriviese de otros siete monasterios que después acá, por la bondad de nuestro Señor, se han fundado, junto con el principio de los monasterios de los padres descalzos de esta primera Orden, y así me lo ha mandado. Pareciéndome a mí ser imposible (a causa de los muchos negocios, así de cartas como de ocupaciones forzosas, por ser en cosas mandadas por los perlados), me estaba encomendando a Dios, y algo apretada, por ser yo para tan poco, y con tan mala salud, que aun sin esto, muchas veces me parecía no se poder sufrir el trabajo conforme a mí bajo natural, me dijo el Señor: «Hija, la obediencia da fuerzas»” (*Libro de las fundaciones*, prólogo, 2).
 2. Véase, por ejemplo, S. SCHNEIDERS, *New Wineskins*, 47-57; S.M. ALONSO, *La vida consagrada*, 287.

gica proviene de ahí.³ Sin embargo, hoy en día nos encontramos con personas que viven su fe como célibes, incluso con una promesa pública de celibato –los sacerdotes católicos del rito latino–, y que, sin embargo, aunque consagrados,⁴ no pertenecen a la vida religiosa. De igual modo nos encontramos con cristianos que viven la pobreza voluntaria, en respuesta a la llamada de Jesús a seguirle, y tampoco tal opción como modo de vida les constituye en miembros de la vida consagrada. Yendo a un caso histórico, los primeros compañeros, que fundaron la Compañía de Jesús junto con san Ignacio, habían hecho todos voto de castidad, vivían en pobreza, compartían los bienes, incluso obedecían por turno a uno de ellos cuando andaban de correrías apostólicas por Italia, e Ignacio tenía una autoridad moral sobre todos ellos, de tal manera que le consideraban como “padre”. Pero hasta que no formalizan jurídicamente la obediencia a uno de ellos, con la aprobación eclesial oficial, de parte de las autoridades oportunas, no fundan la Compañía de Jesús. En mi opinión, pues, sin disminuir un ápice la importancia ni la virulencia evangélica del voto de castidad y de pobreza, me parece que el voto de obediencia aporta mucho del cuajo específico, particular y propio de la vida consagrada. Concentra lo más sacramental de la misma y, de alguna manera, lo más radical de la misma (Toño García).

1.2. Las dificultades teológicas ante el voto de obediencia

Reina un cierto consenso en la bibliografía sobre vida consagrada en que el voto que hoy está más en crisis es el de obediencia.⁵ Su fundamentación teológica estaría, hoy en día, menos clara. La vivencia gozosa y convencida del mismo resulta más difícil, especialmente en todo el ámbito de la vida con-

3. S. SCHNEIDERS, *New Wineskins*, 61 s., 114.

4. Cf. PO 3, 5.

5. Véase: S. SCHNEIDERS, *New Wineskins*, 137 s.; P. WITTBERG, *The Rise and Fall*, 243-46; S.M. ALONSO, *Vida consagrada*, 317, nota 2.

sagrada femenina, que representa, con diferencia, la mayoría numérica de la vida consagrada (cerca del 75 %). Todo esto repercute en un malestar difundido en la vida consagrada. Por una parte, no resulta nada fácil en muchas congregaciones encontrar superiores o superioras, por falta de disponibilidad a asumir esta carga como servicio. Por la otra parte, los superiores y superioras, de un lado, muchas veces no se atreven a mandar; de otro, los que hemos de obedecer, con frecuencia, no damos facilidades ninguna. Algunos superiores prefieren no mandar antes que vivir el descrédito de que no se obedezca. En otros ambientes, simplemente se cuestiona lisa y llanamente que sea necesario tal voto; en algunas congregaciones han sustituido a las superioras, nombre que evoca dominio y opresión, que parece introducir rangos diferentes en la comunidad, chocando contra nuestro espíritu democrático e igualitario, por “coordinadoras”.⁶ En muchos lugares los superiores funcionan como meros encargados de las cuestiones materiales, sin entrar a ejercer su autoridad sobre las personas, no solamente sobre los inmuebles.

Me parece que esta crisis del voto de obediencia se debe a una serie de factores, que están influyendo simultáneamente. Voy a presentarlos, someramente, para ir, después, pasando revista a los mismos de una manera más detenida. Finalmente, trataré de ofrecer en un resumen las perspectivas más destacadas sobre el sentido teológico de este voto.

Dada la crisis del voto no voy a insistir en los defectos posibles, ni me voy a detener especialmente en el sentido crítico,

6. Tal práctica parece difícilmente conciliable con la mente del Concilio. El 2 de febrero de 1972, la Sagrada Congregación de Religiosos emitía un dictamen, que tomo de S.M. ALONSO, *Vida consagrada*, 342: “¿Puede admitirse un régimen colegial ordinario y exclusivo, bien para la totalidad de un Instituto, bien para una Provincia o para cada casa singular, de tal modo que el superior, si existe, sea un mero ejecutor?» La respuesta es: *Negativamente*. Y se añade: «Según la mente del Concilio Vaticano II (PC 14) y de la exhortación *Evangelica Testificatio* (ET 25), los superiores deben gozar de autoridad personal, teniendo en cuenta las legítimas consultas, así como los límites establecidos por el derecho común y particular.»

por amor al evangelio, que habría vivirse en la vida consagrada con respecto a los superiores. Tampoco me voy a detener ampliamente en la manera concreta de practicar el voto, en lo que compete a los superiores y a los demás. Me limito, pues, muy principalmente, a tratar de superar las dificultades teológicas que hoy más se sienten en el ambiente. En un apéndice final diré alguna palabra, breve, sobre la práctica de la obediencia y la antropología que subyace a dicha práctica. Esta perspectiva es fundamental para entender bien este capítulo. Pues, por una parte, se mueve en un terreno mucho más tentativo que los otros, al tratar de abordar una problemática menos atendida hoy en día. Por otra parte, se circunscribe casi a un único aspecto: si puede tener sentido teológico dentro de la vida consagrada la mediación de los superiores. El núcleo de las reflexiones que presento atienden a este punto. No pretendiendo ir más allá ni indicar, ni mucho menos, cómo se puede articular luego la obediencia en la vida ordinaria. Repito que sin mantener en la mente este enfoque no se podrá comprender bien ni el sentido ni el alcance de lo que se afirma.

a) Descrédito y dificultad ante las mediaciones

En primer lugar, creo que detrás de las dificultades que tenemos con el voto de obediencia late la dificultad, general, que encontramos hoy con las mediaciones, especialmente de tipo institucional. El Concilio ha afirmado claramente que la Iglesia es como un Sacramento universal de salvación (LG 1, 48; AG 5). Por lo tanto, se ha referido al carácter mediador de la Iglesia en la salvación. Sin embargo, el malestar con la Iglesia está muy extendido. No la vivimos, en muchas ocasiones y muchos ambientes, como gozosa mediación de la salvación; sino más bien como carga pesada que nos toca padecer, sostener, tolerar.⁷ Algunos

7. Sobre las dificultades para sentir la Iglesia y la eclesialidad de la fe cristiana he escrito en: *«Reavivar el don de Dios»*, 69-82; *Encrucijadas de la evangelización en Europa*: Razón y Fe 240 (diciembre 1999) 395-408, aquí 407-8.

preferirían, si es que fuera posible, un cristianismo sin Iglesia o, al menos, una Iglesia que no fuera institución.⁸

Este malestar ante las mediaciones se refleja en la obediencia, que es una mediación más. Con frecuencia se argumenta de la siguiente manera. Cristo vivió en virginidad, en pobreza voluntaria y en obediencia al Padre. En consecuencia, estoy dispuesto a vivir en virginidad, como Jesús, en pobreza voluntaria, como Jesús, y a obedecer a Dios, como hizo Jesús. Pero no paso porque obedecer a la superiora sea obedecer a Dios o a Cristo. Aquí se da un salto en la analogía con la vida de Cristo. Y, ciertamente, la superiora no es Dios ni Cristo.

Otras veces se insiste en que todo cristiano ha de cumplir la voluntad de Dios y obedecerle. Los religiosos no nos distinguiríamos en nada de los demás cristianos. El voto sería de obediencia a Dios; no a los superiores (cf. sin embargo PC 14).

b) Autorrealización

En el conjunto de la comunidad cristiana hemos asimilado que el cristianismo, la fe cristiana, es un camino excelente para lograr la plenitud humana. Así, se empalman bien el giro antropológico de la modernidad, que pone la persona en el centro, con el cristianismo. Sin embargo, no siempre se tiene suficientemente en cuenta que la antropología de la modernidad y la antropología cristiana no son plenamente coincidentes. La antropología de la modernidad pone a la persona en el centro, sin más, sin una referencia ulterior superior, ya sea Dios o el prójimo. Sin embargo, la antropología cristiana reconoce la altísima dignidad de la persona humana, centro de la creación, pero la entiende subordinada y referida a Dios y al prójimo. De tal manera que la antropología cristiana es una antropología de la alteridad, del descentramiento; mientras que la antropología de la modernidad es una antropología del “yo”, del “auto-cen-

8. Sobre el particular: M. KEHL, “Kirche als Institution”, en: W. KERN – H.J. POTTMEYER – M. SECKLER (Hgs.), *Handbuch der Fundamentaltheologie. 3. Traktat Kirche*, Freiburg, Herder, 1986, 176-197.

tramiento". Por lo tanto, hay que tener mucho cuidado para no tomar sin más la antropología de la modernidad y presentarla como si fuera la antropología cristiana. Creo que algo de esto puede suceder y ocurre con el manejo que se suele hacer de la "autorrealización".⁹

La cultura moderna entiende que la conjunción de la centralidad de la persona humana y de la plenitud humana se dan precisamente a través de la autorrealización de la misma, según la cual la misma persona dicta los fines que la constituyen, la plenifican y la realizan. Dice J. Rawls: "el yo es anterior a sus fines". Sin embargo, desde el punto de vista de la fe, los fines son recibidos por la persona: el fin de la persona es dar gloria a Dios en el amor al prójimo.

A pesar de todo esto, para incorporar el giro antropológico al ámbito de la fe, en muchos ámbitos se ha pasado a manejar la siguiente clave en la catequesis: la autorrealización se encontraría en la fe cristiana. En nuestra cultura se vive con una evidencia aplastante que el sentido de la vida humana radica en lograr la felicidad, el bienestar propio, particularmente la satisfacción emocional, la autorrealización personal. Se parte de ahí y se presenta la fe como una aliada en este camino de autorrealización. El éxito de la literatura de autoayuda, donde se mezcla con frecuencia la espiritualidad y la psicología, se explica desde esta clave. Algunas convivencias o retiros o fines de semana de casas de oración se estructuran, en el fondo, participando de este esquema. Este modo de ver ha entrado con fuerza también dentro de la vida consagrada.¹⁰

Sin embargo, la obediencia rompe de una manera bastante determinante con la autorrealización, a no ser que ésta se entien-

9. De todas formas, puede verse muy en contra de la autorrealización: V. FANKL, *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder, 1987, 109.

10. Aunque desconozco los contenidos, que quizás sean pertinentes, no deja de llamarme enormemente la atención el título de uno de los seminarios del curso 2000/2001 de la escuela "Regina Apostolorum", dentro del Instituto Teológico de Vida Religiosa: *La «Autorrealización» (y las autotratamientos) en la vida religiosa*.

da, en oposición a la modernidad, desde la alteridad; si así fuera no habría problema alguno. Pero la autorrealización implica, como he dicho, que los fines los auto-dicta el sujeto mismo, mientras que en la fe cristiana, de la que la obediencia religiosa es una concreción, se reciben de fuera: de Dios, que nos destina e invita a compartir su vida de amor, de descentramiento. Por eso, la obediencia se siente a veces como una interferencia exterior en este proceso de autorrealización. Y así no se percibe ni como buena ni agradable ni en la línea de lo que debería ser una vivencia sensata (moderna y actual) de la fe.

Por eso, si la obediencia se lee desde la clave moderna de la autorrealización, se pide que sea una aliada, siempre muy dialogante y tolerante, de esta autorrealización. "Dialogante", "tolerante" o "abierta" contiene el peligro de significar que solamente se mande lo que el individuo quiere hacer, sin confrontación alguna.

El tema de fondo es muy delicado. Espero no haberlo simplificado. Pues, por otra parte, mucha gente todavía recuerda experiencias traumáticas del pasado, de infantilización y verdadera sumisión alienante, que tampoco constituyen el objetivo auténtico de la obediencia religiosa, sino que cada uno llegue, según sus fuerzas, "a la medida de la plenitud de Cristo (cf. Ef 4,23)" (PC 14). En la práctica concreta a los superiores compete una obediencia todavía mayor, pues han de escuchar atentamente al cuerpo de la congregación, a la comunidad para auscultar lo que Dios dice a través de ellos. El sentido capitular de la obediencia en muchas congregaciones lo pone de manifiesto. Los superiores han de atender al latido profundo del Espíritu y a sus gemidos en la porción del cuerpo de Cristo que es cada comunidad y cada individuo. Por ello el diálogo es tan importante. Pero un diálogo en el que el yo no se pone en el centro, ni por parte de quienes mandan ni por los que obedecen.

c) Individualismo

En tercer lugar, y muy en conexión con los dos elementos anteriores, vivimos una época de individualismo dentro de

muchas congregaciones, no todas, especialmente en la vida religiosa de los países más desarrollados, más en la masculina que en la femenina, y más en Estados Unidos que en Europa, a pesar de la simplificación que este reparto implica. Recuérdese que el individualismo es uno de los componentes definitorios del modelo liberal de vida religiosa.¹¹ La mirada preponderante se vuelca sobre el individuo, sobre uno mismo: ¿qué me dice Dios?, ¿qué siento y cómo me siento en esta comunidad, en este trabajo?, ¿cuál es la voluntad de Dios sobre mí? El peso de estas preguntas en la manera de entenderse uno como consagrado, su carácter determinante a la hora de comprenderse como religioso, su preponderancia sobre las preguntas de tipo más corporativo: ¿qué nos pide Dios como grupo a su servicio?, ¿cómo me puedo situar en la congregación, en la comunidad, para que su servicio sea mejor?, ponen de manifiesto este individualismo. Naturalmente, la obediencia no puede encajar suavemente con una comprensión del seguimiento en el que toda forma de vinculación colectiva y corporativa se vea como una intromisión en un campo sagrado: mi relación particular con Dios.

Sin embargo, la vivencia del voto de obediencia se mueve en otra clave. No es que se cercene la relación con Dios y la escucha y atención a lo que pueda suceder en ese ámbito, tan sagrado y tan excepcional. Sino que se vertebría la relación con Dios de otro modo. No encuentro mejor manera de expresarlo, que las palabras escuchadas a un compañero: “pertenece a mi modo de relación con Dios, a mi forma de experiencia religiosa, estar en disponibilidad con el Provincial, para que me mande de lo que crea oportuno”. Esto no significa que la relación con Dios se reduzca a este elemento.

d) Comprensión funcional del voto de obediencia

Cuando menos en las congregaciones de vida apostólica, el voto de obediencia está muy ligado a la organización práctica de

la misión. No hay que darle muchas vueltas para llegar a la conclusión de que un grupo es más eficaz que un individuo aislado; y que un grupo bien conjuntado puede hacer más bien que un mero conglomerado desagregado. Si queremos realizar algo conjunto, alguien tendrá que dirigir de alguna manera, organizar, etc. Reducido a esta función, el voto de obediencia pierde todo carácter teológico. Mientras que ciertamente en el voto de castidad se insiste, con mucha razón, en que no es meramente funcional, aunque de él se puedan derivar ventajas funcionales, que tampoco se niegan, y lo mismo en el voto de pobreza, el voto de obediencia se vería, con relativa frecuencia, despojado de dimensión teológica. ¿Por qué obedecer, entonces, a alguien que a veces se equivoca, como sucede realmente de hecho en algunas ocasiones? ¿Qué razón de fondo hay para ejecutar un mandato, en el fondo a veces muy voluble, pues bastaría con un cambio de superior para no tener que cumplirlo? ¿Qué garantía tienen los superiores de acertar en lo mejor para la misión, si no les concedemos ciencia infusa? ¿Por qué va a tener más valor su opinión que lo que yo vea y sienta en mi oración, discuta con mi comunidad y mis amigos o mis colaboradores, o incluso discierna con mi acompañante espiritual?

Estas son las principales dificultades de rango teológico que, en mi lectura, inciden en las dificultades actuales con el voto de obediencia. Vamos a tratar de revisarlas y de ofrecer una suerte de reconstrucción teológica del sentido teológico del voto de obediencia. Como ya he indicado antes, nos movemos sobre un terreno menos trillado que en los otros votos. De ahí que el planteamiento de los temas sea más tanteante, exploratorio, inmaduro y provisional.

2. El valor de la mediación

Para entender el valor de la obediencia religiosa, como mediación verdadera de la obediencia a Dios y a Cristo, vamos a tratar de entender, primero, el valor de las mediaciones dentro

11. Véase el capítulo 3.

de la fe cristiana, en general. Eso nos proporcionará una fundamentación teológica de la obediencia. Seguidamente subrayaremos algunos de los aciertos espirituales detrás de esta teología.

2.1. Fundamentación teológica: la economía salvífica, por ser encarnatoria, es sacramental

a) Estructura encarnatoria y sacramental de la gracia

En nuestra fe, la encarnación de nuestro Señor Jesucristo ocupa un puesto capital. De esta verdad de fe, se deriva toda una manera de pensar. A finales del siglo II Ireneo de Lión desarrolló ampliamente contra los gnósticos el valor de la carne, de la materia. Pues nuestra salvación ha venido a través de la carne, de la materia. En contra de Marción sentenciará Tertuliano: "La carne es el quicio de la salvación".¹² De ahí que el cristianismo no desprecie en nada la creación, lo creado. La creación, la materia, la historia es capaz de abrigar la presencia de Dios. Esto se percibe, con la máxima intensidad en la misma persona y praxis histórica de Jesús. Esta encarnación del Hijo de Dios, en la historia, en la vida humana, en la carne, en la creación, pone de relieve la capacidad que tienen éstas de abrigar la presencia de Dios: de ser portadores de la presencia de Dios. Esto se formula teológicamente de una manera algo más técnica cuando se afirma la sacramentalidad potencial de la historia y de la creación.

En los sacramentos nos encontramos con que esa sacramentalidad potencial, esa apertura posible a abrigar y transmitir la gracia salvífica de Dios, se cumple. El pan y el vino se transforman en la eucaristía, bajo la acción del Espíritu Santo, en el cuerpo y la sangre de Cristo; el agua del bautismo pasa a transformarse en agua de regeneración de los hijos de Dios.

Así, pues, podemos decir que la manera de haber Dios ideado su plan de salvación (la economía salvífica) ha estado regida por la encarnación: la economía es encarnatoria. Pero si profundizamos en ello, nos encontramos con que esto implica la sacramentalidad potencial, de la que hemos hablado. Es decir, que la economía es, además de encarnatoria, sacramental. Dios ha querido darnos su salvación y su presencia a través de mediaciones sacramentales; en primer lugar Jesucristo, protosacramento; luego la Iglesia, sacramento universal de salvación y mediadora de la salvación de Cristo; a continuación, los demás sacramentos, la eucaristía, pan y vino, el bautismo, agua, etc. Resumiendo: la economía de la salvación, por ser encarnatoria, es sacramental.

Si ahora damos un paso más, nos encontramos con que esta estructura sacramental significa una estructura de mediaciones en el modo de comunicarse Dios con los hombres, de dar su amor y gracia. De ahí, por ejemplo, la importancia de la Iglesia como sacramento de salvación universal, como mediación de la salvación de Dios en Jesucristo para la humanidad. Este es el sentido de la Iglesia: llevar a Cristo a la humanidad. De donde también se deriva nuestra necesidad de la Iglesia para encontrarnos con el Cristo vivo y verdadero. Nosotros no nos inventamos a Cristo, ni los rasgos de la vida de Jesús. La Iglesia nos lo transmite y regala, especialmente a través del libro de su vida, la Sagrada Escritura, y de los sacramentos. Siguiendo esta línea, la estructura de mediaciones no termina ni con la Iglesia ni con los sacramentos oficialmente reconocidos (el septenario sacramental). La historia y la creación tienen esta capacidad sacramental. La teología de la liberación nos ha ayudado a redescubrir con intensidad la sacramentalidad del pobre: "lo que hicisteis con uno de estos, conmigo lo hicisteis" (cf. Mt 18,5; 25, 31 s), de la cual extrae infinidad de consecuencias.

b) La obediencia religiosa dentro de las mediaciones

Esta estructura de mediaciones se continúa también en la obediencia religiosa. El religioso que obedece a un superior,

12. "Caro salutis est cardo" (Res., 8).

obedece a Cristo. La estructura es la misma que en los sacramentos: quien come el pan, recibe el cuerpo de Cristo. En la obediencia religiosa, por tanto, sin ser un sacramento, entra en juego la naturaleza sacramental de la fe. La vida consagrada es reconocida por la Iglesia, oficial y jurídicamente. Además, los superiores religiosos reciben un mandato oficial, de gobierno, edificación y consuelo de las gentes a ellos encomendados. De tal manera, que sin insertarse en el ámbito jerárquico de la Iglesia, reciben, por así decirlo, una suerte de delegación y de colaboración en el ministerio del gobierno, que es un sacramento.¹³

De ahí se deduce, ciertamente, una espiritualidad del superiorato, que habrá de ser pastoral, paternal y configurándose con Cristo pastor, que está entre sus discípulos como quien lava los pies a los demás y les sirve. Es decir, el superior está tan exigido o más que quien ha de obedecer en la práctica de la obediencia. Pues ha de atender, en primer lugar, a moverse con la intención recta de buscar solo la voluntad de Dios, lo mejor en el divino servicio y lo mejor para la persona que Cristo le ha confiado. Por lo tanto, el "yo" del superior, sus intereses y pasiones, sus afecciones desordenadas pueden ser mucho más perniciosas para la obediencia que las de quienes han de obedecer. De ahí la conveniencia enorme de la escucha, del diálogo, de la dimensión capitular de la obediencia y de la rotación en algunos cargos. Por otra parte, el superior también ha de considerar el momento de la persona y sus fuerzas. En la vida de seguimiento podemos ir creciendo, pararnos o dar marcha atrás. No se debe tratar de igual manera a todos, sino a cada uno con el cuidado paternal y maternal del buen pastor. No me alargo más en este aspecto, que PC 14 recalca con claridad:

"Los superiores, por su parte, que han de dar cuenta a Dios de las almas que les han sido encomendadas (cf. Hebr 13,17), dícelas a la voluntad de Dios en el cumplimiento de su cargo, ejer-

zan su autoridad con espíritu de servicio a sus hermanos, de suerte que expresen la caridad con que Dios los ama. Gobiernen a sus súbditos como a hijos de Dios, y con respeto a la persona humana, fomentando su sumisión voluntaria. Déjenles, por ello, especialmente la debida libertad en cuanto al sacramento de la penitencia y dirección de conciencia. Lleven a los religiosos a que, en el cumplimiento de los cargos y en la aceptación de las empresas, cooperen con obediencia activa y responsable. Oigan, pues, los superiores de buen grado a sus hermanos y promuevan su colaboración para el bien del instituto y de la Iglesia, quedando, no obstante, en firme su autoridad para ordenar y mandar lo que se debe hacer."

Todo esto implica y exige una gran finura por parte de los superiores y, antes que nada, el auxilio de la gracia para cumplir su misión. Tanto mejor la cumplirán, cuanto más ayuden a sus hermanos a crecer suavemente en libertad en Cristo, a configurar su libertad según el modelo de la de Cristo, que crece en la medida en que más ama al Señor y más se descentra de sí misma.

La obediencia religiosa es, radicalmente, una obediencia a Cristo. De ahí las formulaciones fuertes, referidas al ministerio ordenado, y al superior religioso, de las que la concepción de Pablo de su propio ministerio no es ajena: "Somos, pues, embajadores de Cristo, como si Dios exhortara por medio de nosotros. En nombre de Cristo os suplicamos: ¡reconciliaos con Dios!" (2 Cor 5,20). En esta línea, el sumo pontífice, por ejemplo, es el vicario de Cristo. Policarpo de Esmirna, en el siglo II, afirma: "... obedeciendo a los presbíteros y a los diáconos como a Dios y a Cristo."¹⁴ Ignacio de Antioquía, también en el siglo II, no se queda atrás: "Pues todo lo que el padre de familia envía a su propia casa, es necesario que nosotros lo acojamos como a Aquel que lo ha enviado. Por tanto, aparece con claridad que es necesario considerar al obispo como al Señor mismo".¹⁵ O

13. Desarrolla más ampliamente este aspecto: S.M. ALONSO, *Vida consagrada*, 328-39. Lo menciona, R. BERZOSA, *Ser laico en la Iglesia*, 76.

14. POLICARPO DE ESMIRNA, *Carta a los Filipenses*, 5,2.

15. *IgnEpB.*, 6,1.

las frases que se pueden encontrar en tantas constituciones y reglas de órdenes religiosas, aprobadas por la Iglesia. He aquí algunos ejemplos de épocas y talantes distintos:

“Porque la obediencia que se tributa a los superiores, al mismo Dios se tributa, como él mismo dijo: «El que a vosotros escucha, a mí me escucha» [Lc 10,16]. Y los discípulos deben ofrecerla de buen grado, porque «Dios ama al que da con alegría» [Eclo 35,10; 2 Cor 9,7]”. (SAN BENITO, *Regla*, 5).

“Muy especialmente poniendo todas nuestras fuerzas en la virtud de la obediencia, del Sumo Pontífice primero, y después de los Superiores de la Compañía. En manera que en todas cosas a que puede con la caridad extenderse la obediencia, seamos prestos a la voz de ella como si de Cristo nuestro Señor saliese, pues en su lugar y por su amor y reverencia la hacemos,... haciendo cuenta que cada uno de los que viven en obediencia se debe dejar llevar y regir de la divina Providencia por medio del Superior, (...) teniendo por cierto que se conforma en aquello con la divina Voluntad, más que en otra cosa de las que él podría hacer siguiendo su propia voluntad y juicio diferente” (IGNACIO DE LOYOLA, *Constituciones de la Compañía de Jesús*, 547).

“... los religiosos, por moción del Espíritu Santo, se someten con fe a sus superiores, que hacen las veces de Dios, y por ellos son dirigidos al ministerio de todos los hermanos en Cristo, a la manera que Cristo mismo, por su sumisión al Padre, sirvió a los hermanos y dio su vida por la redención de muchos (cf. Mt 20,28; Io 10,14-18)” (PC 14).

c) Una posible perversión

Antes de pasar adelante, conviene subrayar el alcance de la mediación que supone e implica la obediencia religiosa. Como toda mediación, se puede pervertir. Aquí nos reducimos a un único asunto: la reversibilidad de la identificación. Se verá con más claridad si antes advertimos de este peligro en otra mediación.

Hemos dicho que la Iglesia es mediación de la salvación de Cristo. Sin embargo, la eclesiología subraya, con toda razón, que no se puede identificar sin más a la Iglesia con Cristo. La Iglesia

está al servicio del anuncio de Cristo, del que es la luz de las gentes. La Iglesia, participa de la realidad de Cristo, posee una cristificación, de tal manera que tampoco se puede defender una desvinculación absoluta entre Cristo y la Iglesia, su esposa, emanada de su costado. Pero desde luego no cabe fusionar sin más a Cristo y la Iglesia. Sería una barbaridad teológica.

De la misma manera, obedecer al superior es obedecer a Cristo y a Dios. Pero el superior no es ni Dios ni Cristo. Es un mediador de su voluntad. De ahí que no se deba de ninguna manera endiosar o idolatrar a los superiores, ni ponerles en un pedestal, ni nada parecido. Son hermanos nuestros que realizan un servicio difícil, con la ayuda del Espíritu, y hoy por hoy son mediación de la gracia. Por eso es estupendo y tan conveniente que tantos cargos de gobierno sean temporales.

La mediación, y ésta su gran dificultad, debería mediar lo que pretende mediar: la voluntad de Dios. Cuando objetivamente no acierte, y no es raro que a lo largo de la vida ocurra alguna vez, nos ayudará, paradójicamente, a cargar con la cruz de Cristo, que puede llegar precisamente a través de la odediencia. Sin embargo, el sentido de la obediencia es la apertura y la vinculación a la voluntad de Dios. De ahí la enorme importancia y la transcendencia del discernimiento en el seno de la práctica de la obediencia, ya sea bajo una forma más capitular o deliberativa o en el marco de un encuentro interpersonal. De igual modo, si uno quiere ser, ante todo y radicalmente, como Cristo Jesús, enviado por otro y recibir su misión de otro, la obediencia resulta un medio muy apropiado para ello.

2.2. *Valor espiritual de la mediación de la obediencia*

“El primer grado de humildad es la obediencia sin demora.” (*Regla de San Benito*, 5).

Lo que el consagrado va buscando es la configuración con Jesús, obediente hasta la muerte. El consagrado persigue recorrer, como Cristo, ese camino de kénosis, de expropiación y

despojo de sí, para estar total y enteramente en las manos de Dios, en la entrega sin reservas a la misión, igual que lo estuvo Cristo. Recordando el marco espiritual y teológico que expusimos en la segunda parte, la vocación del consagrado es a participar en el amor kenótico, de despojo y vaciamiento, en el amor pascual del Señor Jesús. La obediencia le sitúa en el mismo género de vida que Jesús: en el anonadamiento. La teología del Concilio es muy explícita al respecto:

“Este servicio debe urgir y fomentar en ellos el ejercicio de las virtudes, señaladamente de la humildad y obediencia, de la fortaleza y castidad, por las que participan del anonadamiento de Cristo (cf. Phil 2,7-8) a la vez que de su vida en el espíritu (cf. Rom 8,1-13)” (PC 5; cf. LG 42).

Con la obediencia nos encontramos con el mismo fenómeno que en la caridad: quien dice que ama a Dios, a quien no ve, y no ama al prójimo, a quien ve, es un mentiroso (cf. 1 Jn 4,20). De igual manera: quien proclama que su vida se traduce en obediencia a Dios, pero no obedece a las mediaciones de la voluntad de Dios se engaña. Un comentador de la regla de san Benito lo retrata magistralmente:

“pero la idea de obediencia encontró un eco extraordinario y realmente grandioso, sobre todo entre los monjes, a partir de las primeras generaciones. En efecto, ya los primeros Padres del yermo, enseñados por la experiencia, llegaron a dos conclusiones de transcendencia incalculable: primera, que sin abnegación propia no se llega a un verdadero acatamiento de la voluntad de Dios, y segunda, que la abnegación consiste, esencial e ineludiblemente, en la renuncia a la propia voluntad, “muro de bronce” al decir de Poimén, que separa al hombre de Dios. “El servicio del monje es la obediencia”, asegura, a su vez, Hiperiquio.”¹⁶

Aquí se nos indica claramente que la obediencia es camino privilegiado para salir de sí, para conformarse con la voluntad

de Dios, para seguir e imitar al Obediente. La obediencia se convierte en mediación, de alguna manera sacramental, para la configuración con Cristo-Obediente y para entrar en su forma de vida, gracias al don del Espíritu. Y con esto entramos en la temática del siguiente apartado.

3. Obediencia, autorrealización y abnegación

La segunda dificultad que habíamos mencionado apuntaba hacia la comprensión de la fe cristiana como camino de autorrealización. Desde mi punto de vista, este discurso, tan extendido, es un bastardo absoluto dentro de la fe cristiana. Como esta afirmación tan radical suena muy mal a muchos oídos, trataré de fundamentarla.

3.1. La vida de Cristo Jesús fue obediencia

La fe cristiana se alimenta de Cristo, de su persona, de su vida y su ejemplo. Hoy la vida del cristiano se entiende como seguimiento e imitación del Maestro. En los religiosos este seguimiento e imitación se da de una manera particular, como configuración con la misma forma jesuánica, habiendo sido llamados a reproducir el mismo estilo de vida de Jesús.¹⁷

Si miramos a Cristo, resulta que su vida no se puede entender precisamente como una autorrealización, como un centramiento en su propio yo. Al contrario, la vida de Jesús se entiende más bien desde la alteridad, desde el centramiento en Dios, en el Reino de Dios y en el prójimo, especialmente el pobre, pecador y necesitado. Jesús vive de la realización no de su propia voluntad (autorrealización), sino de la del Padre. Jesús se recibe del Padre como el enviado. La vida de Jesús se orienta por un amor de alteridad, que no puede menos que ser

16. G.M. COLOMBÁS, “Comentario”, en: *La regla de san Benito*, Madrid, BAC, 1993, 269-270.

17. Lo hemos expuesto más ampliamente en la tercera parte.

kenótico, como ya indicamos. El amor lleva al descentramiento del yo, no a la glorificación propia ni de los propios fines. En la dinámica de la relación de amor de Jesús con el Padre, el deseo de Jesús es estar con el Padre y en el Padre (cf. Jn 14,11), agradarle. Por eso, realiza las obras del Padre, no las propias. De ahí que El sea el enviado, aquél en quien el Padre puede confiar plenamente su voluntad. De esta suerte, el Padre está en Jesús, el Hijo; y el Hijo Jesús en el Padre, y ambos son uno (cf. Jn 10,30). El amor, pues, conduce no solamente al descentramiento por la alteridad, sino también a la perijóresis: a la inhabitación mutua, del uno en el otro. Por esta dinámica del amor también pasamos nosotros a morar en Cristo y a que Cristo habite en nosotros. Esta dinámica es la que persigue la obediencia, con la apertura que recoge de descentramiento y de búsqueda de la voluntad de Dios desde el desapego.

Toda esta dinámica supone, por el amor, una salida del propio yo, para entrar en el Otro. Y de ahí que, como no puede ser menos en el amor, tenga una cierta estructura kenótica, que ya apuntamos, como algo inherente a la vida trinitaria, a la vida de Jesús y a la vida cristiana. Es el camino para que la alegría de Jesús esté en nosotros; para alojarnos en su alegría y en su servicio, no en la propia glorificación, que al final conduce a la soledad y a la tristeza.

El siguiente texto recoge bien esta dinámica de la alteridad kenótica:

“Para el NT, la expresión más radical de este amor de alteridad, en donde el otro, más que testigo y partícipe del amor divino, es su única y verdadera razón de ser, es el amor del crucificado. Jesús, al morir en la cruz por amor al hombre, no sólo no se expresa, sino que pierde su vida, por lo que su amor no es el amor de *auto-realización* sino el de *auto-negación*, no el amor de *auto-expansión* sino el de *auto-despojamiento*.¹⁸”

18. C. DI SANTE, *El padre nuestro*, 43. Las cursivas en el original.

El Nuevo Testamento está salpicado de afirmaciones claras en este sentido, que no requieren mucho comentario:

- “Mi alimento es cumplir la voluntad del Padre” (Jn 4,34);
- “porque no busco mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado” (Jn 5,30);
- “porque he bajado del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado” (Jn 6,38);
- “Y decía: «Abba, Padre; todo es posible para ti; aparta de mí esta copa; pero no sea lo que yo quiero sino lo que quieras tú.»” (Mc 14,36 y par.);
- “Ahora mi alma está turbada. Y ¿qué voy a decir? ¡Padre, líbrame de esta hora! Pero ¡si he llegado a esta hora para esto!” (Jn 12,27);
- “sufriendo aprendió a obedecer” (Hbr 5,8);
- “obediente hasta la muerte, ¡y una muerte en cruz!” (Filp 2,8);
- “Por eso, al entrar en el mundo dijo: «No quisiste sacrificio ni oblación, pero me preparaste un cuerpo; holocaustos y sacrificios por el pecado no te agradaron; entonces dije: ‘Mira aquí estoy (en un libro está escrito de mí), para hacer, ¡oh Dios! tu voluntad” (Hbr 10,5-7).

Estos textos pueden bastar. Una lectura más paciente y meticulosa encontraría más, especialmente en el evangelio de Juan. Lo que queda claro es que precisamente la obediencia, y una obediencia que en momentos aparece como claramente costosa, con un fuerte componente oneroso, es una clave esencial para entender la vida de Jesús. Más aún, es una clave que permite una lectura teológica conjunta del total de la vida de Jesús, algo que los radicales de los otros votos también permiten, pero que se prodiga menos en los textos neotestamentarios. Así, pues, la vida de Jesús no se formula como autorrealización ni, menos todavía, como satisfacción emocional, sino como obediencia hasta la muerte. La Escritura juega con la contraposición estructural entre la desobediencia de Adán y la obediencia de Cristo (cf. Rm 5,19).

3.2. La vida cristiana es obediencia y, consecuentemente, abnegación y humildad

No sorprende en absoluto que del discípulo se pida lo mismo que del maestro y que la gloria del discípulo radique, precisamente, en compartir el destino del maestro, como ocurre de forma singular y excelente en el caso del martirio. El seguimiento de Jesús significa participar de la suerte de Jesús; es decir, asociarse a su camino (su *praxis*) y su destino (la resurrección). Por eso, si en el camino de Jesús aparece la primacía y la centralidad de la obediencia a Dios, al Padre, la vida cristiana será también obediencia a Dios y a su Cristo: disponibilidad total para El y para cumplir lo que pida. Y, siguiendo el razonamiento, si ese camino de Cristo pasa por la cruz, por más que hoy nos sigamos escandalizando, la vida del cristiano en fidelidad a su Maestro pasará también por la cruz, a consecuencia del seguimiento. Jesús no buscó la cruz, se la encontró como consecuencia de su obediencia al Padre y entonces la aceptó, en lugar de torcer su camino, para esquivarla.

En nuestra mentalidad y nuestra cultura, resuenan como un trallazo frases del evangelio, que se insertan con cierta lógica en el esquema que hemos planteado. Expresiones del tipo:

- “Decía a todos: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niénguese a sí mismo (*beautón*), tome su cruz cada día, y sígáme.” (Lc 9,23);
- “Si uno quiere ser de los míos y no me prefiere a su padre y a su madre, a su mujer y a sus hijos, a sus hermanos y hermanas, y hasta su propia vida (*psychén beautóñ*), no puede ser discípulo mío” (Lc 14, 26 y par. de Mt);
- “Porque ninguno de nosotros vive para sí mismo, como tampoco muere nadie para sí mismo. Si vivimos, para el Señor vivimos; y si morimos, para el Señor morimos. Así que, ya vivamos ya muramos, del Señor somos” (Rm 14, 7-8);
- “... y ellos lo han vencido por la sangre del Cordero y por la palabra del testimonio que dieron, sin amar su vida hasta el punto de tener la muerte” (Ap 12,11),

nos siguen pareciendo una locura y un escándalo (cf. 1 Cor 1,23), y, sin embargo, desde la fe pensamos que en ellas late la verdadera sabiduría. En los evangelios, los discípulos no saludan con algazara los anuncios de la pasión. Al contrario, el mismo Pedro trata de convencer a Jesús de que modifique radicalmente la táctica. Y la reprimenda que se gana es tremenda: “¡Vete! ¡Detrás de mí, Satanás! porque no tienes en cuenta las cosas de Dios, sino las de los hombres” (Mc 8,33).¹⁹ En resumidas cuentas, nos sigue chocando e interpelando la verdad profunda que late tras el misterio pascual: quien pierde la vida, la gana; y el que procura conservarla y autoconstruirla, la pierde (cf. Mt, 10, 39; 16,25 y par.; Lc 17,33; Jn 12,25). El grano de trigo sólo da fruto si muere (cf. Jn 12,24).

Así, pues, lo propio de la fe cristiana no es la autorrealización, sino la obediencia. Con relativa frecuencia Pablo identifica o asocia estrechamente la fe y la obediencia, expresando que la vida cristiana, como la de Jesús, se concentra en “la obediencia de la fe” (Rm 1,5). Una obediencia, además, que implica una lucha para optar completamente por Cristo, por el Reino, por el evangelio, por los intereses de Jesucristo, y no los propios. Porque de nuestro corazón, en el que el pecado ha hecho mella, con sus seducciones y sus trampas, no nos brota siempre espontáneo y natural la opción por Cristo y sus intereses. De ahí el sentido de la abnegación, necesaria para la fidelidad verdadera al Señor;²⁰ y de la humildad, como opuesta al centramiento en el yo.²¹ Así, pues, parece necesario, en palabras

19. “Las tres predicciones de la pasión (8,31; 9,31; 10,33-4) son las ocasiones para el conflicto entre Jesús y sus discípulos acerca del camino de la cruz y el camino del discipulado” (V. BALABANSKI, *Eschatology in the Making*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, 58).

20. Véase: P. CEBOLLADA, “*Venir al medio*”.

21. Cf. J. SUDBRACK, *Gottes Geist ist konkret. Spiritualität im christlichen Kontext*, Würzburg, Echter, 1999, 166-7.

22. El número 21, de los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio es muy explícito: “Exercicios espirituales para vencer a sí mismo y ordenar su vida, sin determinarse por afeción alguna que desordenada sea”.

de Ignacio de Loyola, “vencerse a sí mismo”,²² en lugar de dar cauce amplio a lo que espontáneamente salga del corazón (a las afecciones desordenadas); o considerar que “tanto se aprovechará en todas cosas espirituales, quanto saliere de su propio amor, querer e interesse”.²³ ¿Quién no se ha visto reflejado en la división interna que expresa Pablo en el capítulo siete de la carta a los romanos: deseando, verdaderamente, el seguimiento radical y auténtico; pero, sin embargo, atado a otros deseos, que le llevan a una actuación discordante con el seguimiento? ¿No supone, entonces, la obediencia una excelente ayuda institucional para salir de esta trampa?

3.3. Corolario: la vida cristiana como vocación, no como autorrealización

Visto desde aquí el panorama, no se ha de entender que el cristiano entonces lo que busca es el sufrimiento, o que renuncia a la plenitud. El cristiano, por el contrario, piensa que el fin de la persona humana es alcanzar la plenitud, pero no la ve precisamente en una especie de autosatisfacción o autorrealización. Desde la antropología cristiana, creemos que en Cristo se nos ha manifestado realmente lo que significa ser persona y se nos ha mostrado el camino para conseguirlo (cf. GS 22). Ahora bien, tal antropología no pone al “yo” en el centro. La antropología cristiana es una invitación a la alteridad, al descentramiento, para centrarse en el otro, en Dios y el prójimo. Y está persuadida de que ahí, en el descentramiento, se alcanza la verdadera plenitud de la persona y el logro auténtico de lo más elevado del ser humano. De ahí que toda acentuación del “yo”, del “auto” repugne con la tendencia más radical propia de lo cristiano. En definitiva, la autorrealización implica el sueño de engordar mi yo desde mi yo para mi yo.

23. *Ibid.*, 189. Puede verse una presentación de la antropología subyacente a los ejercicios ignacianos en: F.J. RUIZ PÉREZ, *Teología del camino*, esp. 41-110.

En las antípodas con este modo de ver, desde la fe, la vida humana se entiende radicalmente como vocación: como llamada de Dios a la comuniación con El, a la participación plena en la vida trinitaria, al gozo de la inclusión en la vida misma de Dios. Y Cristo, con el itinerario completo de su vida, muerte y resurrección, nos ha mostrado el camino hacia esta plenitud. El es el camino (Jn 14,6). La plenitud se logra, entonces, no en la búsqueda de uno mismo ni en el engorde del propio yo, sino en la respuesta a la llamada de Dios. Y ésta es la paradoja que preside la sabiduría de nuestra fe, manifestada excelentemente en Cristo Jesús: quien busca la propia vida, la pierde; quien la pierde por Jesús y el Reino, la encuentra con creces.

Por ello, la antropología cristiana es una antropología de destino (Gesché), de obediencia, de respuesta, de alteridad, de relación. El sujeto no se pone en el centro ni se convierte ni en su ley ni en su fin. Por ello, tampoco ocupa el centro lo que parecería exigir la persona para lograrse, según ella misma. El logro procede de la entrega, de la obediencia, de la escucha, de la renuncia inherente al seguimiento de Jesús. Así nos constituimos, como Jesús, en enviados que se reciben de Dios, de la relación con Dios como lo que configura la existencia.

Ciertamente todo esto supone una configuración de la libertad, que requiere un camino a recorrer, en el que no siempre se avanza con el mismo paso; caben retrocesos y estancamientos. Sin embargo, la línea de lo que se pretende está clara: una configuración de la libertad que se entiende desde el amor y el descentramiento. Y por eso, se ata y vincula libremente, se hace esclava. Paradójicamente, en este esclavizarse encuentra su verdadera realización y la medida de su propio ser. Cristo nos libera de toda otra atadura en la medida en que nos hacemos, como Pablo, sus prisioneros.

3.4. La obediencia religiosa

Lo que hemos desarrollado en este apartado, hasta ahora, se refiere a la vida cristiana en general. Ahora bien, en este con-

texto queda claro que la obediencia religiosa empalma suavemente con todo lo que llevamos expuesto. Pues la obediencia, teniendo presente la teología de la mediación que ya hemos presentado, es una ayuda excelente para “salir del propio amor, querer e interés”. Y nos ayuda, aun cuando los superiores cometan errores objetivos, a alcanzar otra meta mayor: la de seguir al Obediente, recibir la misión del Enviado, poniendo esta finalidad por encima de nosotros mismos, en lugar de ponernos nosotros en el centro. Al obedecer, estamos en este surco. Y al hacerlo, nos estamos identificando con el Obediente, con el que cumplió en todo la voluntad del Padre. De ahí que la obediencia sea un camino excelente de identificación con el Obediente, lejos de retóricas, y de docilidad a la voluntad de Dios.

La obediencia religiosa se entiende desde la libertad. No tiene que ver ni con la coacción, ni con el dominio.²⁴ Este factor es fundamental para evitar toda perversión de la misma. La obediencia requiere la libertad de quien obedece. Quien pone los límites a la obediencia, en algunos casos muy razonables y justos, son los sujetos que obedecen. Los superiores han de estar muy atentos a ello. Una obediencia religiosa que se convierta en sumisión, en dominio, en avasallamiento, en imposición, no será buena y puede engendrar muchos males. Bajo capa de bien se pueden dar casos de crueldad, de falta de tacto, de poca delicadeza, fallos en el ejercicio de la misericordia y la compasión, que también debe conformar el ejercicio de su cargo por parte de los superiores. Como se ha visto por lo dicho, no me estoy refiriendo a que no pueda ser costosa y suponer una cruz. Sin embargo, se habrá de ser muy cuidadoso. El superior o superiora no es un tirano o un dictador. Debe ayudar al crecimiento en libertad. Por eso, tampoco es conveniente una obediencia que se inmiscuya en todos los pequeños detalles, como ya apuntaba el texto de PC 14, que cité más arriba.

24. “Dominar no es religioso” (M.I. RUPNIK, *De la experiencia a la sabiduría. Profecía de la vida religiosa*, Madrid, PPC, 1996, 36).

El religioso ha elegido, libremente, el voto de obediencia, en respuesta a la llamada de Dios, en el seguimiento de Cristo, inducido por la gracia del Espíritu. Por ello, la obediencia religiosa es radicalmente libre. La obediencia religiosa pone de manifiesto, además, que la libertad se conquista precisamente cuando se vincula y se ata. El ejemplo de Cristo es claro: se hace siervo y esclavo; libremente va a la cruz, como aceptación de la voluntad del Padre. No es más libre quien permanece sin compromiso alguno; o rompe los que adquirió. Es más libre quien más se vincula, ejerciendo precisamente la libertad, y permanece fiel a sus compromisos.

En cuanto siervos obedientes, que se identifican con el siervo obediente, lo propio del religioso es la disponibilidad activa, no las relaciones de dominio. Algunas veces se ponen ejemplos de mayor obediencia fuera de la vida consagrada, que dentro de ella, por ejemplo en el campo laboral. Así, no extraña encontrar hoy en el campo de los ejecutivos que comienzan, la exigencia por parte de la empresa de cambiar de domicilio o de ir a vivir al extranjero, con familia incluida. Si esa obediencia se da desde el dominio, creo que no nos puede servir de ejemplo. Nos hemos de interrogar, sin embargo, si ponemos las condiciones de disponibilidad para obedecer. Hay veces en que nos adueñamos, nos hacemos propietarios de la misión, o de la obra, o de la comunidad, de los objetivos o de los métodos. Lo propio del religioso es ser enviado: recibirse de fuera. Así, pues, asimilarse a la forma del siervo, para reconocerse como siervo inútil (cf. Lc 17,10).

En este sentido, no extraña que en varias ocasiones se hable incluso de una obediencia que va más allá de la mera ejecución pasiva, para pedir una obediencia de juicio: una obediencia que se entusiasma con lo mandado, lo internaliza y hace suyo. Si nuestra búsqueda es identificarnos con la voluntad de Dios, y la obediencia es una mediación de la misma, que nos ayuda a salir de nuestro amor y juicio, no disonará, como exhortación y como meta a la que aspirar, esta manera de ver. Pues este tipo de obediencia, si recae sobre una persona muy mortificada y

abnegada, muy humilde, que realmente se niega a sí misma, no encontrará tantas dificultades ni parecerá tan inhumana. Si los consagrados hemos renunciado a todo poder, amor y posesión para tener un único tesoro, con tal de mantener el tesoro lo demás será muy secundario. El problema es que ni siempre ni todos estamos a esta altura espiritual.

La obediencia religiosa es, pues, un medio excelente de despojo para identificarse con el que por obediencia se despojó de su rango (cf. Filp 2, 7).

4. Obediencia, individualismo y seguimiento corporativo

La tercera y cuarta dificultades teológicas con respecto al voto de obediencia, que mencionábamos en la introducción del capítulo, eran el individualismo y la reducción funcional de la obediencia. Voy a tratar ahora del individualismo, en cierta conexión con el carácter no meramente funcional de la obediencia. En cierto sentido, concentro aquí esas dos cuestiones para verlas conjuntamente, si bien la última de ellas ha estado muy presente a lo largo de los otros epígrafes.

4.1. *El carisma, como lectura cristológica compartida*

Una de las maneras de comprender lo que significan los carismas propios de cada congregación consiste en entenderlos como "lecturas cristológicas". Trato de explicarme. El Cristo total se nos ofrece en la Iglesia, en la Escritura y en los sacramentos a través de la unción del Espíritu Santo, que reactualiza su presencia entre nosotros y nos conduce a su conocimiento. Este Cristo total posee una riqueza y abundancia de rasgos, de características, de rostros, de actitudes. La tradición medieval hablaba de los diferentes nombres de Cristo, todos verdaderos, y cada uno de ellos poniendo énfasis en un aspecto. Anteriormente, en el siglo III, Orígenes desarrolló una teología de las denomina-

ciones de Cristo (*epinoiai*), pues no se encierra el misterio de Cristo con una sola denominación (Logos, Sabiduría, Luz, Vida, Camino, etc.), a pesar de la exactitud de cada una de ellas, en las que el todo se ve desde una perspectiva.

Los mismos documentos del Nuevo Testamento han hecho diversas elecciones teológicas en la presentación que ofrecen del misterio de Cristo. De tal manera que Cristo no es el mínimo común denominador de lo que aparece en cada uno de estos documentos. La carta a los hebreos nos puede presentar el conjunto del misterio de Cristo desde la comprensión de su existencia sacerdotal. Pablo puede insistir en que Cristo Jesús es justicia de Dios. O Juan nos puede hablar del Logos encarnado o de la glorificación del Hijo unigénito. Los sinópticos insisten más en la predicación del Reino y en los conflictos que generó al Hijo del Hombre. De tal manera que en todos esos documentos se expresa el Cristo verdadero, pero solamente su conjunto nos proporciona el Cristo total.

Algo de esto, que encontramos recogido en el canon del Nuevo Testamento, se repite en la historia de la teología. Cada época tiene sus insistencias en rasgos de Cristo. Pero también en la historia de los individuos o de las diversas congregaciones religiosas. Cada una aporta, al conjunto de la Iglesia bajo la fuerza del Espíritu, una lectura cristológica: una comprensión del conjunto de la vida de Cristo Jesús, traducida a unas prácticas concretas, a una teología definida, a una orientación de la vida comunitaria, una comprensión de los votos, unos criterios de actuación en el seguimiento, etc. Es proverbial cómo Carlos de Foucauld nos ilumina el sentido de la vida oculta, actualizándolo en los hermanitos de los pobres; o cómo Francisco de Asís, y toda la familia franciscana, nos recuerda cómo la pobreza transfigura toda la vida del que ama al Cristo pobre; o Domingo de Guzmán, y la familia dominica, nos retrata un Cristo predicando incesantemente, dedicando a ello toda su vida; o Ignacio de Loyola, y la familia ignaciana, nos impulsa a la acción en seguimiento de un Cristo itinerante y afanoso, que quiere extender el Reino por toda clase de lugares y personas.

Al formar parte de una congregación religiosa se ingresa, entonces, dentro de una lectura cristológica, que alimenta una tradición espiritual propia, una comprensión de la vida cristiana, unos criterios de acción y de decisión. Ser miembro de la congregación, reconocer ese carisma como la llamada privilegiada, implica, pues, incorporarse a una lectura cristológica que transciende mi propia subjetividad, aunque la abarque y la configure. Unirse a una congregación incluye vincularse, libremente y como respuesta a la llamada de Dios y de Cristo, a esa lectura cristológica.

La obediencia, entonces, será una forma de expresar la fidelidad a esa lectura cristológica. Y no solamente porque tal lectura incluye, cuando menos en las grandes tradiciones de la vida consagrada, una comprensión de los votos y de la obediencia. Sino también porque la vinculación objetiva, real y verdadera con esa lectura cristológica, se dará a través de la obediencia a sus representantes legítimos, bajo la asistencia del Espíritu.

4.2. El discernimiento después de la elección inmutable

San Ignacio distingue, en los *ejercicios espirituales*, entre la elección mutable —que se puede modificar—: la asunción, por ejemplo, de un beneficio eclesiástico; y la inmutable —que no se puede cambiar—, que identifica, de hecho, con la elección de estado. En mi opinión, y siguiendo a san Ignacio, el discernimiento no puede plantearse de igual manera en un caso que en otro. Quien ya ha encontrado y confirmado la voluntad de Dios para su vida, con una elección de estado, habrá de seguir buscando afinar la configuración de su vida con la voluntad de Dios, pero desde un marco determinado que le proporciona tal elección de estado. Es decir, no se estará abriendo continuamente el discernimiento para cuestiones que la elección de estado, por así decirlo, ya ha zanjado, sobre todo si la elección ha estado bien hecha y ha sido sellada con una confirmación posterior convincente.

A mi modo de ver, muchas de nuestras prácticas del discernimiento no funcionan porque son una perversión del mismo. Se plantean sin tener en cuenta la elección inmutable o de estado ya hecha. Dentro del campo de la vida consagrada, el discernimiento se ha de hacer, pues, con la participación de los superiores, a quienes suele corresponder la decisión final. Ellos no pueden predeterminar el proceso, pero tampoco se puede hacer a sus espaldas y sin que autoricen que se planteen ciertas cuestiones. Evidentemente, siempre habrá algunos casos delicados. Pero lo normal será que el discernimiento se centre en la búsqueda del modo mejor, más evangélico, más recto de realizar y vivir la misión ya encomendada. El discernimiento que se articula y esgrime como una artimaña para eludir la obediencia no parece que provenga del buen espíritu. De todas formas, los superiores habrán de escuchar con apertura de espíritu. Y los demás preguntarnos qué estamos buscando y si lo hacemos desde la indiferencia, desde la disponibilidad, o con ciertas afecciones desordenadas.

4.3. La obediencia, como recepción de la misión de Cristo

Vista desde estos parámetros, la obediencia aparece como un medio excelente y muy adecuado para recibir la misión de Cristo. Es decir, supone la traducción práctica para vivir, por la mediación de los superiores, la lectura cristológica que he discernido como vocación propia en el seguimiento. Implica la configuración con el Obediente, recibiendo de El la misión. De ahí que en este voto incida, con bastante fuerza, un elemento funcional. Por la obediencia se da la estructuración corporativa, comunitaria, misionera, operativa.²⁵ De aquí la fuerza grande que posee para incorporar verdaderamente a los jóvenes, y a

25. Puede resultar iluminadora la concepción de S. SCHNEIDERS, *New Wineskins*, 152 s., que habla de “covenantal obedience” (“convenant” significa alianza), con todo el entramado de compromiso conjunto, corporativo, que expresa.

los mayores, a la congregación, a la vida comunitaria, a la misión común del Instituto como la misión primera mediante la cual nos insertamos en la misión de la Iglesia.

Los superiores son quienes toman las decisiones, organizan, distribuyen, ordenan, dan cancha, consultan, proponen, escuchan, etc., en orden a la puesta en práctica de la lectura cristológica común. En las órdenes apostólicas, ellos son quienes dan las misiones, quienes concretan la misión de Cristo. De ahí, de nuevo, el sentido de la obediencia de juicio: la apropiación con toda la voluntad, la inteligencia y la afectividad de esa misión, que reconozco, a través de la obediencia, precisamente como la misión que Cristo me confía. Como se puede percibir, el sentido teológico se mantiene por encima del funcional. Porque lo que importa es recibir la misión de Cristo, no meramente organizarse de un modo más efectivo, aunque ciertamente lo primero no tiene necesariamente que estar reñido con lo segundo. Pues “toda misión proviene de un mandato: alguien envía y en su nombre se realiza.”²⁶

5. Resumen: raíz teologal y cristificante de la obediencia religiosa

El religioso que promete públicamente la obediencia lo hace por amor a Cristo obediente, por querer identificarse más y conformarse más a imagen del Obediente, para, como El, recibir la misión y ser enviado. Por eso la obediencia se ordena, primero a Dios y a Cristo, a través de la mediación de la congregación, de la comunidad y de los superiores. Su sentido radical, pues, estriba en la entrega plena a Dios, dándole todo el querer, poniéndolo en una mediación exterior a nosotros, asistida por su Espíritu, que participa del carácter sacramental de la presencia de Cristo en la Iglesia. Cuando obedezca estará iden-

tificándose y conformándose con Cristo obediente; recibiendo, como Cristo, la misión de otro que le envía. La obediencia religiosa constituye, pues, un medio magnífico de identificación y conformación con estos radicales de la vida de Jesús, de los cuales el religioso se hace memoria viva.

6. A modo de apéndice: la antropología teológica de la obediencia

Cuando he expuesto las líneas maestras de estas ventajas espirituales y esta fundamentación teológica de la obediencia, los religiosos que tenían la paciencia de escucharme quedaban en gran parte perplejos. Así, surgían preguntas de este estilo: ¿Qué entiendes por autorrealización dentro de la vida religiosa? ¿Dónde queda el diálogo en la obediencia o es mera sumisión? ¿Es lo mismo obediencia que autoanulación? Voy a decir una palabra muy breve sobre cada una de estas tres cuestiones. Aunque no se añade un cuarto elemento, todo el mundo tiene en la cabeza que los superiores pueden hacer, y han hecho en ocasiones, grandes barbaridades. Para esto último no hay antídoto en nuestra santa Iglesia humana y pecadora.

6.1. La “autorrealización” en la vida religiosa

Como se habrá comprobado, no me parece que la autorrealización sea un vocabulario adecuado para la vida religiosa. Se puede argumentar que al hablar de la autorrealización en la vida religiosa la estamos entendiendo desde una matriz cristiana. Soy muy escéptico al respecto y no creo que las palabras sean inocentes, pues cada palabra lleva asociada todo un campo semántico de connotaciones y maneras de ver. Habrá, quizás, gente que lea estas páginas a quienes algunas de estas palabras: “sor”, “madre”, “hermana”, “reverenda”, “carísima” le puedan disgustar y que prefiera que no le llamen así, sino simplemente por su nombre. Las palabras no son inocuas y no van solas. Se inscri-

26. J. OSUNA, *Amigos en el Señor*, Bilbao – Santander, Mensajero – Sal Terrae, 1998, 205.

ben dentro de un conjunto de significados y de una manera de ver. No en vano, decía Nietzsche algo parecido a esto: “temo que no lograremos desembarazarnos de Dios, si no logramos liberarnos de la gramática”.

Esto no significa que en la vida religiosa no se pueda vivir y no se viva la plenitud humana, la alegría y la felicidad. Pero no se entiende desde el paradigma de la autorrealización, típica del sujeto moderno que se siente el centro organizador del cosmos, el parámetro por el que medirlo y ordenarlo todo. En la vida religiosa se puede alcanzar y vivir y disfrutar de la plenitud humana al estilo de Jesús. Muchos de nuestros mayores son un ejemplo vivo de ello: de vidas reconciliadas consigo mismas, en paz con Dios, entregadas hasta el límite de sus fuerzas en todas las formas posibles de evangelización. En resumidas cuentas, me parece que la antropología propia de los votos prometen una plenitud verdadera y gozosa, pero desde claves ajenas a las que se cuelan en el concepto típicamente moderno de la autorrealización, pues el lugar del yo en la antropología de los votos y en la autorrealización difieren radicalmente.

6.2. Obediencia y diálogo

El P. Luis Gonçalves da Câmara fue uno de los compañeros que más de cerca vieron a san Ignacio ejercer de general de la Compañía. Con sus recuerdos, compuso un memorial. Allí nos relata diversas costumbres del santo. Con respecto a la obediencia, nos cuenta Câmara la siguiente costumbre de Ignacio.²⁷ Cuando encontraba a la persona que iba a destinarse plenamente disponible, en terminología ignaciana “indiferente”, procuraba sonsacarle a qué se inclinaba en el Señor y seguir, si era posible, esa moción. Sin embargo, con quienes notaba que no estaban disponibles, que no estaban indiferentes, sino que se

27. *Recuerdos Ignacianos. Memorial de Luis Gonçalves da Câmara* (versión y comentarios de B. HERNÁNDEZ MONTES, SJ), Bilbao – Santander, Mensajero – Sal Terrae, 1992, §§ 114-7.

hallaban apegados, con afectos que no venían primero y principalmente del puro amor de Dios; a éstos, para que ganaran en su seguimiento e identificación con Cristo, no les mandaba lo que pedían. Es decir, Ignacio regía su gobierno por criterios teológicos y cristificantes, sobrenaturales.

Según este modo de proceder, lo importante en la obediencia es que tanto por parte del que tiene la difícil misión de mandar, como de quien tiene la de obedecer, se haga desde la búsqueda, con intención recta, de la voluntad de Dios, abiertos a que esa voluntad pueda venir por una obediencia costosa. Si realmente éste es el punto de partida, el diálogo será una búsqueda sincera, abierta, respetuosa de la mejor opción, escuchando todos los elementos: las necesidades del mundo, de la Iglesia, de la congregación; las posibilidades prácticas y reales del individuo y de la congregación; las mociones de uno y otro en la búsqueda de la voluntad de Dios, etc. En este clima, el diálogo y la escucha, de ambas partes, me parece ineludible y muy provechoso. No solamente el diálogo, sino también lo que en terminología ignaciana se llama la “representación”. Es decir, si después de la aceptación de la misión y la disposición a realizarla, –este factor es indispensable–, no se alcanza la paz en el Señor de que ése sea el mejor servicio, hay obligación de “representar”: de comunicar al superior correspondiente las mociones, sentimientos y razones que surgen en contra de la decisión tomada y su fundamento.

Lamentablemente, tengo la impresión de que una realidad tan magnífica como el diálogo se puede malversar para evitar cualquier tipo de mandato que obligue a salir de los planes previamente preconcebidos. Una obediencia así, y sé que esto es contundente, destruye la vida religiosa. Para hacer lo que yo quiera, no hay por qué venir a una congregación religiosa ni prometer nada. Y si la obediencia se plantea como un regateo, los que perdemos somos los religiosos y la misma congregación. Ciertamente los superiores han de atender al sujeto en su situación concreta. Y caben muchas etapas y momentos a lo largo de la vida, que la prudencia y el amor fraternal pueden obli-

gar a respetar y cuidar con todo el cariño del mundo. Se ha de tratar a cada persona desde el lugar en el que está, no desde el que los superiores desean. Y desde allí ayudarle, en la medida que se pueda, a ir creciendo en Cristo según la espiritualidad y el carisma recibido. Muchas veces se consigue más con amor, que con imposición, lo cual no significa que se haga dejación de las responsabilidades encomendadas a los superiores. El tino y la prudencia por parte de los superiores son tan deseables como difíciles. Ahora bien, renunciar a la obediencia, por las grandes dificultades que comporta, de las cuales aquí se han indicado solamente algunas, tampoco parece la solución adecuada al *impasse* en que la vida consagrada se encuentra en este terreno.

6.3. Obediencia y autoanulación personal

La oración final de los Ejercicios de san Ignacio es de una gran belleza. Expresa el deseo de una entrega total a Dios. Dice así:

“Tomad, Señor, y recibid
toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento, toda mi voluntad,
todo mi haber y mi poseer;
vos me lo distes, a vos, Señor, lo torno;
todo es vuestro,
disponed a toda vuestra voluntad;
dadme vuestro amor y gracia, que ésta me basta.”²⁸

En la obediencia religiosa se quiere vivir el espíritu de esta oración ignaciana, y de otras muchas que cada tradición religiosa tendrá. Es decir, hay tanta autoanulación en la obediencia como la hay en la entrega total, exclusiva, absorbente, plena a Dios. Y aspiramos a tanta autoanulación como leemos, meditamos y encontramos en la vida de Jesús. Esa es la invitación que nos hace Pablo: “tened entre vosotros los mismos sen-

timientos de Cristo Jesús,... que se vació de sí mismo, tomando la forma de siervo... y se humilló a sí mismo obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz” (Filp 2,5. 7-8). Y así su alegría estará en nosotros, pues somos sus amigos si hacemos lo que El nos encomendó: si cumplimos sus mandamientos (Jn 14,15), si permanecemos en El (Jn 15).

Se podrá discutir el nombre más adecuado a estos sentimientos de Jesús y a su centramiento en la voluntad del Padre, si conviene o no llamarlo autoanulación. En mi opinión ese nombre no es acertado, pues el ser del Hijo se cumple en la vida de filiación, que es una vida de obediencia. Por tanto, la obediencia no es una autoanulación del hijo, sino su logro. Es lo que no ha entendido el hijo mayor de la parábola del hijo pródigo, que se comporta más como un empleado cumplidor que como un hijo (y hermano) que hace suya la alegría de su padre. Por la obediencia a Dios y a los superiores participamos de la vida de filiación de Jesús y, así, su vida está en nosotros. Sea lo que fuere sobre el nombre, lo que en mi opinión es incontrovertible es que el sentido de la vida consagrada radica en insertarse de lleno, por llamada de Dios, en el mismo surco que Jesús.

De otro lado, la obediencia es un medio óptimo para progresar en la vocación: para ponernos por entero a disposición de la lectura cristológica de la congregación y de la misión global de la congregación, más allá de nuestras propias mociones subjetivas y gustos particulares. No alcanzo a imaginar cómo podemos aspirar a identificarnos con el Obediente prescindiendo, por principio, de violencia alguna en contra de nuestra sacrosanta subjetividad.

28. *Ejercicios espirituales*, núm. 234.

PARTE V

CONCLUSIÓN

«NEGRA SOY, PERO HERMOSA» (Cant 1,5).
**EL PODER DE SIGNIFICAR
DE LA VIDA CONSAGRADA**

En estos momentos de crisis aguda en muchos lugares y ambientes de la vida consagrada, con comunidades envejecidas, escasez alarmante de jóvenes, a veces ya sin vuelta atrás, conversaciones sobre cierres y traspasos de obras, planes de fusiones de conventos o de provincias, supresión de comunidades, etc. muchos se preguntan, con una mezcla de perplejidad angustiada y de confiada esperanza en Dios, si la vida religiosa tiene futuro. Desde el lado teológico, la pregunta sería más bien: ¿qué se perdería teológicamente si desapareciera la vida consagrada? ¿Qué calado teológico, no solamente funcional o práctico, podría tener dicha pérdida? En este capítulo voy a abordar el trasfondo de estas cuestiones. Para ello, como cabe esperar, volveremos al núcleo esencial de la identidad teológica de la vida consagrada, su carácter de signo y su puesto teológico en la Iglesia. Desde ahí abriré la perspectiva hacia algunas cuestiones que me preocupan. De alguna manera, balbuciente, trato de mostrar algunos de los rasgos de lo que podrían ser los pilares de un modelo de vida religiosa alternativo al modelo liberal, cuya crisis presenté en el capítulo tercero.

1. Jesús y el poder de significar

1.1. El poder de Jesús

Del retrato de Jesús que nos proporcionan los evangelios, se deduce, sin duda alguna, que Jesús tenía poder, un poder espe-

cial. Lo describen como un profeta poderoso en hechos y palabras ante Dios y ante todo el pueblo (cf. Lc 24,19; Hch 2,22), de modo semejante a Moisés (Hch 7,22). Por una parte, el poder de Jesús resultaba atrayente. Era tan subyugador que conquistaba a los pobres, a los discípulos y arrastraba a las muchedumbres en pos de sí.¹ Algunos relatos indican cómo sus interlocutores se arrodillaban ante él al acercarse para pedirle una curación (Mt 17,14; Mc 1,40) o para hacerle una pregunta, como el joven rico (Mc 10,17) o al reconocerse pecador, como Pedro (Lc 5,8). La misma expresión se emplea como gesto ante el Cristo exaltado y ante Dios (Filp 2,10; Rm 14,11; Ef 3,14). Otros, se postraban (*proskinesis*) en adoración ante él, como ya hicieran los magos ante el niño (Mt 2,2. 8. 11), antes de pedir algún favor (Mt 8,2; 9,18; 15,25; 20,20) o al reconocer admirativamente los portentos que hacía (Mt 14,33; Jn 9,38). Del otro lado, los escribas y fariseos temían este poder de Jesús y su extensión (Mt 12,14; 22,15; Jn 5,18). ¿Qué tipo de poder era éste de Jesús?

No cabe duda de que Jesús se distanció del poder coactivo. No optó por instaurar el Reino que predicaba mediante la fuerza, las legiones de ángeles, la espada (cf. Mt 26,52-53; Jn 18,36). No va por ahí el camino del Reino. Jesús ejerció ciertamente el poder, pues tenía autoridad (*exousía*; cf. Mc 1,27; Mt 7,29; 21,23; Lc 4,6; 12,5, etc.). Podemos interpretar este poder sobre todo como un poder de significar:² de crear situaciones, contextos, relaciones interpersonales, maneras de estar en la vida, de relacionarse con Dios, con la Ley y con el Templo que abrían a nuevos horizontes de humanidad, de autocomprensión, de valoración, de posibilidades de cargar con las miserias o romper con ellas, de abrirse a las necesidades de otros y de encuentro con el Padre de toda bondad. Esto fue revolucionario por-

1. Sobre el puesto de las muchedumbres en la vida de Jesús insisté: J.M. CASTILLO, *El Reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos*, Bilbao, Desclée, 1999.

2. Tomo esta intuición de las clases de escatología de A. Tornos. Me confesó oralmente que no ha llegado a publicar nada al respecto.

que chocaba con la lectura de la realidad de los sacerdotes.³ Inicialmente no iba contra los romanos; tampoco a su favor. Sí suponía un cambio total de la sociedad y de la cultura.

1.2. *Consecuencias*

Si lo dicho sobre el poder de significar es acertado, de ahí se derivan algunas consecuencias. En primer lugar, las comunidades cristianas son lugares donde se reproduce este poder de significar. Esto es una formulación del seguimiento y de la imitación. Encontrar cómo hoy en día, en nuestra circunstancia histórica, social y cultural, encarnamos ese poder de significar.

En segundo lugar, si éste es el poder de Jesús, eso implica también, que éste es el poder radical. Primero, un poder radical que no coarta la libertad humana, sino que la solicita por su atractivo. Segundo, un poder radical más fuerte y definitivo que el poder coactivo. Jesús destruía el Templo (cf. Jn 2,19), no por ponerse a derribar sus piedras una tras otra, sino porque desenmascaraba la religiosidad centrada en el templo y ofrecía otra en la que el templo no era lo importante. En las Iglesias de América Latina, durante el tiempo de las dictaduras, los poderes intentaron destruir el “templo”: echaban abajo los edificios, tiroteaban el sagrario y profanaban las iglesias. Sin embargo, la comunidad cristiana volvía a reunirse allí o en otro lugar o clandestinamente. A pesar de su brutalidad, la represión no consiguió destruir la comunidad. En muchos lugares de África casi no hay templo: unas paredes que apenas delimitan un espacio, sin techumbre, unos cuantos lugares para sentarse, sin decoración ni suntuosidad. Sin embargo, el domingo los cristianos acuden caminando durante horas para la fiesta del Señor. Y el recinto rebosa de alegría, de espíritu de oración, de bailes y de cantos. En Europa, los templos están bien edificados y conser-

3. Véase, por ejemplo, el capítulo sobre el templo de J.R. BUSTO, *Cristología para empezar*, Santander, Sal Terrae, 1994, p. 67-89.

vados, con calefacción, tejados sin goteras, órganos para la música, un buen equipo de megafonía, etc. Sin embargo, los templos están casi vacíos. ¿Qué es lo que ha destruido el templo? La vigencia de significados sociales compartidos, según los cuales no hay que acudir al templo el domingo. La destrucción de los templos de la Europa del Este ha sido la impregnación de una cultura atea.

A lo largo de este libro hemos insistido en repetidas ocasiones en que la vida consagrada es un signo, posee un carácter ejemplar, dentro de la Iglesia y como medio para su misión, de tal manera que cobra una cualidad semi-sacramental. Si la vida consagrada es un signo, parece interesante preguntarse por su poder de significar propio, en continuidad, evidentemente, con el poder de significar de Jesús, su modelo, paradigma y referencia permanente.

2. La vida consagrada es un signo que embellece la Iglesia

El Concilio reconoce y enfatiza que la vida consagrada embellece, adorna, engalana y hermosea a la Iglesia (LG 46; PC 1). ¿Qué trazos conforman, pues, el tenor de su belleza? ¿Cómo adorna este signo a la Iglesia, la engalana, hermosea y embellece? ¿Lo puede perder la Iglesia o le es inherente a la esposa del Cordero? ¿Qué elementos teológicos componen la belleza de este signo?⁴ Lo que expondré, se puede resumir en la siguiente frase: *«Negra soy, pero hermosa»* (Cant 1,5). *Soy un regalo de la Trinidad a la Iglesia y a la humanidad, que representa la misma forma de vida de Jesús, en la Iglesia y para la Iglesia, para sanar las enfermedades de la cultura, desde una articulación corporativa y visible.*

4. A lo largo de este apartado, reproduzco, con retoques, y complemento ampliamente la parte final de: *La dimensión teológica de la Vida Religiosa*, 91-95.

2.1. *“Negra soy” (Cant 1,5)*

Antes que nada, a pesar del canto que haremos a la belleza de la vida consagrada, no ignoramos su pecado, su necesidad de conversión. Bajo la apariencia de la santidad objetiva de los consejos, que tanto obliga, puede ocultarse la mediocridad, el orgullo, la vanagloria, la comodidad, la instalación, la rutina, el egoísmo, el cinismo, etc. El examen abierto y confiado de nuestra propia vida, y de nuestras comunidades y congregaciones, nos descubre la mezcla de trigo y cizaña en cada uno. Así pues, la vida consagrada sabe que es negra, que en su cuerpo no todo reluce inmaculado y esplendoroso, que tiene manchas que opacan su belleza, la ocultan, no la dejan salir a la luz.

Sin embargo, la vivencia cristiana del pecado, aceptado con toda humildad, no conduce a la desesperación ni al abatimiento. Pues el pecado solamente se descubre en su verdad, cristianamente, cuando a la par y en el mismo instante se capta la misericordia de Dios y se recibe su perdón amoroso. De ahí la afirmación tan fuerte de la teología clásica: ¡oh feliz culpa! De ahí que el encuentro de la vida consagrada con toda su debilidad, su pobreza y sus inconsecuencias sea un motivo magnífico para reconocerse pobre ante su Señor, para descansarse en El y para tomar conciencia de que solamente El la puede regenerar y reconstruir. De esta forma, la negrura de la vida consagrada, como la monstruosidad de la cruz, se convertirá en ocasión de la revelación de la gloria y la misericordia de Dios.

A pesar de toda su negrura, la vida consagrada es bella, porque no puede apagar la belleza con que ha sido engendrada por su Dueño y Señor, con la que el Espíritu la recrea, acicala, la unge y reconstituye continuamente. Esa belleza sigue ahí, latente como mínimo, pero también resplandeciente, despampanante, para el que la observe con detenimiento y amor. Ojalá la reconozcan todas las hijas de Jerusalén, todos los miembros de la Iglesia y de la humanidad. Y ojalá esta muchacha no se aver-

güence de su belleza, sino que la pregone y cante como la doncella del Cantar: "Negra soy, pero hermosa. ¡Oh hijas de Jerusalén!" (Cant 1,5).

2.2. "Pero hermosa" (Cant 1,5). Soy un regalo de la Trinidad a la Iglesia y a la humanidad

El futuro de la VC tiene un aliado poderoso e imbatible: la Trinidad.⁵ El plan salvador de Dios Padre no dejará, por la estructura encarnatoria de la gracia, de suscitar signos revitalizadores de su Iglesia, formas radicales, generosas y evangélicas de consagración y de testimonio audaz de la fe. El Espíritu no cesará de alentar la renovación de la VC. Se compadecerá de una humanidad dolorida y anhelante de Dios en lo profundo de su ser. Seguirá soplando para que en la historia de la Iglesia haya formas de vida consagrada para el bien de la humanidad y del pueblo de Dios. El Señor resucitado seguirá llamando, ayer como hoy, a discípulos que mire con cariño especial (Mc 10,21), que considere sus amigos (Jn 15,15-16), con quienes quiera compartir de modo particular su tiempo, su misión (Mc 3,13-15) y su misma forma de vida: pobre, virgen y obediente. Por lo tanto, la VC, bajo una u otra modalidad, tiene futuro porque al Dios uno y trino le interesa su futuro. El es nuestro fundamento y cimiento y, por ello, nuestro mejor garante. La vida consagrada es, pues, radicalmente un don con el que el Dios trino embellece a la Iglesia.

Dos rasgos, se engastan como rubíes brillantísimos, en una diadema real, en la constitución de la vida consagrada como don trinitario: la dimensión teologal y el resplandor de la gratuidad.

a) Dimensión teologal

Su procedencia trinitaria engasta consubstancialmente en la vida consagrada la dimensión y raíz teologal. La vida consagrada

5. Véase especialmente: *Vita consecrata*, 14-22.

da adorna a la Iglesia con la rotundidad de la expresión de la primacía absoluta de Dios. El reconocimiento del don de Dios lleva a la alabanza, a la alegría, a la consagración exclusiva a El, como lo primero, lo esencial, lo absoluto, lo que articula toda la existencia, lo que aporta la verdadera plenitud, el gozo que no pasa. Así, la vida consagrada expresa rotundamente el monoteísmo, que está en el corazón de la fe judeocristiana: "Escucha Israel, el Señor nuestro Dios, es solamente uno. Amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas" (Deut 6,4-5). La vida consagrada lo recuerda con todo su ser, recibiéndose por entero de Dios y dándose de nuevo por entero a El. Entregando el don de todo lo recibido para la gloria de Dios; una gloria que no es ajena a la plenitud humana y de la humanidad.⁶

b) Resplandor de la gratuidad

Por ello, frente a una civilización cada día más utilitarista, la vida consagrada es expresión máxima de la gratuidad (cf. VC 105): se entrega del todo a Dios por agradecimiento, por ser Dios quien es, porque El lo merece, más allá de cualquier cálculo, ganancia, servicio o utilidad. En su corazón late ser signo de que Dios lo merece todo. Así expresa una imagen de Dios.⁷ En los religiosos contemplativos este elemento aparece con más fuerza, como también en los más ancianos o enfermos. Siguen siendo plenamente religiosos, consagrados, a pesar de no poder trabajar activamente en la viña del Señor. En el Reino no todo se mide por la eficacia y la utilidad. Por ello, la gratuidad para con Dios resplandece y brilla en la Iglesia gracias a la vida consagrada con magníficos resplandores.

La impregnación de la gratuidad nos ayuda a no caer en el activismo, en el prometeísmo, en el frenesí desbordante, en la locura de la vorágine que nos asimila a una cultura que mide el valor de las personas por su eficacia, por su cuenta de resulta-

6. Véase IRENEO, *Adversus haereses*, IV,20,7.

7. Sobre el particular: *Reavivar el don de Dios*, 25-32.

dos. No me refiero a optar por la vagancia, sino a no perder el rostro de gratuitad que ofrecemos como lo más genuino nuestro, lo que ningún otro aporta de un modo tan irrefutable como exagerado.⁸ El maestro general de los dominicos, Th. Radcliffe, ha captado muy bien y expresado muy bellamente este aspecto. La figura de la vida religiosa que ha elegido, ante el oso depredador que representa el mercado, es una joven novicia que canta ante el cirio pascual; no una activista que se descoyunta atendiendo tanta miseria como padece nuestro mundo.⁹ La novicia no responde al oso con armas propias de "oso", de fuerza eficaz; sino con la belleza y la gratuitad de Dios, con el amor por el Cristo pascual. ¡Cómo no recordar las palabras del evangelio: "os envío como corderos en medio de lobos" (Lc 10,3)!

2.3. Represento la misma forma de vida de Jesús

La vida consagrada embellece a la Iglesia reproduciendo el mismo estilo de vida de Jesús: pobre, virgen, obediente. Indudablemente se trata de una de las mayores riquezas pensables para la Iglesia: la memoria viva, en medio de ella, de la forma de vida de su Esposo. A pesar de la importancia de los votos, la vida consagrada también representa otros rasgos de la vida de Cristo y embellece a la Iglesia con otros elementos que forman parte de la memoria viva de su Señor. Por su capacidad de representar a Cristo, la vida consagrada dota a la Iglesia misma de elementos peculiares que alientan su misión. Hay familias religiosas cuya lectura cristológica, por ejemplo, les lleva a representar un Cristo itinerante por villas y sinagogas. Otras se identifican más con un Cristo orante, todo vuelto hacia el Padre, en noches de oración como el Señor Jesús y con él, en silencio recogido y oculto, en la intimidad con el Padre. Algunos recuer-

8. Trato esta cuestión más ampliamente en: *Los peligros de la sobrecarga de trabajo para el futuro de la Vida Religiosa; Contra el prometeísmo apostólico*.

9. Th. RADCLIFFE, *El oso y la monja. El sentido de la vida religiosa hoy*, recogido en: ID., *El oso y la monja*, Salamanca, San Esteban, 1999, 7-29.

dan cómo Jesús se compadecía de todos los que andaban cargados de dolores, achaques y enfermedades; o cómo se acercaba a los marginados y despreciados; o cómo atendía a los hambrientos y a los niños. Otros reconstruyen una imagen de un Jesús apasionado, que habla de Dios y de su Reino, que enseña a las gentes, les escucha y pone ejemplos a su alcance. Así, pues, por la predicación, la alabanza, el compromiso por los pobres, la fraternidad común, la alegría, la osadía misionera y profética, el entusiasmo y la consagración total a Dios, la vida consagrada enriquece felizmente a la Iglesia, siendo memoria viva de Jesús; memoria constructora de la Iglesia, memoria y anticipación de la llegada del Reino de Dios que Jesús anunció y trajo.

Así, desde esta representación de Jesús, la vida consagrada adorna a la Iglesia con un collar de perlas triple, de tres vueltas: es un signo quasi-sacramental, que visibiliza la forma de vida de Jesús, su amor kenótico. Estos tres elementos forman una sola pieza.

a) Signo quasi-sacramental

El martirio ostenta en la Iglesia antigua un cierto carácter sacramental, que lo une estrechamente a la eucaristía. Así, Ignacio de Antioquía, en su carta a los cristianos de Roma, no se arredra en decir: "trigo soy de Dios; y voy a ser molido por los dientes de las fieras, a fin de ser ofrendado como limpio pan de Cristo."¹⁰ En el relato del martirio de Policarpo, la narración de su sacrificio se engasta dentro de un ambiente eucarístico. Así, se llega a afirmar:

"Y [Policarpo] estaba en medio del fuego, no como carne que se consume, sino como pan que se cuece o como oro o plata que se purifican en el fuego. Nosotros percibimos tal perfume que creímos aspirar incienso o cualquier otro precioso aroma."¹¹

10. *IgnRom*, 4,1.

11. *MartPol*, 15,2. El capítulo catorce está formado por una bellísima oración litúrgica, de tipo eucarístico.

No cabe duda de que se está aludiendo al sacrificio de suave olor, con el que se compara en la Escritura el sacrificio de Cristo (Ef 5,2). El ambiente eucarístico es claro y evidente. De tal manera que podemos afirmar que tanto para Ignacio de Antioquía como para la Iglesia de Esmirna, autora del martirio de Policarpo, "el martirio, lo mismo que la eucaristía, es repetición del sacrificio del Maestro, de forma cuasi sacramental, en el discípulo."¹²

La vida consagrada se sitúa en continuidad con el martirio. Representa, de otra forma, también verdadera, a Cristo en la Iglesia; actualiza su vida en medio de la Iglesia. Por eso, afirmamos su conexión estrecha con la eucaristía, con la entrega y el sacrificio del Señor. El mismo Concilio lo subraya expresamente:

"La Iglesia no sólo eleva mediante su sanción la profesión religiosa a la dignidad de estado canónico, sino que, además, con su acción litúrgica, la presenta como un estado consagrado a Dios. Ya que la Iglesia misma, con la autoridad que Dios le confió, recibe los votos de quienes profesan, les alcanza de Dios, mediante su oración pública, los auxilios y la gracia, los encomienda a Dios y les imparte la bendición espiritual, asociando su oblación al sacrificio eucarístico" (LG 45).

Por eso, también se la califica como ofrenda y sacrificio agradable a Dios (PC 7; 14); cuyo olor, dulce, es olor que induce al conocimiento de Cristo (2 Cor 2,15).¹³ No se puede olvidar que en la eucaristía recordamos la forma de amor con la que Cristo se entregó por nosotros. Se trata de un amor claramente kenótico, pues en el centro de la eucaristía está grabado el recuerdo de que el conjunto de la vida de Cristo Jesús, culminando en su pasión, es cuerpo entregado y sangre derramada por nosotros y nuestra salvación.

12. J.B. VALERO, *Martirio y libertad en la Iglesia primitiva*: Revista Católica Internacional Communio 9 (1987) 124-138, aquí 138.

13. Sobre el perfume de la vida religiosa, véase: *"Reavivar el don de Dios"*, 156-72.

Por todo esto, y muchos otros aspectos que hemos ido desgranando a lo largo del libro, la vida consagrada adorna a la Iglesia con la presencia cuasi sacramental de su Señor. Esto no significa eliminar la diferencia entre la vida consagrada y el ministerio ordenado o minusvalorar la importancia de este último. La sacramentalidad de la vida consagrada proviene fuertemente de su aspecto carismático y pneumatológico. Por esto mismo, la vida consagrada posee una sacramentalidad menos jurídica, menos rígida, más flexible, más dinámica, más cambiante, más vital, con mayor plasticidad y adaptabilidad. Por lo mismo, su sacramentalidad también es más vulnerable, menos definida, menos precisada, más volátil, menos asegurada, más descarnada, menos intitucionalizada.

b) *Visibiliza la forma de vida de Jesús*

Su fuerza más propia le viene de la representación de la misma forma de vida de Jesús: la pobreza voluntaria, la virginidad consagrada a Dios y a su Reino, la obediencia a Dios. Así, recuerda cómo Jesús entrega al Padre todo su amor, todo su poseer, toda su voluntad. Y así, recuerda a la Iglesia que ahí reside el camino, la verdad y la vida.

Esta presencia de tipo sacramental no puede desaparecer de la Iglesia, porque entonces la presencia viva del Cristo total en la Iglesia estaría recortada. La asistencia prometida por el Resucitado a sus discípulos, a través del Espíritu, impedirá que desaparezca. Sin vida consagrada la Iglesia no predicaría al Cristo Jesús que nos transmiten los evangelios, pues éste está marcado por la obediencia al Padre, la pobreza voluntaria y la consagración virginal a Dios, con mucha más fuerza de lo que unos textos aislados puedan demostrar. Es el tenor de conjunto de la vida de Jesús la que se articula de raíz desde estas claves. La predicación de la Iglesia, como la de Jesús, se articula en palabras y hechos. Sin los hechos, que evidencien lo que dicen las palabras, la predicación de la Iglesia estaría en falta grave, lo cual significaría la incapacidad para cumplir la misión recibida, negando así, implícitamente al menos, la prometida asistencia del Espíritu.

c) *El amor kenótico*

Por último, a través de los consejos evangélicos, la vida consagrada recuerda y hace presente cómo es el amor de Dios, el amor de Jesús. Se trata, esencial y nuclearmente, de un amor de vaciamiento, de entrega, de donación, de kénosis. A través de los consejos, la vida consagrada graba a fuego candente en su carne estas marcas de Jesús, engasta en los quicios esenciales de la estructura que la sostienen estas tres esmeraldas brillantísimas e incommensurables: la pobreza voluntaria para enriquecer a otros, la virginidad por el Reino de los cielos y la obediencia en plena disposición para el plan de Dios. Y así, adorna y embellece a la Iglesia con la presencia del mismo modo de amor del Padre, que, desprendiéndose de lo que más ama, su Hijo único, nos lo entrega hasta la muerte; del modo de amor del Hijo, que se vació de su rango y se entregó por nosotros en obediencia hasta la muerte; del modo de amor del Espíritu, que se sigue derramando, incessantemente, sobre nuestros corazones, para unirnos al amor de donación del Padre y del Hijo, abriendo nuestras entrañas al camino del despojo.

2.4. En la Iglesia, para la Iglesia. ¡Reconoced su hermosura, muchachas de Jerusalén!

La Iglesia, la comunidad cristiana con todos sus miembros a una, debería ser un firme aliado del futuro de la vida consagrada. El futuro de la VC dependerá notablemente de cómo queden reajustadas las identidades de las diferentes formas de vida cristiana, que, antes del Concilio, se conocían como los estados de vida. Posiblemente nos encontramos todavía en un proceso de negociación. En particular, los laicos todavía no han asumido todo el protagonismo que el Concilio les otorga y encarece. Para un resurgir de vocaciones parece necesario que en las comunidades creyentes se recupere la valía y la estima de la VC. Me refiero principalmente a lo que la VC en cuanto

tal es, como signo y como consagración. Creo que en general se le aprecia más por sus servicios educativos, misioneros y sociales, ciertamente anticipadores del Reino, que por lo que teológicamente significa. Por otra parte, la diferencia de tareas educativas, misioneras, sociales y de otro tipo tiende a desvanecerse en la medida en que los laicos se incorporan a ellas con plenos derechos.

Así, pues, la vida consagrada adornará a la Iglesia con más facilidad, si la Iglesia aprecia su belleza y su poder de significar. En caso contrario, tendría que comenzar por cautivar y convencer, con su poder de significar la belleza de Cristo, a su propia madre. ¿No nos ocurre hoy algo de esto?

Uno de los problemas radicales de la vida consagrada contemporánea radica en el caldo de cultivo en el que crece: la Iglesia. La estima de la vida consagrada en la Iglesia, por lo menos comparada con épocas inmediatamente anteriores al Concilio, ha disminuido notablemente en prácticamente todos los sectores de Iglesia: entre los jóvenes, en las familias cristianas, entre los sacerdotes y obispos, y, sorprendentemente, incluso en el interior de la vida consagrada. Pocos son los que se atreven a proclamar abiertamente su belleza, su hermosura. Así, no extraña que la Iglesia busque menos el adorno y la hermosura que la vida consagrada le puede proporcionar. Deja, pues, en el cajón de objetos anticuados el triple collar de perlas, la diadema con rubíes. Los entiende como joyas obsoletas, que podría haber usado la abuela, pero que hoy desentonan gravemente. Se ha perdido la estima de las joyas de la tradición familiar y el reconocimiento intemporal de su valor, más allá de los vientos de las modas pasajeras.

Solamente desde el aprecio alegre y entusiasta de la contribución específicamente singular al misterio de la Iglesia y a su misión deseará la Iglesia retomar estas joyas, para engalanarse y así convencer a la humanidad de su belleza, cuando aparezca como la Esposa resplandeciente y magnífica del Cordero.

2.5. Para sanar las enfermedades de nuestra cultura

El futuro de la VC y su poder de significar a Cristo y su salvación estará también ligado a su capacidad para responder a las angustias más profundas en el seno de la cultura. En nuestro mundo globalizado la VC ha de encarar al menos estos tres retos, que se presentan como oportunidades para mostrar su capacidad evangeliadora.

a) La fraternidad

La VC responde con formas de vida comunitaria y fraternal¹⁴ a la soledad y el individualismo de la sociedad moderna. En este sentido, el voto de obediencia rompe con la sociedad que cultiva e idolatra el individualismo y ofrece otras formas de vida en común, donde la persona se logra y alcanza la felicidad. La virginidad, por su parte, muestra un modo de relacionarse y de amar que no está dominado por el afán de poseer, de dominar, ni siquiera por la exigencia, legítima, de reciprocidad. Muestra la forma que toma la comunidad humana desde la desposesividad en las relaciones. Por su parte, la pobreza común y la comunidad de bienes son expresión de auténtica fraternidad, en la que las personas no se valoran por lo que producen o ganan, sino por lo que son. Una comunidad en la que se comparte y reparte según las necesidades de cada uno y en la que queda un lugar privilegiado para los pobres, necesitados y pequeños.

b) La alegría en la simplicidad

La VC responde al materialismo hedonista, característico de la sociedad de consumo. El voto de pobreza, articulado en formas de vida sencilla, es una profecía de que la felicidad no reside en la posesión ni en las riquezas.

La VC deshace el espejismo de que la dicha sólo se encuentra en la abundancia de los bienes, mediante su testimonio de fe compartiendo, en lo posible, las condiciones de vida de los pobres, de los que sufren la injusticia o la marginación, y de los

14. Cf. VC, toda la segunda parte: *signum fraternitatis*.

que viven plagados de dolores. La alegría que vive la VC en la simplicidad y sencillez de vida y entre los pobres muestra cómo el evangelio es un camino de humanización y de vida mejor y más abundante que la que ofrecen los patrones del consumo.

c) Una fuerza mistagógica

Frente a una sociedad y cultura con dificultades para abrirse a la relación con Dios, la VC muestra una capacidad particular para vivir en el misterio y conducir hacia él. Estamos en la hora de la mística, tan repetida,¹⁵ de las comunidades místicas, la hora de los consagrados. Pues nosotros hemos vivido y pertenecemos a tradiciones cuya mística no se esconde, sino que se articula con formas pedagógicas.¹⁶ Los religiosos, como expertos en espiritualidad, ofrecemos una respuesta a tanto deseo de Dios y de espiritualidad.

Así, pues, la vida consagrada viste a la Iglesia con el manto de una fraternidad ostensible, duradera, sostenida, entre gentes diversas, que se unen por la llamada de Dios, no por elección singular. La vida consagrada recubre a la Iglesia con una túnica bella y sencilla: la simplicidad de vida. Así, la protege contra la tentación de la ostentación vana, mediante la elegancia de lo sencillo, acertado y elemental. Finalmente, la vida consagrada calza a la Iglesia con la admirable delicadeza de las sandalias del pedagogo mistagógico, que acompaña la sed de Dios, la reconoce, la inquieta y conduce a las fuentes vivas, donde puede saciarse.

2.6. Desde una articulación corporativa y visible

Todo esto alcanza formas corporativas, visibles y concretas.¹⁷ La belleza tiene que ver con el cosmos, con la cosmética.

15. Véase G. URÍBARRI: *La Parca Expresión de nuestra Mística y las Vocaciones*; Promotio Justitiae 54 (febrero 1994) 5-8; II., «Reavivar el don de Dios», 135-139, 166-167.

16. Sobre el particular, me extiendo más en: *La mistagogía y el futuro de la fe cristiana. Una tesis*; Razón y Fe 239 (febrero 1999) 141-150.

17. Véase: *¿Embolias en el cuerpo místico? La congregación religiosa como personalidad corporativa*, en: «Reavivar el don de Dios», 127-155.

Y el cosmos es material, corporal, visible y concreto. En él se da una alianza entre el espíritu y la materia, que la vida consagrada incorpora y protagoniza, significa con fuerza, con vigor, y con hermosura. Todos los elementos que hemos presentado se articulan de una manera armónica, conjuntada, con gusto, con equilibrio, con proporción, con ponderación, según cada carisma. También con visibilidad.¹⁸ Y la visibilidad se expresa a través del elemento corporativo. La fuerza de un signo corporativo es tremenda; está formado por la conjunción armónica de un grupo compacto, decidido, conjuntado, sólido, en el que resuenan las mismas intenciones, las mismas apuestas, el mismo modo de proceder, la ilusión colectiva, el aprecio de unos por otros, la solidaridad efectiva. Puede haber casos de heroísmo individual. Socialmente adquieren visibilidad y permanencia cuando los héroes logran articular un movimiento que se aglutine a su alrededor y comparta su visión y su sueño, de tal manera que se articulen como un movimiento social. Esto es lo que ha ocurrido en la fundación de las diversas congregaciones religiosas.

Las comunidades y provincias suponen una traducción práctica, real, a pie de obras y proyectos en curso de la misión corporativa propia. Un proyecto apostólico claro, con prioridades determinadas y opciones desafiantes, compartido por todos los miembros y vivido con entusiasmo supone un excelente factor de evangelización y enriquecimiento de la Iglesia. En definitiva, somos pasión de Dios.¹⁹

Así, pues, finalmente, la vida consagrada adorna a la Iglesia con las ajorcas cantarinas de la determinación corporativa y la alegría de la pasión de Dios. Esto imprime una música especial a su caminar, a su danza, a sus movimientos, a sus saltos. Si ella se duerme o se paraliza o se agota, su silencio se convierte en signo de su ausencia.

18. Más ampliamente en: *La visibilidad de la vida consagrada*.

19. J.B. METZ; T.R. PETERS, *Pasión de Dios. La existencia de las órdenes religiosas hoy*, Barcelona, Herder, 1992.

3. La belleza del poder de significar de la vida consagrada

Después de lo que hemos expuesto en este capítulo, y a lo largo del libro, no cabe duda de que si la vida consagrada desapareciera, teológicamente se perdería muchísimo en la vida de la Iglesia. Por ello, podemos confiar fundadamente en que la santidad de la Iglesia no quedará desprovista de una forma de vida según los consejos, a pesar de que su figura histórica pueda modificarse en profundidad. Tampoco parece probable que la Iglesia pueda realizar eficazmente su misión de llevar a Cristo a todas las naciones prescindiendo de la vida consagrada. No tanto por lo que funcionalmente aporta, que ya sería bastante, y, con todos los respetos, no es parangonable al compromiso de la gran mayoría de los laicos,²⁰ cuanto por lo que teológicamente corporaliza en la Iglesia. De una manera o de otra, la Iglesia necesita y no puede menos que generar en su seno, la reproducción quasi-sacramental de la forma de vida de Cristo Jesús. Lo contrario implicaría la lejanía de su Señor. Y esto, sabemos por fe que no sucederá jamás: "mirad yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo" (Mt 28,20).

* * *

20. Así lo afirma un autor reconocidamente agnóstico, acostumbrado al contacto cercano con misioneros y voluntarios, y ajeno a las polémicas intra-eclesiales: "Pero los miembros de las ONG no son misioneros. Su vocación tiene límites más racionales, su actitud de entrega es provisional y sólo supone un paréntesis en la normalidad de sus vidas, un periodo excepcional, una aventura personal" (V. ROMERO, *Misioneros en los infiernos. Del corazón de África al Amazonas*, Barcelona, Planeta, 1998, 206). Desde un punto de vista más teológico, O. González de Cardenal reflexiona sobre la urgencia de los consagrados para vida y la misión de la Iglesia, insistiendo también en la necesidad de la acción decidida de los seglares en: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, "Cristianismo, Iglesia y sociedad en España: 1950-2000", en: ID. (ed.), *La Iglesia en España 1950-2000*, Madrid, PPC, 1999, 341-422, aquí 405-412.

Negra soy, pero hermosa, ¡Oh, hijas de Jerusalén!

Negra soy, pero hermosa, ¡Oh, hijas de Jerusalén!

*Negra, pues oculto la pasión por mi Dueño y Señor,
ceso de gritar mi amor,
me olvido de mi Amado,
con mi infidelidad desfiguro su rostro,
no le canto día y noche.*

*Negra, pues con los rumores de la noche
no acudo a diario a la alcoba de mi Amado,
que me quiere virgen, sólo para él;
pobre, tal y como soy;
obediente, pendiente sólo de él.*

*Me seducen otros amantes y me dejo engañar.
Me venden la paz, al precio de olvidar su Palabra;
busco el aplauso en la plaza,
sin vivir sólo de la estima de mi Amado;
me rindo a la comodidad,
descuidando a los amigos de mi Esposo.*

*Hermosa soy, porque mi Amado me embellece cada día,
me adorna y prepara para complacerse conmigo,
para que al verme todos, columbren quién me ama.
¿Qué rey tan magnífico puede engalanar así a su esposa?*

*Ha puesto sobre mi cabeza la diadema real,
en la que me acepta consagrada toda a él,
aceptando mi pobre amor.*

¿Quién ocultará la alegría gratuita de estar con mi Amado?

*Tres collares de perlas rodean mi cuello,
que me dicen toda suya.
Le represento en su ausencia,
me buscan cuando no le encuentran,
porque su amor me hace capaz de amar como él.*

*Me ha cubierto con el manto de la fraternidad,
que cobija a todos;
me ha revestido con la túnica de la simplicidad,
que señala lo esencial.*

*Calzo las ágiles sandalias del mistagogo,
para introducir a todos en el palacio de mi Amado.
A mis pasos, las ajoycas de la pasión y la alegría
cantan a mi Amado
y hacen suspirar de gozo por estar con El.*

Negra soy, pero hermosa, ¡Oh, hijas de Jerusalén!