

Severino M.^a Alonso c.m.f.

la utopía de la vida religiosa



instituto teológico
de vida religiosa

La utopía de la vida religiosa

Reflexiones desde la fe

Instituto teológico de Vida Religiosa

J. A. Mendizábal, 65 dpdo.

Tel. 241 88 44

MADRID-8

1982

Edita: PUBLICACIONES CLARETIANAS

Con las debidas licencias

Depósito Legal: M. 3.803 - 1982

I.S.B.N.: 84-85167-64-3

Imprime: Gráf. DEHON - PP. Reparadores - Morera, 23-25 - Torrejón de A.

INDICE

	<i>Págs.</i>
1. LA VIDA RELIGIOSA COMO UTOPIA EVANGELICA	11
1. La utopía como principio	13
2. Utopía y Evangelio	18
3. La vida religiosa como utopía evangélica	22
2. SEGUIR EVANGELICAMENTE A JESUCRISTO	
<i>Centrar teológicamente la vida religiosa</i>	29
1. Vivir responsablemente	31
2. Un diagnóstico y una consigna	32
3. Centrar 'teológicamente' es centrar 'cristológicamente'	34
4. Seguimiento evangélico de Cristo	37
5. ¿Qué es seguir evangélicamente a Cristo?	39
6. Hacia una definición teológica de la vida religiosa	47
3. LA VIDA CONSAGRADA EN LA IGLESIA	
<i>Interpretación teológica de sus distintas formas</i>	51
1. Pasado y presente. Renovación y adaptación.	53
2. Interpretación histórico-teológica de la 'vida religiosa' en la Iglesia	58
3. Interpretación histórico-teológica de las distintas formas de vida religiosa en la Iglesia	65

A.	Pasado y presente de un Instituto religioso	69
B.	Patrimonio espiritual de un Instituto religioso	70
	a) Carisma fundacional o espíritu del Fundador.	71
	b) Tradición o vivencia comunitaria del Carisma.	81
	c) Tradiciones o expresiones concretas de la tradición	84
C.	Congregación: Carisma e Institución ...	86
	a) Dimensión carismática e institucional	86
	b) El Instituto como Comunidad	88
	c) 'Dones' personales y Carisma comunitario.	88
4.	LA VIDA RELIGIOSA EN PROCESO DE RENOVACION	
	<i>El religioso de hoy de mañana</i>	95
1.	Vida religiosa: vida 'humana' y 'cristiana' ...	97
2.	Autenticidad	98
3.	Las dimensiones esenciales del religioso	99
4.	El proceso actual de renovación de la vida religiosa	100
5.	Lo que falta a esta renovación	107
6.	Lo que sobra en esta renovación	110
7.	El religioso de hoy y de mañana	112
8.	Según el espíritu del propio Instituto	123
9.	En la Iglesia local	125
5.	EL MISTERIO DE LA VIDA COMUNITARIA	
	<i>Comunión y comunicación en la vida religiosa</i>	129
1.	Simplificación	131
2.	La vida comunitaria	132
3.	Lo específico de la comunidad religiosa	135
4.	Modelos de 'identificación' para la comunidad religiosa	137

	<i>Págs.</i>
5. Praxis de la vida comunitaria	150
6. Las vacaciones: una oportunidad para la 'comunicación' y para la 'convivencia'	153
6. CRISTOLOGIA DE LA POBREZA	
<i>La pobreza consagrada en la vida religiosa</i>	<i>159</i>
1. Preocupación actual	161
2. La pobreza o los pobres	162
3. Cristo pobre o el misterio de la pobreza de Jesús	164
4. La pobreza consagrada en la vida religiosa	172
7. SIGNIFICACION Y CONTENIDO DE LAS CONSTITUCIONES RENOVADAS	181
1. La Regla y las 'reglas'. Una lección de la historia	183
2. Significación de las Constituciones renovadas.	187
3. Contenido de las Constituciones revonadas ...	192
8. SENTIDO Y MISION DEL GOBIERNO RELIGIOSO	
<i>Animación religioso-apostólica de la comunidad ...</i>	<i>199</i>
1. Autoridad y obediencia	201
2. Gobierno y comunidad	204
3. Gobierno de personas en comunidad	208
4. Misión del gobierno religioso	213
5. Reunión plenaria de la comunidad	226
6. Proyecto comunitario de vida	226
7. Compromisos de un 'equipo local de gobierno'.	229
9. ¿QUE ES UN CAPITULO GENERAL?	233
1. Un acontecimiento eclesial	237

2. Un 'momento fuerte' en el proceso de renovación y adaptación de la vida religioso-apostólica de un Instituto	238
3. Obra de todos	241
4. Un momento fuerte de vida comunitaria	242
5. Suprema autoridad interna de la Congregación.	244
6. Expresión máxima de diálogo	244
10. LA VIDA RELIGIOSA ES UNA AMISTAD	
<i>De una mentalidad de 'contrato' a una mentalidad de 'alianza'</i>	245
1. Fe y Amistad	247
2. ¿Qué es la amistad?	248
3. Vida consagrada y amistad	251
4. Consagración y sexualidad humana	256
5. Mentalidad de 'contrato' y mentalidad de 'alianza'	259
6. Variaciones sobre un mismo tema	262
11. RAZON TEOLOGICA DE LA PROPIA ESPERANZA	265
1. Introducción	267
2. ¿Por qué soy religioso?	268
3. ¿Hacia dónde debe caminar la vida religiosa?	279

LA VIDA RELIGIOSA COMO UTOPIA EVANGELICA

1. La utopía como principio
2. Utopía y Evangelio
3. La vida religiosa como utopía evangélica

Urgido por reiteradas solicitudes, me decido a reunir —al amparo de un mismo título— artículos diversos que escribí en diversas ocasiones, junto con otros varios que he escrito ahora y que no he publicado todavía. Tienen todos ellos, desde luego, una unidad fundamental, porque responden a una fundamental preocupación: *dar razón de la propia esperanza* (cf 1 Pe 3, 15). Por eso, todos son *reflexión*; pero *reflexión desde la fe*, o, más exactamente, *fe reflexionada*. Y pudieran considerarse como 'variaciones' sobre un tema único y, a la vez, múltiple: la *vida religiosa* o *consagrada*, entendida como un modo original de existencia humano-cristiana.

1. La utopía como principio

No desconozco las notables deficiencias reales de nuestro modo concreto de vivir. Sin embargo, prefiero situarme en el *ideal*, en la *utopía* de la vida religiosa: es decir, en lo que este modo de vida y de existencia *es*, objetivamente hablando, en la Iglesia y, por lo mismo, en lo que *tiene que ser* de hecho. El punto de llegada se convierte así en el mejor punto de partida. La meta da sentido y orientación a todas las etapas. Y el fin estimula y dirige los esfuerzos por conseguirlo.

Desconfío bastante del valor y de la eficacia de los análisis de situación, de los exámenes y de los diagnósticos de crisis o de enfermedad. Por otra parte, para saber dónde estamos y para conocer nuestras deficiencias no precisamos demasiadas investigaciones. Basta vivir con alguna lucidez y consciencia. Prefiero, en consecuencia, buscar los remedios, siguiendo el ejemplo y cumpliendo la exhortación de San Pablo: «Olvido lo que está detrás y me lanzo a lo que está por delante... Desde el punto a que cada uno hubiere llegado, que siga hacia adelante» (Filip 3, 13. 16).

Es cierto —dolorosamente cierto— que la vida religiosa, tal como la estamos viviendo, *no es* de hecho lo que *tiene que ser*

en la Iglesia y para el mundo. Pero no podemos perdernos en nostalgias ni en estériles lamentaciones. El desajuste sólo se corrige eficazmente avivando la luz del ideal y recuperando el entusiasmo por él. (San Pablo amonesta a Timoteo a que «*resucite el carisma de Dios*, que está en él por la imposición de sus manos»: 2 Tim 1, 6). Sólo el ideal, conocido o presentado con clarividencia, es capaz de arrastrar y de poner en juego todas las energías de la persona. Mirando hacia él, lograremos emprender con decisión el camino y ponernos resueltamente en marcha, sin desviaciones y sin desmayos.

En las páginas de este modesto libro, quiero presentar la *utopía* de la vida religiosa. En cada uno de los temas, intento poner de relieve *lo que tiene que ser*, lo que debemos vivir, el ideal que debemos conseguir.

Quisiera avivar en todas las conciencias lo que constituye el más genuino sentido evangélico y cristiano: el sentido de la *gratuidad*. Para que todos nuestros esfuerzos no nos hagan caer nunca ni en la autosuficiencia ni en el pesimismo.

El ideal de la vida religiosa es una *utopía*. Por lo tanto, supera con mucho nuestros recursos personales. Y esto debemos reconocerlo con elemental humildad. Pero hemos de recordar también que «lo que es *imposible* para los hombres, es *posible* para Dios» (Lc 18, 27). Movidos por su Espíritu y sostenidos por su gracia todopoderosa, la *utopía* se convierte en horizonte de la vida y la ilusión se hace realidad alcanzable.

En los momentos de crisis o de desencanto, conviene recurrir a la *utopía* en sentido cristiano y actual. No como una evasión de la dura realidad, ni para perderse en un sueño agradable, sino como un estímulo para salir de la penosa situación y vencer la mediocridad.

Tomás Moro, para protestar eficazmente contra una sociedad deteriorada, que se ha perdido a sí misma al perder el horizonte y el ideal, cayendo inevitablemente en el desencanto y en la desilusión, recurre a la *utopía*, es decir, a la proyección simbólica de una ciudad feliz y bienaventurada, con el fin de que esta imagen

dinámica estimule la imaginación y sea como un resorte vivo que ayude a salir de la desesperación o de la desesperanza ¹.

La palabra *utopía*, etimológicamente, puede significar dos cosas: 'lo que no está en ningún lugar' y 'lugar feliz', según se derive de 'ou' (=no) o de 'eu' (=feliz, ideal) y 'topos' (=lugar). La palabra y el concepto por ella expresado se deben a Tomás Moro (1478-1535), quien, en 1516, escribió una obra titulada *Utopía* ¹, que inauguró una amplia serie de escritos sobre el mismo tema que proliferaron, sobre todo, a lo largo del Renacimiento. Para demostrar la viabilidad de su propósito —promover entre los hombres la verdadera justicia y la vida del espíritu y de la cultura— narra un supuesto viaje a una isla llamada *Utopía*, en la que rige una sociedad perfecta.

Muchos exegetas advierten que el autor de los Hechos de los Apóstoles, al describir la comunidad primitiva de Jerusalén ², idealiza un poco la situación real con el fin de poderla presentar como 'modelo' y ejemplo para toda comunidad cristiana. Parece ser que las cosas no eran tan ejemplares como dan a entender, en su lectura inmediata, esos textos. La historia es entendida no sólo como *pregonera de la antigüedad* ('nuntia vetustatis'), sino principalmente como *maestra de la vida* ('magistra vitae'). No temían faltar a la verdad ni a la veracidad los historiadores antiguos cuando idealizaban, a veces, las situaciones reales, pues su finalidad era, ante todo, enseñar, orientar, estimular y servir de ejemplo y de estímulo a los posteriores. En ocasiones, pretendían más bien describir *lo que debería suceder que lo que de hecho estaba sucediendo*.

La *utopía*, en sentido cristiano y en el actual sentido de la palabra, no puede entenderse como sinónimo de 'quimera' o de algo irreal, fruto de la imaginación o del ensueño. Más bien, debe entenderse como sinónimo de *ideal* o de *modelo ejemplar*, inal-

¹ El título completo de esta obra es: *De optimo reipublicae statu deque nova Insula Utopia libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus clarissimi disertissimi viri Thomae Mori*. El libro se publicó en Lovaina el año 1516. Tomás Moro había confiado a Erasmo la supervisión de la publicación.

² Cf Hech 2,42-47; 4,32-35.

canzable con nuestros exclusivos recursos, pero alcanzable con la fuerza del Espíritu y con la gracia de Dios.

La *utopía* implica una certera crítica de la realidad presente y es un noble intento de mejorar esa misma realidad. Tiene un carácter esencialmente dinámico y creativo, frente al carácter más bien estático de la simple 'ideología'. La *utopía* no es una 'fantasía', sino una clara percepción del potencial histórico que la realidad concreta encierra en sí misma. Por eso, «yace en el concepto de utopía una vocación a la praxis, a la acción»³.

J. O. Hertzler⁴ ha señalado, descriptivamente, las características que definen a los partidarios de la verdadera *utopía*: a) insatisfacción divina; b) espíritu crítico frente a su tiempo; c) originalidad intelectual y fantasía constructiva; d) confianza en el futuro.

«La *utopía* como expresión del espíritu humano es programa y proyecto y es también diagnóstico de un tiempo y de una forma social; diagnóstico crítico y superador de la situación en que surge»⁵.

Lo que Ortega y Gasset llama *utopismo*⁶, contra el que sostuvo siempre una «incesante batalla», es otra cosa. Es puro 'idealismo' y desconocimiento del carácter «circunstancial», de «absoluta actualidad», de la vida humana e implica una falta de reconocimiento del problema o de la realidad tal cual es⁷. Por eso, resulta un pensamiento caprichoso y hasta enfermizo; en definitiva, inútil.

³ E. SABATÉ MURO, *Caracterización del pensamiento utópico*, en GER (Gran Enciclopedia Rialp), t. 23, voz *Utopía*, p. 176. «La utopía es el principio de todo progreso», afirmaba A. FRANCE. Cf *Discours aux étudiants*, 36, Pelletan, 1910.

⁴ Citado por Fred L. PALAK, *Cambio y tarea persistente de la utopía*, en A. NEUSÜSS, *Utopía*, Barcelona, 1971, p. 169.

⁵ JORGE RIEZU, *Viejas y nuevas utopías*, en *Ciencia Tomista*, julio-septiembre 1978, p. 354. K. MANNHEIN, *Ideología y utopía*, Madrid, 1973, p. 198: «Solamente llamaremos utópicas aquellas orientaciones que trascienden la realidad y que, al informar la conducta humana, tienden a destruir, parcial o totalmente, el orden de cosas predominante en aquel momento.»

⁶ Cf *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1964, t. 6, páginas 347-348.

Si la *utopía* lleva siempre consigo una intencionalidad crítica, desde esa misma crítica promueve una real transformación del hombre y de la sociedad. Por otra parte, al proponer con viveza un *ideal* hacia el que debe tender la preocupación y el esfuerzo del hombre, es decir, al *anunciar* proféticamente la verdadera meta de las aspiraciones humanas, está haciendo la más severa y eficaz crítica —*denuncia* profética también— de las situaciones contrarias a ese ideal de vida.

«La intencionalidad crítica de la utopía es su faceta más destacable y la que mejor caracteriza su significación en el orden social como impulso transformador y creador de dinamismo»⁸.

La *utopía* es «un fenómeno genuinamente humano, tan antiguo como la humanidad misma»⁹. Es un aspecto de esa constante y constitutiva actitud del hombre, en cuanto ser espiritual, inteligente y libre, que le mantiene abierto a la trascendencia desde sus mismas raíces. La utopía está esencialmente vinculada con la esperanza y ésta es precisamente un factor que mueve e impulsa al hombre. La utopía es un elemento esencial de la naturaleza humana y forma parte del hombre mismo. Porque el hombre, en cuanto persona, es un ser abierto al misterio. Más aún, esa orientación, que brota de sus raíces más hondas, le constituye precisamente como persona. El hombre tiene necesidad de trascenderse a sí mismo: saliendo de sí hacia las cosas y hacia otras personas y saliendo principalmente sobre sí mismo hacia Dios. El hombre menoscaba su dignidad y grandeza cuando trata de eliminar de su ser y de su vida toda perspectiva de misterio. Se empequeñece a sí mismo y recorta sus propios horizontes siempre que intenta hacer desaparecer la conciencia y el sentido de misterio. Gabriel Marcel hace decir a uno de sus personajes de *L'Iconoclaste*:

«No te satisfaría mucho tiempo un mundo abandonado por el misterio. El hombre está hecho así... Quizá es el misterio lo único que reúne. Sin el misterio, la vida sería irrespirable».

⁷ Cf. ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras Completas*, *Ib.*, t. 3, pp. 237-238.

⁸ ANTONIO OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, *Las utopías cristianas como versiones políticas de la fe*, en *Ciencia Tomista*, julio-septiembre 1978, p. 410.

⁹ E. SABATÉ MUÑOZ, *Caracterización del pensamiento utópico*, *ib.*, p. 177.

El hombre lleva en sí mismo una incoercible ansia de auto-superación, porque, en definitiva, sólo se realiza plenamente en la autotranscendencia. También por esta razón, la poesía, la ilusión y el 'sueño' son un componente esencial de la vida humana.

Giovanni Papini, comentando el título de la célebre Comedia de Calderón de la Barca *La vida es sueño* y, concretamente, la conclusión decepcionada y decepcionante de Segismundo «que toda la vida es sueño / y los sueños sueños son», afirma:

«La vida no es ilusión y ficción, sino que los sueños y las ilusiones forman parte de la vida, son elementos esenciales de la realidad; son la más alta, digna y noble expresión de la vida. El sueño no es sueño, sino que es vida... Los sueños y las ilusiones, cuando son vividos y creídos con sincera y gallarda plenitud, es decir, cuando son capaces de transformar y de crear, son más verdaderos que cualquier otra verdad, y no meras diversiones de la fantasía, sino la forma más exelsa de la realidad... El sueño... es la razón de ser de la vida»¹⁰.

2. Utopía y Evangelio

Aunque la *utopía* ha sido pensada y aplicada preferentemente en el ámbito político y social, tiene esenciales implicaciones religiosas. Y religión y utopía guardan una estrecha relación con la imaginación simbólica. Ambas se refieren a un horizonte ultrahistórico y aspiran a un estado perfecto donde reine la paz, el equilibrio, la justicia y el amor. Religión y utopía son y crean una manera radicalmente nueva de ver las cosas. La utopía, en expresión de R. Ruyer, es un «renversement d'optique» ('un cambio total de óptica'), que es un concepto muy similar a la noción bíblica de *metanoia*, que quiere decir etimológicamente «cambio de mente» o de «mentalidad», y que es la *conversión* en sentido evangélico¹¹. La utopía y la fe religiosa, cuando son verdaderamente auténticas, relativizan el mundo presente, negando —con

¹⁰ G. PAPINI, *El espía del mundo*, en *Obras Completas*, Aguilar, Madrid, 1965, t. 3, pp. 606 y 609.

¹¹ Cf R. RUYER, *La valeur religieuse des grandes anticipations*, en *L'Utopie et les Utopies*, París, 1950, pp. 285-289. Cf Mt 4,17; Mc 1,15; etc.

toda energía— el carácter absoluto, último e inmutable que muchas veces el hombre le atribuye. En cambio, cuando la religión o la utopía han sido falseadas en su más hondo sentido han contribuido de hecho a alienar la esperanza de los hombres y han supuesto una evasión de la realidad y una pérdida de coraje para afrontarla con la obligada seriedad. En la carta apostólica *Octogesima adveniens*, Pablo VI llamó la atención sobre este punto:

«La apelación a la *utopía* es con frecuencia un cómodo pretexto para quien desea rehuir las tareas concretas, refugiándose en un mundo imaginario. Vivir en un futuro hipotético es una coartada fácil para deponer responsabilidades inmediatas» (OA 37).

La fe religiosa y la utopía constituyen una reserva de energía para impulsar al hombre al verdadero compromiso con este mundo y a la permanente superación. Es significativo que Ernst Bloch, marxista, haya reconocido una íntima relación entre *utopía* y *escatología* bíblica¹². Más aún, la fe es el alma de la utopía y la utopía es el aliento de la esperanza. De ambas tiene el hombre absoluta necesidad. La utopía —lo mismo que la fe— actúa como un fermento dinámico en el hombre y en la sociedad.

La *utopía*, purificada de las resonancias de cuño sociopolítico y racionalista, constituye el ambiente espiritual y el contexto mejor para entender el mensaje cristiano. El *Reino de Dios*¹³ —que viene a ser el contenido mismo de la salvación y de la revelación, el grandioso tema de unidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento—, ya presente y activo en este mundo, pero esencialmente escatológico, es la verdadera *utopía*. El Reino de Dios no brota de abajo, sino de arriba; no viene de los hombres, sino de Dios. Es, ante todo, don y gracia. Excede infinitamente los recursos humanos y no es alcanzable desde las propias fuerzas. Es un valor absoluto y definitivo que compromete por entero al hombre y le obliga a tomar una decisión fundamental, relativizando todos los

¹² Cf E. BLOCH, *Geist des Utopie*, Frankfurt, 1964; Id. *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, 1959. E. BLOCH considera la utopía en relación con el futuro y como el paso primero en la autorrealización del hombre.

¹³ Cf ALONSO, SEVERINO MARÍA, cmf., *El misterio del Reino de Dios*, en *La vida consagrada*, Madrid, 7.ª ed., 1982, pp. 131-145.

demás valores hasta el punto de estar dispuesto a perderlo todo por él¹⁴.

El tema de la *Jerusalén celeste*¹⁵, que recorre toda la Biblia, es un tema eminentemente 'utópico', que da sentido, orienta e impulsa los anhelos del hombre por la felicidad plena e inacabable. «No tenemos aquí ciudad permanente, sino que andamos buscando la futura» (Hebr 13, 14), «la nueva Jerusalén, que baja del cielo» (Ap 3, 12).

«El tema utópico de la ciudad perfecta, futura y ya presente, transcribe el contenido esencial del kerygma cristiano: Dios ha creado en Jesucristo *el pasado* al que puede referirse el pueblo creyente y *el porvenir* que le está permitido esperar»¹⁶.

La Persona misma de Cristo, su Palabra y su Obra salvadora, constituyen la más radical y verdadera *utopía*. Cristo es la realización y la expresión máxima del Reino de Dios. El es, personalmente, la irrupción suprema del Amor gratuito de Dios que salva a los hombres. El es la Salvación hecha carne. «En él y para él *han sido creadas todas las cosas, él existe con anterioridad a todo y todo tiene en él su consistencia*» (Col 1, 16-17). «El es Imagen de Dios invisible, Primogénito de toda la creación» (*ib* 15). En él hemos sido pensados y creados los hombres y predestinados a reproducir en nosotros su imagen (cf Rom 8, 29). El es el Hombre perfecto —*utopía* ya cumplida— y a alcanzar «su plena madurez» estamos destinados (cf Ef 4, 13).

Todo el Evangelio, en realidad, es una grandiosa *Utopía*. Una *Utopía* que expresa y manifiesta el plan de amor que desde siempre tiene Dios de salvar a los hombres en la Persona de Jesús, haciéndolos —en él y por él— hijos suyos. Ese es precisamente

¹⁴ Cf Mt 10,37; Mc 9,42-47; Lc 14,26,33; etc. Cf K. BARTH, *Der Römerbrief*, München, 2.^a ed., 1922, p. 419, donde escribe gráficamente: «Allí donde el Reino de Dios es visto como un proceso de crecimiento orgánico o, de una manera más honesta, pero no menos presuntuosa, como una construcción del hombre, allí ya no se trata del Reino de Dios, sino de la torre de Babel».

¹⁵ Cf Is 52,1 s.; 62,1 s.; 65,17 s.; 66,10 s.; Filip 3,20; Hebr 13,14;

¹⁶ S. SPINSANTI, *Utopia come simbolo e vita spirituale*, en *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Ed Paoline, Roma, 1979, voz *Utopia*, p. 1658.

el *misterio* que resume toda la revelación y del que habla especialmente San Pablo¹⁷. El Sermón de la Montaña, con la flagrante paradoja de las Bienaventuranzas (cf Mt 5, 1-12), con el precepto de amar a los enemigos (*ib* 44) y de «ser perfectos como es perfecto el Padre celestial» (*ib* 48) y el mandamiento nuevo, propio de Jesús, de «amarnos los unos a los otros *como* nos ha amado él» (Jn 15, 12) abre perspectivas insospechadas e inalcanzables para la mente humana y constituye la gran *Utopía* del cristianismo.

«La caridad, teniendo como propia medida no ya las posibilidades humanas históricamente dadas, sino las manifestaciones ejemplares del *ágape* de Dios, sitúa las propias aspiraciones mucho más allá del horizonte de los actualmente posibles, allí donde se verifica la correspondencia entre las expectativas todavía inéditas del hombre y el cumplimiento de la promesa»¹⁸.

Nuestra filiación divina es ya una realidad. Pero una realidad incompleta. «Desde ahora, recuerda San Juan, somos hijos de Dios; pero aún no se ha manifestado lo que seremos» (1 Jn 3, 2). Y nosotros vivimos anhelando el pleno cumplimiento de nuestra filiación, el rescate de nuestro cuerpo (cf Rom 8, 23). Más aún, la creación entera está en expectación ansiosa y dolorida «aguardando la revelación de los hijos de Dios» (*ib* 19), que constituirá su propia liberación de la esclavitud y servidumbre a que ahora forzosamente está sometida (cf *ib* 20-21). Esta esperanza y esta expectación imprimen a la vida entera del hombre y particularmente del cristiano e incluso al mismo universo material un dinamismo esencial, que culminará en la resurrección gloriosa y en los cielos nuevos y en la nueva tierra¹⁹.

La Iglesia, que es la nueva Jerusalén, presencia visible del Cristo glorioso e invisible —nueva corporeidad de Cristo: cf Col 1,18— debe tomar en serio el mundo y sus estructuras socio-políticas; pero no puede 'instalarse' en él. Ha de anunciar los valores definitivos, proclamando la provisionalidad de todos los bienes

¹⁷ Cf Rom 16,25 s.; 1 Cor 2,7; Ef 1,9 s.; 3,3, s.; Col 1,26 s.; 2,2 s.; 1 Tim 3,14-16.

¹⁸ E. BALDUCCI, *Las dimensiones políticas de la caridad. Una 'inocencia' perdida*, en *Sal Terrae*, 64 (1976), 111.

¹⁹ Is 65,17; 66,22; 2 Pe 3,13; Ap 21,1; etc.

creados y relativizando todas las instituciones y conquistas humanas. La Iglesia debe cumplir una misión crítico-profética frente a todas las realidades de este mundo e instaurar la moral evangélica, que —en las Bienaventuranzas y en el mandamiento nuevo del amor fraterno y del amor a los enemigos— alcanza el máximo nivel de *utopía* y de contraposición con el pensamiento racional humano.

«La manera de anticipar aquí y ahora el futuro escatológico es, para expresarlo bíblicamente, el amor cristiano y, por cierto, con toda la radicalidad con que se predicó y anunció en el Sermón de la Montaña. Las exigencias del Sermón de la Montaña de una total renuncia a la violencia y una caridad sin reservas, vistas con ojos meramente humanos, representan una utopía, que, como Tolstoi afirmó, no sin razón, debería suprimir todos los órdenes jurídicos y estatales actualmente existentes. Cristianamente considerado, el amor es la actitud escatológica que intenta realizar, en las condiciones todavía existentes de la era antigua, la era y el tiempo nuevo ya iniciados»²⁰.

3. La vida religiosa como utopía evangélica

La *vida religiosa* es, objetivamente, la realización más plena de la dimensión escatológica de la Iglesia y, por lo mismo, la expresión más lograda de la *utopía* cristiana.

La vida religiosa pretende ser, ya en este mundo, como un enclave del Reino consumado. La misión específica del religioso, precisamente en esta fase terrena del Reino, es anunciar y hacer presentes, de alguna manera, los bienes definitivos del Reino escatológico y mantener vivo en la conciencia de sus hermanos los hombres el sentido de la infinita trascendencia del Reino de Dios sobre todo lo humano y temporal. El religioso, en respuesta a una divina vocación, se instala en la realidad futura y renuncia a valores positivos —y en cuanto positivos— pero que no pertenecen a la condición celeste del Reino.

«Liberados de las complejidades terrestres (los religiosos), viven en el mundo desde su entera consagración a los bienes últimos,

²⁰ W. KASPER, *Fe e Historia*, Sígueme, Salamanca, 1974, p. 98.

con su cuerpo sacrificado y reducido a la condición de signo de la vida resucitada y hostia consagrada en favor de la presentación y realización del Reino de Dios en el mundo... La vida consagrada es una forma de vivir la vocación cristiana en este mundo y para este mundo, un modo de emplear la dimensión mundana y corpórea de la propia vida en realizar sensiblemente en este mundo las realidades futuras»²¹.

El religioso adelanta, aquí y ahora, la manera de vivir —en virginidad y comunión de amor, con un tipo de relaciones interpersonales válidas para la otra vida— que tendremos todos cuando llegue la consumación final.

En la Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio* sobre la Familia (22-XI-1981), Juan Pablo II ha recordado oportunamente:

«En la virginidad, el hombre está a la espera, incluso corporalmente, de las bodas escatológicas de Cristo con la Iglesia, dándose totalmente a la Iglesia con la esperanza de que Cristo se dé a ésta en plena verdad de la vida eterna. *La persona virgen anticipa así en su carne el mundo nuevo de la resurrección futura*» (FC 16).

El carácter profético y escatológico de la vida religiosa ha sido puesto de relieve por el Concilio en uno de los párrafos más densos de la Constitución dogmática sobre la Iglesia (cf LG 44). La profesión de los consejos evangélicos:

- es un *signo* que puede y debe atraer eficazmente a todos los miembros de la Iglesia a la santidad, en el cumplimiento de sus respectivos deberes;
- *manifiesta* que los bienes futuros se hallan ya presentes en este mundo y *anuncia* la ciudad futura, hacia la que todo el Pueblo de Dios camina;
- *testimonia* la vida nueva y eterna conquistada por la redención de Cristo, es decir, la vida según el espíritu;
- *prefigura* la futura resurrección y la gloria del Reino celestial; es testimonio de la resurrección de Cristo y profecía de la nuestra;

²¹ F. SEBASTIÁN AGUILAR, cmf., *Renovación conciliar de la vida religiosa*, Desclée de Brouwer, Bilbao, Madrid, 3.ª ed., 1969, pp. 158 y 159.

- *imita* más de cerca y *re-presenta* perennemente en la Iglesia el género de vida virgen, pobre y obediente de Cristo, prolongando así su manera de vivir total e inmediatamente para Dios y para el Reino;
- *proclama* solemnemente la elevación del Reino de Dios sobre todo lo terreno y sus exigencias supremas;
- *muestra* 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.

La vida religiosa sólo tiene sentido en la vocación y desde la vocación de toda la Iglesia a la santidad y como inauguración y presencia anticipada de la condición escatológica de la misma Iglesia, ya en esta etapa terrena. Por eso, en expresión del Concilio, «aparece como un signo clarísimo del Reino de los Cielos» (PC 1) y, por ser «una más íntima consagración hecha a Dios en la Iglesia, claramente manifiesta y significa la íntima naturaleza de la vocación cristiana» (AG 18). El religioso, pues, se convierte en «un signo vivo» en medio de la comunidad de creyentes (ET 7).

La Virgen María, sobre todo en su condición gloriosa, es la realización más acabada de lo que la Iglesia es y tiende a ser en el Reino futuro. Es la expresión máxima de su ser y de su misión. Por eso, es tipo y ejemplar perfecto de la Iglesia (cf LG 63 s). Y lo es de una forma dinámica, como principio activo y vital. «La Iglesia, nos recuerda el Concilio, en la Santísima Virgen ya llegó a la perfección» (LG 65).

«En la Santísima Virgen —añade— la Iglesia admira y ensalza el fruto más espléndido de la redención y la contempla gozosamente como una purísima imagen de lo que ella misma, toda entera, ansía y espera ser» (SC 103). «Glorificada ya en los Cielos en cuerpo y alma, es imagen y principio de la Iglesia, que habrá de tener su cumplimiento en la vida futura» (LG 68).

María es, por lo tanto, *ideal* y *utopía* perfecta e irremplazable para todo creyente e incluso para todo hombre.

La *utopía* religiosa asegura, sobre todo, un horizonte y garantiza una prospectiva dinámica a la persona, posibilitando y urgiendo un proceso de desarrollo hacia la plena madurez. La *utopía* actúa como un fermento dinámico, que abre y deja un amplio

espacio a la *novedad carismática*, es decir, al impulso vigoroso del Espíritu que sigue actuando en la Iglesia.

«De hecho, un filón de utopía comunitaria atraviesa toda la historia del cristianismo»²².

«En términos teológicos, se ha dicho acertadamente, el promotor de la *utopía* en medio de la comunidad cristiana es el Espíritu Santo. Según la promesa de Cristo, el Espíritu enviado por él mismo y por el Padre guía a los discípulos hasta la plenitud de la verdad (cf Jn 16,13)... Los carismas que él suscita son sólo reflejos parciales de la plenitud del Hombre nuevo, llamado a vivir en la Comunidad nueva»²³.

El religioso, para ser fiel a su específica originalidad y a la naturaleza íntima de su vocación en la Iglesia, tiene que ser un verdadero *carismático*, en el sentido fuerte de esta palabra. Es decir, debe ser un hombre del todo invadido y movido por el Espíritu Santo, permanentemente abierto y dócil a su acción y a sus mociones. Debe ser más un *místico* (=predominio de la acción de Dios sobre la acción del hombre) que un *asceta* (=predominio de la acción del hombre sobre la acción de Dios). Y debe poner al servicio de la Iglesia su libertad, su arranque apostólico, su audacia y su laboriosidad, su espíritu de iniciativa y de creatividad (cf MR 12 y 22).

«En estos tiempos, dice el *Mutuae Relationes*, se exige de los religiosos aquella *autenticidad carismática, vivaz e imaginativa*, que brilló fúlgidamente en los Fundadores» (MR 23,f).

* * *

Re-presentar sacramentalmente —es decir, de forma visible, verdadera y real— a Cristo-virgen-pobre y obediente en la Iglesia y para el mundo —que eso es *ser religioso*— y re-presentarlo por una configuración especial con él en un determinado aspecto de su misterio —que eso es pertenecer a una Congregación—, es

²² S. SPINSANTI, *Utopia come simbolo e vita spirituale*, *ib.*, p. 1660. R. A. KNOX, en su libro *Illuminati e carismatici*, Bologna, 1970, ofrece una buena presentación de conjunto de estos movimientos.

²³ S. SPINSANTI, *ib.*, p. 1660.

un *ideal* que sobrepasa infinitamente nuestras fuerzas. Por eso, este *ideal* puede suscitar en nosotros una simple admiración o hacernos caer en el mayor escepticismo, sin comprometernos a vivirlo realmente, sostenidos por la fuerza todopoderosa del Espíritu. Sólo él puede hacernos vivir esta *utopía* evangélica, sin peligro de caer en el pesimismo derrotista ni en la mera ilusión, sino con verdadero y humilde realismo.

Entender la vida religiosa como *utopía* es mantener viva en nosotros la conciencia de *gratuidad* y, al mismo tiempo, la fe en «la soberana grandeza del poder de Cristo glorioso y la potencia infinita del Espíritu Santo, que obra maravillas en la Iglesia» (LG 44).

Saber hacia dónde debemos caminar, viéndonos, al mismo tiempo, todavía muy lejos de la meta, pero conscientes de que Cristo nos ha llamado y sigue creando en nosotros, con la presencia activa de su Espíritu, capacidad y urgencia de respuesta, nos libera de la *desorientación*, del peligro de *autosuficiencia* y de la *instalación* cómoda y perezosa que lleva inevitablemente a la *mediocridad*. Y todo esto es muy positivo.

Nuestro esfuerzo es 'pretexto' —pero 'pretexto' necesario— para que Dios obre en nosotros gratuitamente la salvación. El sentido de la gracia no puede desvanecerse de nuestra conciencia ni siquiera cuando, por hipótesis, «lo hayamos cumplido todo» (cf Lc 17, 10).

Si no nos empeñamos seriamente, con viva conciencia de vocación y de gracia, en *configurarnos con Cristo* en su modo histórico de vivir enteramente consagrado al Padre y entregado a los hombres por el misterio de *su* virginidad, pobreza y obediencia —con el mismo significado que tuvieron en él estas tres actitudes— viviremos 'otra cosa', pero no la auténtica *vida consagrada*.

(Y no puedo menos de confesar, siquiera sea entre paréntesis, mi doloroso temor de que, en no pequeña medida, *estemos viviendo 'otra cosa'*. Es decir, tengo miedo —y ¡ojalá carezcan de fundamento mi miedo y mi temor!— de que nuestra castidad-pobreza-obediencia, nuestra autoridad y nuestra vida comunitaria, por ejemplo, sean mucho más realidades *ascéticas* —del todo

iguales en su contenido y en su forma a las que se viven en otros grupos no oficialmente cristianos— que realidades estrictamente *evangélicas*. Nuestras comunidades, como tónica general y como estilo, ¿son realmente «un signo clarísimo del Reino de los Cielos» (PC 1) o un signo inequívoco del 'purgatorio'? ¿No se parece más nuestra 'castidad consagrada' al celibato de Jeremías, que fue mensaje de duelo, signo de esterilidad y anuncio de destrucción, que a la virginidad vivida por Jesús como amor nuevo y donación total de sí mismo al Padre y a los hombres?)

Porque tengo fe en el Espíritu, soy y me proclamo fundamentalmente optimista. Sin caer en el triunfalismo —que no es cristiano, por no ser realista— defiendo, como exigencia de la fe en Jesús, el sentido y la concepción *triumfal* de la historia y, en especial, de la Iglesia y de la vida religiosa. «¡Animo!, nos dice Jesús. Yo he vencido al mundo» (Jn 16, 33). Y añade San Juan:

«El que está en vosotros es más que el que está en el mundo» (1 Jn 4,4). «Todo lo que ha nacido de Dios vence al mundo. Y lo que ha conseguido la victoria sobre el mundo es nuestra fe. Pues, ¿quién es el que vence al mundo, sino el que cree que Jesús es el Hijo de Dios?» (1 Jn 5,4-5).

* * *

Aunque se recogen, aquí y ahora, además de estudios nuevos, 'artículos diversos que escribí en diversas ocasiones', todos los temas han sido, por lo menos, retocados doctrinal y estilísticamente. Y algunos, fundamentalmente, reelaborados. Todos, por otra parte, han sido escritos desde la personal reflexión sobre mi fe de creyente-religioso y también desde alguna experiencia.

Para vivir razonablemente, es preciso saber *dar razón de la propia esperanza*. Y, en este contexto y con esta pretensión, ofrezco estas *Reflexiones desde la fe* sobre aspectos esenciales de la vida religiosa.

Si los que ya somos, por la gracia de Dios, religiosos, adoptásemos —como actitud vital— la de *vivir decididamente para los demás*, a ejemplo de Cristo, cada uno enteramente para los

otros, la comunidad religiosa se convertiría, sin más complicaciones, en ese «signo clarísimo del Reino de los Cielos» de que habla el Concilio (PC 1). Y suscitaría la fe de los hombres en Cristo (cf Jn 17, 21; cf PC 15).

SEGUIR EVANGELICAMENTE A JESUCRISTO

Centrar teológicamente la vida religiosa

1. Vivir responsablemente
2. Un diagnóstico y una consigna
3. Centrar 'teológicamente' es centrar 'cristológicamente'
4. Seguimiento evangélico de Cristo
5. ¿Qué es seguir evangélicamente a Cristo?
6. Hacia una definición teológica de la vida religiosa

1. Vivir responsablemente

Conviene preguntarse alguna vez, con valentía y sin miedo, por la razón última de la propia vida y por su definitiva justificación. Porque hay que vivir responsablemente. No se puede vivir por inercia, por mera costumbre, por el simple hecho de vivir. La rutina y la inconsciencia atentan siempre contra la verdadera vida.

¿Qué es y qué significa *ser religioso*? ¿Cuál es el fundamento último de este modo de vida humano-cristiana que llamamos *vida religiosa*?

Cada uno tiene que saber responder a estas fundamentales preguntas y dar razón de la propia esperanza, como pedía San Pedro (cf 1 Pe 3,15). *Sólo entonces puede decirse que vive verdaderamente.*

Ahora bien, para saber responder y para dar razón —desde una lúcida experiencia— de la propia vida religiosa es preciso haber descubierto su fundamento último y su último sentido. Constituye un grave error y una fundamental equivocación construir la vida —humana, cristiana y religiosa— sobre cimientos inseguros o provisionales, sin tomarse la necesaria precaución de ahondar primero hasta encontrar una base suficientemente sólida, capaz de resistir cualquier vendaval ideológico o moral. Las palabras de Jesús siguen siendo una seria advertencia. No se puede edificar sobre arena movediza, sino sobre roca firme, si se quiere que el edificio tenga consistencia y pueda sostenerse airoso frente a todas las posibles tempestades (cf Mt 7,24-27).

San Pablo nos recuerda que cada uno puede libremente construir con el material que quiera. Pero advierte que, «en cuanto al fundamento, nadie puede poner otro distinto del que ya está puesto: Cristo Jesús» (1 Cor 3,11-12). Todo el universo ha sido creado en él y para él y «todas las cosas tienen en él su consis-

tencia» (Col 1,17). Como ha dicho, en expresión sintética y exacta, Juan Pablo II en la encíclica *Redemptor hominis*, «Jesucristo es el centro del cosmos y de la historia» (RH 1). Dios y el hombre se nos revelan en la Persona de Jesús. Quien le ve a El, ve al *Padre* (cf Jn 14,9) y ve también al *hombre* pensado y querido por Dios. Sólo Cristo revela al hombre su propio misterio de humanidad y le descubre su propia grandeza y el sentido de su vida. «Cristo revela plenamente el hombre al mismo hombre» (RH 9,10). «El misterio del hombre, dice el Concilio, sólo se esclarece en el misterio del Verbo Encarnado» (GS 22). El hombre es enigma indescifrable para sí mismo y se encuentra inevitablemente abocado al fracaso y a la desesperación, sin Cristo.

«En Cristo y por Cristo, añade Juan Pablo II, *Dios* se ha revelado plenamente a la humanidad y se ha acercado definitivamente a ella y, al mismo tiempo, en Cristo y por Cristo, el *hombre* ha conseguido plena conciencia de su dignidad, de su elevación, del valor trascendental de la propia humanidad, del sentido de su existencia» (RH 11).

La verdadera *teología*, como la verdadera *antropología* —en este plan histórico de salvación que estamos viviendo— es la *crisología*. En Cristo, y sólo en él, conocemos al verdadero *Dios*. Y en Cristo, y sólo en él, conocemos al *hombre* verdadero, tal como Dios lo ha pensado y querido. Porque hemos sido creados en Cristo y hemos sido predestinados a reproducir en nosotros su imagen (cf Rom 8,29) y a conseguir su plena madurez de hombre perfecto (cf Ef 4,13).

2. Un diagnóstico y una consigna

Es ya un tópico —aunque no por eso ha dejado de ser una dolorosa verdad— afirmar que estamos viviendo una situación universal de *crisis*. Una crisis de valores, de actitudes y hasta de conciencia. Toda crisis es, sin duda, un momento de tensión y de sufrimiento. Pero es también un momento de gracia y de purificación. La crisis obliga siempre a purificar y a purificarnos, a discernir y a comprometernos. Y toda purificación es buena, aunque sea dolorosa; y todo compromiso es saludable, aunque sea incómodo.

La Sagrada Congregación para la Educación Católica nos ofreció, el 24 de octubre de 1970, un diagnóstico grave —y acertado— sobre la vida religiosa y un análisis serio de las causas que, a su juicio, estaban influyendo más decisivamente en la crisis por la que atravesaba entonces la misma vida religiosa.

En una carta dirigida a la Universidad de Salamanca, con ocasión de haber abierto en la Escuela Universitaria de Pedagogía Religiosa (EUPER), dependiente de la misma Universidad, una *Sección de Teología de la Vida Religiosa*, la Sagrada Congregación señalaba como raíces de la citada crisis:

- *la falta de formación humana y teológica* de los religiosos;
- *el desconocimiento*, por parte de muchos, de lo que *son* y de lo que *deben ser*, en cuanto religiosos.

El diagnóstico pudiera todavía hoy considerarse fundamentalmente válido. Es cierto que las oportunidades de formación han sido numerosas. Los Institutos —salvo lamentables excepciones, que no pasan de ser excepciones— se han empeñado responsablemente en ofrecer a todos sus miembros los mejores medios a su alcance para favorecer esta formación humana y teológica. Sin embargo, creemos que los resultados no han respondido a los esfuerzos. Algunos religiosos se han mostrado y se muestran aún reacios a esta formación o mentalización, por diversas causas o motivos. Unos, quizás por una cierta *autosuficiencia*, que les permite creer que no la necesitan y que nadie les puede enseñar algo que ellos realmente ignoren. Otros, ante el temor de perder su propia seguridad o de ver turbada su tranquilidad interior, se cierran a esta formación en nombre de la fidelidad y prefieren mirar al pasado y seguir anclados en lo que han vivido. Y otros, con los mejores deseos de responder a las directrices de la Iglesia y de sus respectivas Congregaciones, han asistido a numerosos cursos de formación y, muchas veces, se han visto sorprendidos en su buena fe por novedades peligrosas que les han desorientado. Bastantes religiosos, sin embargo, han alcanzado ya un nivel de formación humana y teológica —específicamente en teología de la vida religiosa— que permite albergar para el futuro las mejores esperanzas.

Son todavía muchos los religiosos que no aciertan a saber —con rigor y desde la misma experiencia— *en qué consiste ser religioso y qué es esencialmente la vida religiosa*. Muchos siguen cifrando su *identidad* en las obras asistenciales, benéficas o apostólicas que realizan o en las tareas de servicio que cumplen en favor de los demás. Ni siquiera han advertido que «las mismas obras de apostolado —a que ellos se dedican— pueden ciertamente ser llevadas a cabo sin la consagración que nace del estado religioso» (RC, 2). Y no pocos se preguntan, con cierta desdenosa ironía, qué significa y para qué sirve la vida religiosa, si ellos podrían seguir *haciendo* todo lo que ahora *hacen* sin necesidad de continuar siendo religiosos.

La Sagrada Congregación para la Educación Católica apuntaba ya entonces una tarea que todavía hoy es urgente y daba una consigna —para resolver esta crisis de identidad— que conserva toda su actualidad.

«La mejor manera —afirmaba— de superar radicalmente esta crisis de identidad de su vocación consiste en centrar teológicamente su vida» (24-X-1970).

Centrar teológicamente la vida religiosa es la manera más eficaz de resolver, desde sus mismas raíces, el problema de su identidad y de su significación en la Iglesia y para el mundo.

3. Centrar 'teológicamente' es centrar 'cristológicamente'

La *teología*, que es la ciencia de Dios en cuanto revelado y comunicado a los hombres, es esencialmente *cristología*. Porque Dios sólo se nos revela y se nos comunica en la Persona de Jesucristo. De Dios sólo sabemos lo que él mismo nos ha dicho en Cristo. Porque Cristo es la revelación total del Padre. «Quien me ve a Mí, dijo Jesús, ve a mi Padre» (Jn 14,9). «Nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquél a quien el Hijo quisiere revelárselo» (Mt 11,27). «Todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer» (Jn 15,15). Cristo es la verdadera 'teología': la ciencia personal, la Palabra de Dios hecha carne (cf Jn 1,14).

Por eso, centrar *teológicamente* la vida religiosa es centrarla *cristológicamente*. Sólo en Cristo y desde El tiene pleno sentido. El modo histórico de vida y de existencia humana que Cristo adoptó al venir a este mundo constituye el fundamento último y la definitiva justificación de la llamada 'vida religiosa'. La *virginidad*, la *obediencia* y la *pobreza*, que —vividas en comunidad— son la urdimbre misma de este género de vida, son precisamente las tres dimensiones más esenciales del vivir humano de Cristo. De hecho, Cristo vivió así: en *virginidad*, es decir, en amor total e inmediato al Padre y a los hombres todos, renunciando a toda mediación, a todo exclusivismo y a toda polarización; en *obediencia*, es decir, en total sumisión filial al querer del Padre manifestado a través de múltiples mediaciones humanas; en *pobreza*, es decir, en absoluta confianza en el Padre, apoyándose exclusivamente en El, en disponibilidad total de lo que era y de lo que tenía para los demás y en insobornable libertad interior y exterior frente a todos los bienes de este mundo.

La *vida* de Cristo es la gran *palabra* que Cristo pronuncia. La palabra más clara y la más decisiva de todas. La única palabra verdaderamente incontrovertida e incontrovertible. Las demás palabras de Cristo hay que interpretarlas a la luz de esta primera y original palabra que es su *propia vida*. Esta es la roca viva en que se cimienta la vida religiosa.

El Concilio ha enseñado abiertamente que los llamados 'consejos' evangélicos y el hecho mismo de aspirar a la vivencia del amor perfecto por medio de ellos son un *don divino* que la Iglesia recibió de su Señor y que *se fundan* en las palabras y ejemplos de Cristo y *traen su origen* de su *vida* y de su *doctrina* (cf LG 43; PC 1). Esto significa afirmar definitivamente el origen y fundamento cristológico de la vida religiosa.

Jesucristo es, pues, el punto obligado y decisivo de referencia para entender, en su verdadera *significación* y en su último sentido, la vida consagrada y cada uno de los *elementos* que la integran. La vida de Cristo es la clave de interpretación y el paradigma supremo de la vida religiosa en todas sus formas. La *virginidad*, la *obediencia* y la *pobreza* *desvinculadas* de la Persona de Jesucristo en su modo histórico de vivir, pierden todo su valor

evangélico y quedan reducidas a simples medios ascéticos impersonales y neutros y, en consecuencia, privadas de su mejor sentido. Los llamados 'consejos' evangélicos sólo pueden entenderse como *actitudes básicas* —interiores y exteriores, a la vez—, es decir, como *actitudes totales* vividas por Cristo de cara al Padre, a los hombres y a todas las cosas. Constituyen su estilo propio y original de vivir como hombre en este mundo. Son la «realización y expresión sensible de su entera dedicación a la vida del Reino, prefiguración y vivencia anticipada de la completa donación de su vida como sacrificio por la redención del mundo»¹.

Lo más originario en la vida religiosa no es su condición de 'signo' o de 'testimonio', sino el hecho de ser *seguimiento de Cristo*, o sea, configuración real con El y reproducción en la Iglesia de su mismo estilo de vida. El valor significativo y testimoniante es también esencial a la vida religiosa; pero como lógica consecuencia de ser, antes que nada, *seguimiento evangélico de Cristo*.

Todos los intentos de explicar o de justificar la vida religiosa desde el servicio social que presta o desde su condición de signo, de testimonio o de anuncio del Reino futuro son, por lo menos, insuficientes. Sin embargo, el hecho histórico de que Cristo, al venir a este mundo, haya vivido en virginidad, en obediencia y en pobreza, como expresión de total donación de sí mismo al Padre y a los hombres y como el modo de vida más adecuado a su misión de inaugurar el Reino y de hacerlo presente ya ahora en la tierra, es garantía suficiente para vivir así y justificación total de este género de vida.

¹ SEBASTIÁN AGUILAR, F., cmf., *¿Podremos ver la verdadera renovación de la vida religiosa?*, en *Religiosos y religiosas ante la Iglesia de mañana*, PPC, Madrid, 1969, p. 32. Cf *ib.*, pp. 31-32: «La teología más alerta sobre la naturaleza de la vida consagrada trata de individuar este género de vida dentro de la Iglesia por la configuración integral con el género de vida que llevó Jesús mientras vivió en carne entre los hombres... En esta realización comunitaria del Cuerpo de Cristo, *los religiosos tenemos la misión específica de perpetuar en la Iglesia y en el mundo el género de vida que Jesús adoptó en la tierra* como más adecuado para expresar su entera dedicación a los bienes del Reino y a su inauguración en el mundo.»

4. Seguimiento evangélico de Cristo

Bastaría recordar dos textos conciliares —entre otros muchos— para conocer la importancia básica que, según el magisterio de la Iglesia, tiene el concepto evangélico de *seguimiento de Cristo*, en orden a entender qué es y qué significa la vida religiosa y cuál es su misión esencial en la Iglesia.

«Siendo *la norma última* de la vida religiosa *el seguimiento de Cristo* tal como se propone en el Evangelio, ese —seguimiento— ha de ser tenido por todos los Institutos como *regla suprema*» (PC 2,a).

«Ordenándose, *ante todo*, la vida religiosa a que sus miembros *sigan a Cristo...*» (PC 2,e).

La Exhortación Evangélica Testificatio afirma:

«*El seguimiento de Cristo* según la doctrina del Evangelio ha de ser tenido por *la máxima regla* y por *la más segura norma* de la vida religiosa» (ET 12).

El documento *Mutuae relationes*, elaborado conjuntamente por las Sagradas Congregaciones de Obispos y de Religiosos, define la vida religiosa en estos términos:

«El estado religioso *consiste en el seguimiento de Cristo*, mediante la pública profesión de los consejos evangélicos de castidad, obediencia y pobreza en vida comunitaria» (MR 10).

Desde *el seguimiento evangélico de Cristo* cobran sentido y unidad todos los demás aspectos o elementos de la vida religiosa. Desde aquí —y sólo desde aquí— se alcanza una visión de conjunto, orgánica y perfectamente lógica, de todo lo que es y comporta esencialmente la vida religiosa. *El seguimiento de Cristo* es, pues, *norma última, regla suprema, el 'ante todo'* de la vida religiosa y aquello en lo que *consiste* esencialmente. Por eso no es 'medio', sino 'fin' en sí mismo y no puede subordinarse a nada, ni siquiera al anuncio del Evangelio.

Los Superiores Generales han dicho con notable precisión:

«Los religiosos *siguen a Cristo no para anunciar el Evangelio, sino más bien anuncian el Evangelio porque siguen a Cristo*»².

Seguir a Cristo es configurarse con El, perpetuando en la Iglesia y para el mundo su mismo género de vida. Y éste es el sentido último y la misión esencial —irreemplazable— de la vida religiosa. Este es el servicio sustantivo que los religiosos —en respuesta a una peculiar vocación divina— prestan a los demás hombres. «Esta es la opción fundamental de su existencia cristiana y la tarea que, ante todo, deben realizar dentro de su forma de vida propia» (MR 14,a).

No se trata, por tanto, de vivir simplemente en virginidad, en obediencia y en pobreza. Porque han existido y existen todavía múltiples formas históricas de entender y de vivir la pobreza, la obediencia y la misma virginidad. Se trata de vivir o, más exactamente, de revivir estas actitudes o dimensiones *tal como las vivió Cristo* y no nos interesa ninguna de esas formas o modos históricos, sino sólo y únicamente *la vida de Cristo: su virginidad, su obediencia y su pobreza*. Por haber olvidado esta explícita y fundamental referencia a la Persona de Cristo en su modo concreto de vivir para Dios y para los hombres, hemos sufrido y seguimos sufriendo lamentables confusiones y no pocos equívocos. Nuestra virginidad, por ejemplo, no puede parecerse al celibato de Jeremías o al de los Esenios, sino a la virginidad vivida por Cristo. Por eso, tampoco puede reducirse a una simple 'castidad' —virtud reguladora del apetito genésico, según las exigencias del propio estado de vida—, sino que tiene que ser exactamente lo que fue en el mismo Cristo: amor divino y humano, *amor total e inmediato al Padre* y a todos los hombres, renuncia abierta y decidida a toda mediación en el amor, anticipación aquí y ahora del modo de vida que todos tendremos en el Reino consumado, profecía en acción de la futura inmortalidad, fundación de una familia universal no basada en la carne ni en la sangre, presencia de la gloria transformadora de Cristo resucitado, etc.

² Cf *Vida Religiosa*, 38 (1975) 346.

5. ¿Qué es seguir evangélicamente a Cristo?

Intentamos ahora señalar, de forma descriptiva y sintética, los distintos elementos que constituyen *el seguimiento de Cristo*, según el Evangelio. Pero advertimos que todos estos elementos deben entenderse siempre como aspectos complementarios e integrantes de una misma realidad y nunca como realidades yuxtapuestas o independientes entre sí.

a) *Seguir a Cristo es, ante todo, ser llamado por él (= vocación).*—Seguir a Cristo es *ser llamado por El*. La iniciativa es siempre y únicamente suya. Se excluye positivamente toda idea de mérito. Supone gratuidad absoluta y depende enteramente de su voluntad. «Llamó a los que El quiso» (Mc 3,13). «No me habéis elegido vosotros a Mí; soy yo quien os he elegido a vosotros» (Jn 15,16). La vocación está a la base de todo lo verdaderamente cristiano. Y en esto se diferencia —radicalmente— el hecho religioso universal (= religión) del hecho específicamente cristiano (= evangelio). En el primero, todo parte del hombre, es tarea humana; en el segundo, todo parte de Dios, es gracia. Y la vocación, por su misma naturaleza, es un *don*, en sentido estricto, antes de ser una exigencia. Por lo mismo, implica gratuidad. Es un don de amor y, por consiguiente, un don definitivo e irrevocable (cf Rom 11,29), como todos los dones que tienen como raíz última el amor y no se apoyan en ningún otro motivo o razón. La vocación es un don personal que implica 'comunitariedad' y que debe vivirse en comunidad porque se convierte siempre en 'convocación' respecto de aquellos que han recibido el mismo don de gracia. Es un don actual, siempre presente y actuante. En Dios *llamar es dar*, es decir, crear en el llamado una capacidad activa de respuesta a su llamada. Y Dios no cesa de llamar y por eso está siempre dando y creando en el llamado el 'don' original de la vocación, que es —a su vez— condición y principio de otros dones. La vocación es un don dinámico: exige crecimiento en la fidelidad. Hay que ir asimilando e incorporando este don a la propia vida (cf 2 Pe, 1,10). Hay que 'consentir' en la vocación, creer en ella y acogerla diariamente en la fe.

El sentido de la *gracia*, de la *gratuidad* y —en consecuencia— de la *gratitud* es el más genuino sentido cristiano y evangélico.

Este sentido debe presidir y regir toda forma de vida cristiana; pero, de una manera singular, la vida religiosa, que es 'vocación' específica dentro de la común vocación cristiana, porque es una nueva y ulterior llamada de Dios, un nuevo don y una nueva gracia, con implicaciones nuevas y con nuevas exigencias.

El sentido, pues de *vocación*, es decir, de que todo en la vida religiosa arranca de la iniciativa personal y gratuita de Jesús y de que todo en ella intenta responder a una llamada de gracia, debe ser el primer dato de conciencia para un religioso. Esta realidad fundamental tiene que vivirla siempre de forma explícita y consciente. No puede olvidarla nunca y ni siquiera darla por supuesta. Debe aflorar permanentemente a la conciencia —personal y comunitaria— y orientar la vida en todas sus dimensiones.

Ahora bien, creemos que de la conciencia de no pocos religiosos y religiosas se ha ido desvaneciendo el genuino sentido de la vocación y de la llamada gratuita, personal e irrevocable por parte de Dios. La idea del 'compromiso', de la 'opción' personal o de la 'responsabilidad' —no rectamente entendida— han suplantado algunas veces el verdadero sentido de la gracia y de la vocación. Han olvidado que, precisamente la 'responsabilidad' es la capacidad para 'responder', y que toda respuesta supone una llamada; y que nuestro compromiso y opción personal por Cristo está precedido y posibilitado por el compromiso y la opción —elección— de Cristo por nosotros. El verdadero religioso pretende alcanzar a Cristo, consciente —como San Pablo— de haber sido previamente alcanzado por él (cf Filp 3,12). Sabe que no ha sido él quien ha elegido a Jesús, sino que es Jesús quien le ha elegido a él (cf Jn 15,16). Y ésta es su gran seguridad. Porque sabe que Jesús es fiel y no se arrepiente nunca de sus dones, ni siquiera cuando nosotros somos infieles, «ya que no puede negarse a sí mismo» (2 Tim 2,13).

El Concilio hizo una llamada apremiante a todos los religiosos:

«Recuerden, ante todo, los miembros de cualquier Instituto que, por la profesión de los consejos evangélicos, *respondieron a una vocación divina*» (PC 5).

Y Pablo VI volvió a decir:

«Respondiendo libremente a la llamada del Espíritu Santo, habéis decidido seguir a Cristo» (ET 7).

Lo más originario del *seguimiento de Cristo*, tal como se propone en el Evangelio, es que Jesús no espera a que vengan sus 'discípulos', sino que se adelanta a llamarlos por propia iniciativa. Esta manera de proceder es del todo original y distingue radicalmente el seguimiento de Jesús del seguimiento de cualquier otro maestro en Israel.

b) *Seguir a Cristo es vivir con él, viviendo, al mismo tiempo, con los otros seguidores suyos (= convivir, comunión de vida).*— Compartir su modo de vida y de existencia. La *vida comunitaria* es el contenido primero de vocación y el núcleo mismo del seguimiento evangélico de Cristo. «Elegió a los que El quiso —nos recuerda San Marcos— y vinieron donde El. Instituyó a Doce para que vivieran con El» (Mc 1,13-14).

Si lo más nuclear de la vida religiosa es *el seguimiento de Cristo*, lo más nuclear del seguimiento evangélico de Cristo es *la vida comunitaria*, si se la entiende adecuadamente. Por eso, se la llama el 'consejo integral', porque integra, condensa y resume lo que la vida religiosa es en sí misma. Desde ella cobran sentido unitario todos los demás elementos que constituyen este modo de vida cristiana. Ella es raíz y fruto, a la vez, de la virginidad, de la obediencia y de la pobreza.

Seguir a Cristo es *vivir con Cristo*. Y ésta es la mejor definición de *vida comunitaria*. «Instituyó a Doce para que vivieran con El» (Mc 3,14). La comunidad es la *común unidad* de cada uno y de todos con Cristo. La *comunión* es la *común unión* con Cristo y en Cristo. Sólo en El y desde El nos unimos entre nosotros. Cristo es el centro vivo de la comunidad. Por eso, la comunidad no tiene una estructura que podríamos llamar 'periférica' —de relación inmediata de unos con otros—, sino que tiene una estructura que podríamos llamar 'radial' —todos y cada uno con un solo, que es Jesús—. Cristo es la 'relación' más profunda que une a las personas entre sí. Es el 'bien común' de todos y de cada uno. Cristo no separa nunca. Cristo une siempre, sin unifor-

mar. El es la gran 'inmediación' que liga y religa a sus discípulos entre sí y les convierte en comunidad.

La misma forma en que se presentan los distintos relatos de vocación e incluso la palabra que emplea Jesús —recordada en el Evangelio— expresan claramente esta idea y sugieren este sentido. «Sígueme» (Mt 9,9; etc.). «Seguidme» (Mt 4,19). Se trata de seguirle a El personalmente; no de seguir a los otros discípulos. Vivir en relación personal con Cristo se convertirá, como lógica consecuencia, en vivir en relación personal con los otros seguidores del mismo Cristo. Pero esta segunda relación es derivada y dependiente de aquella otra, que es la primera y la más fundamental. La unión de cada uno y de todos con Cristo es no sólo anterior a la mutua unión de los discípulos entre sí, sino también su fundamento último y su mejor garantía. A su vez, la comunión fraterna significa y expresa sacramentalmente y del modo más fehaciente la comunión con Cristo. Por eso, la *vida comunitaria* es el signo de los signos, la realidad más transparente del Reino de los Cielos y es también el supremo testimonio que puede dar la vida religiosa y su palabra más inequívoca de evangelización.

La *vida comunitaria*, por lo tanto, no consiste en estar juntos o en cooperar, como miembros de un equipo, a la realización de una determinada tarea de carácter social o apostólico, sino en *estar* afectiva y realmente *unidos* con Cristo y entre sí, compartiéndolo todo desde los niveles más profundos.

c) *Seguir a Cristo es compartir su misión.*—«Y para enviarles a predicar», añade San Marcos (Mc 1,14). Compartir la vida de Cristo implica *compartir su misión*, que consiste en adelantar aquí y ahora el modo de vivir propio del Reino consumado: anunciar y traer ese mismo Reino. La vida histórica de Cristo es su esencial modo de evangelizar, es decir, de proclamar la irrupción definitiva del amor de Dios a los hombres. Seguir a Cristo es cumplir, prolongar y perpetuar en el mundo, mediante un estilo original de vida y por medio de múltiples servicios de amor, su misma esencial misión evangelizadora. Por eso, la vida religiosa, como ha recordado oportunamente la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano, en Puebla, es 'evangelizadora' en todas y desde todas sus dimensiones: en su *ser* y en su *quehacer*. Todo en la vida religiosa —con-

sagración, votos, vida comunitaria, etc.— y no sólo la acción pastoral, en la medida en que es auténtico, es anuncio y presencia anticipada del Reino consumado y, por lo mismo, verdadera 'evangelización'. «*El conjunto de toda la vida religiosa —añade Puebla— constituye el modo específico de evangelizar propio del religioso*» (Documento final, n. 567).

d) *Seguir a Cristo es vivir como él (= configuración con Cristo-virgen-obediente-pobre: consagración)*.—Seguir a Cristo, hemos dicho, es *vivir con Cristo*. Ahora bien, *vivir con Cristo* es *vivir como Cristo*. El seguimiento evangélico no implica sólo estar al lado de Cristo o acompañarle, sino compartir sus mismos riesgos y esperanzas, es decir, compartir su misma vida: *vivir como él*. Y *vivir como Cristo* es configurarse progresivamente con su estilo de vida, adoptar sus mismas actitudes interiores, dejarse invadir por su espíritu, asimilar su extraña lógica y su escala de valores, identificarse con él afectivamente hasta vivir sus mismos estados espirituales.

Vivir *como Cristo* es configurarse con «el consagrado», en estas tres dimensiones esenciales de su misterio pascual o proceso de 'consagración' o anonadamiento, que son la *virginidad*, la *obediencia* y la *pobreza*:

— en *amor total e inmediato, divino y humano, al Padre y a los hombres* (= virginidad), renunciando abiertamente a toda mediación, a toda polarización y a toda posible forma de egoísmo...

— en *actitud de total y gozosa docilidad a la voluntad de Dios, manifestada a través de múltiples mediaciones humanas* (= obediencia), sin relativizarla nunca y sin reducirla al ámbito de lo mandado y de lo prohibido...

— en *disponibilidad total de lo que se es y de lo que se tiene para los demás* (= pobreza), viviendo decididamente para los otros, dándolo todo y dándose a sí mismo sin reservas, compartiendo no sólo los bienes materiales, sino también y principalmente la propia fe y la experiencia de Dios...

Cristo es un *Hombre enteramente libre* y un *Hombre enteramente para los demás*. Se vive a sí mismo —se desvive— en total donación de amor al Padre y a todos los hombres. Y eso mismo tiene que ser el religioso.

e) *Seguir a Cristo es ser perpetuo discípulo (= docilidad).*—La docilidad como actitud permanente es condición indispensable del seguimiento evangélico de Cristo. Y esta docilidad implica: dejarse enseñar y querer aprender. Cristo sigue siendo el único Maestro que enseña a través de múltiples mediaciones humanas. El seguidor de Cristo no puede pretender convertirse un día en 'maestro'. Tiene que saberse y sentirse *perpetuo discípulo* suyo. «Vosotros, dijo Jesús, no os dejéis llamar 'maestros', porque *uno sólo es vuestro Maestro*» (Mt 23,8).

f) *Seguir a Cristo es estar dispuesto a todo por él (= disponibilidad total).*—La mejor definición de la fe y del amor es la *disponibilidad total*. La vida religiosa convierte en *acto* y en ejercicio permanente esta disponibilidad total, no sólo como *actitud interior* —que es condición básica para todo creyente, sin posible excepción—, sino también, y al mismo tiempo, como *actitud exterior*³. Es no sólo 'estar dispuestos a perderlo todo' por Cristo, sino *perderlo todo de hecho por él*, como los apóstoles⁴.

g) *Seguir a Cristo es fiarse de él sin otra garantía que él mismo.*—Crear en él con fe total, sin haberle visto (cf Jn 20,29; 1 Pe 1,8-9). Apoyarse exclusivamente en él. Jesús tiene una pedagogía original para enseñar a sus discípulos —y, en ellos, a nosotros— a fiarse de él infinitamente, sin posible vacilación. Cuando todo falla, todavía queda él como recurso definitivo. Cuando todo está irremediablemente perdido, todavía Jesús puede salvar si se cree en su amor y en su poder. No existe ninguna situación absolutamente desesperada o desesperante. La fe total en Jesús puede reestructurar por dentro a una persona y restaurar, desde sus mismas raíces, una psicología humana. Y la vida religiosa, entendida y vivida sin buscar sutiles 'compensaciones', es un acto permanente de *fe total* en Jesús, de salto en el vacío, que es —en última instancia— salto en la plenitud.

³Para comprender mejor cómo se vive esta *disponibilidad total* en la vida seglar cristiana y en la vida cristiana religiosa, cf ALONSO, Severino, M.^a, cmf., *Las Bienaventuranzas y la vida consagrada en la transformación del mundo*, Instituto Teológico de Vida Religiosa, Madrid, 5.^a ed., 1981, páginas 46-48.

⁴ Cf Mt 19,27; Lc 5,11.28; Filp 3,8.

h) *Seguir a Cristo es renunciar a toda seguridad fuera de él.*—Cristo debe ser, para el discípulo, la suprema y la única *seguridad*. Creer es apoyarse en otro. Y decir *amén* a alguien es convertirle en 'seguridad' para uno mismo. Un discípulo sólo puede apoyarse en Jesús, y sólo a él le puede decir *amén*. No puede buscar su 'seguridad' en la riqueza, en el poder, en el prestigio, en los otros hombres, ni en la reglamentación de la vida o en las leyes y estructuras de una institución, sino sólo en Jesús.

Pero ¿es realmente una exigencia del seguimiento de Cristo renunciar a toda forma de seguridad? Más aún, ¿esta renuncia sería posible? Y, en caso afirmativo, ¿sería lícita? Conviene examinar con espíritu crítico —desde la fe, por supuesto— aun las afirmaciones, al parecer, más ortodoxas y exactas; porque muchas de ellas pueden resultar, por lo menos, equívocas, sin una matización teológica. Hay formas o medios de 'seguridad' a los que ni siquiera es posible renunciar; por ejemplo, la salud, la inteligencia, la formación recibida, etc. Y si fuera posible esta renuncia, no sería lícita ni favorecería a nadie. El seguimiento evangélico de Cristo exige renunciar a toda forma de seguridad *que pueda oscurecer —ante la propia conciencia o ante los demás— que Cristo es la única seguridad*. El religioso no renuncia, ni tiene que renunciar a su capacidad mental, a su estado de salud, ni a la formación humana, teológica o profesional que ha recibido y ni siquiera a la que puede recibir en el futuro. Renuncia, en cambio, decididamente, a emplear estas formas o medios de 'seguridad' en provecho propio, para emplearlos en favor de los demás y ponerlos al servicio incondicional de los otros. Mientras que la mayoría de los hombres emplea su salud, su inteligencia y su formación para ganar dinero, para buscarse 'seguridades' y bienestar personal, el religioso compromete todo lo que es y todo lo que tiene en beneficio de los demás, como Cristo.

i) *Seguir a Cristo implica una decisión personal que compromete toda la vida* (cf Lc 14,28s).—La llamada de Dios hace al hombre «responsable», en el sentido etimológico de la palabra, porque le hace capaz de 'responder' y porque le exige una 'respuesta'. El llamado tiene que decidirse, desde la libertad y el amor, es decir, comprometidamente. Consciente de su vocación y apoyado

en la fidelidad inquebrantable de Dios, debe pronunciar un *sí* definitivo y total.

j) *Seguir a Cristo es imitarle*.—El seguimiento evangélico de Cristo es un proceso de configuración progresiva con él en las tres dimensiones esenciales de su vida: virginidad, obediencia y pobreza; dejándose invadir —en docilidad activa— por su Espíritu, hasta llegar a su plena madurez de hombre perfecto (cf Ef 4,13). Supone y es un real parecido con Cristo. Juan Pablo II ha dicho: «Seguir a Cristo es algo existencial. Es querer *imitarlo* hasta el extremo de *dejarse configurar con él*, asimilarse a él, hasta el punto de ser 'como otra humanidad suya', según las palabras de Sor Isabel de la Trinidad. Y ello en su misterio de castidad, pobreza y obediencia» (31-V-1980).

* * *

En apretada síntesis, podríamos decir:

— Toda verdadera *fundamentación teológica* de la vida religiosa es, de hecho, una *fundamentación cristológica*. La razón última de la vida religiosa y su definitiva justificación es la Persona de Jesús en su modo histórico de vivir para Dios y para los hombres en este mundo.

— Por eso, el *seguimiento evangélico de Cristo* es —en afirmación del Concilio Vaticano II— la *norma última*, la *regla suprema* y '*el ante todo*' de la vida religiosa en todas sus formas (PC 2,a,e).

— Ahora bien, *seguir a Cristo* es, en primer lugar, *ser llamado por él*. La iniciativa personal y gratuita del Señor está a la base misma de su seguimiento. Por eso, la conciencia viva de vocación debe presidir y regir la vida entera del religioso.

— ¿Para qué llama Jesús? «Instituyó a Doce, dice San Marcos, *para que vivieran con él* y para enviarles a predicar» (Mc 3,14). Seguir a Cristo es vivir *con él*. Compartir su vida y su misión. Por eso, la *vida comunitaria* (= *común unión* de cada uno y de todos con Cristo, que se convierte en comunión de los discípulos entre sí) es el núcleo mismo del seguimiento evangélico de Cristo.

— Pero vivir *con* Cristo no es simplemente estar a su lado, sino vivir *como él*. Seguir a Cristo es *vivir como Cristo vivió*.

Por eso, es una *real configuración con 'el Consagrado'* (= consagración, virginidad-obediencia-pobreza: dimensiones esenciales de la vida de Cristo).

— Dios, mediante el compromiso público y definitivo del cristiano (= profesión religiosa) de vivir estas tres dimensiones de la vida de Cristo, toma especial posesión del mismo y lo configura con Cristo, es decir, *lo consagra*.

— *La vivencia comunitaria de la virginidad-obediencia-pobreza de Cristo* constituye la esencia misma de la vida religiosa y es la misión sustantiva que ella tiene que cumplir en la Iglesia y para el mundo.

6. Hacia una definición teológica de la vida religiosa

La vida religiosa es una experiencia de fe. Por eso, sólo puede entenderse verdaderamente desde la misma fe. Intentar comprenderla desde otros presupuestos es condenarse irremediabilmente a no comprenderla.

La vida religiosa es una re-presentación sacramental en la Iglesia de Cristo-virgen-obediente-pobre. El adjetivo 'sacramental' debe entenderse en referencia explícita al 'sacramento'. Quiere, por lo mismo, indicar la idea de *visibilidad*, de *realismo* y de *eficacia*. No se trata simplemente de algo convencional o meramente intencional, sino de algo real y verdadero.

La vida religiosa *re-presenta*, es decir, *presenta de nuevo*, perpetúa, renueva y prolonga en la Iglesia el género de vida vivido por Cristo, o más exactamente, *a Cristo mismo que sigue viviendo todavía su misterio de virginidad, de obediencia y de pobreza*.

Esta *re-presentación* se llama 'sacramental' porque es *visible, verdadera y real*. La nota de 'visibilidad' es propia de todo signo; y en la vida religiosa la plenitud de esa visibilidad se consigue y se expresa en la *vida comunitaria*.

Los llamados 'consejos' evangélicos son los aspectos principales de esta re-presentación sacramental.

La *misión* insustituible de la vida religiosa —su *identidad*— consiste en *hacer de nuevo visible y realmente presente entre los hombres a Cristo-virgen-obediente-pobre*.

El estado religioso, afirma el Concilio Vaticano II,

«imita más de cerca y *representa perennemente 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).

Y añade el mismo Concilio:

«Cuiden los religiosos con atenta solicitud de que, por su medio, la Iglesia *haga visible realmente mejor cada día a Cristo ante fieles e infieles*⁵... Los consejos evangélicos... son capaces de configurar mejor 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).

El religioso es un cristiano, llamado por especial y ulterior vocación divina y consagrado por Dios mediante la profesión religiosa, para configurarse realmente con Cristo-virgen-obediente-pobre, y de este modo hacerle visiblemente presente en la Iglesia en estas tres dimensiones esenciales de su proyecto de vida. Por eso, el religioso es la presencia o re-presentación sacramental (= visible y real) en la Iglesia de Cristo-virgen-obediente-pobre.

En la realización de todas las tareas asistenciales o apostólicas que llevan a cabo, los religiosos pueden ser sustituidos —al menos en línea de principio— por personas seglares no consagradas (cf RC 2).

Sin embargo, en su misión esencial de re-vivir y perpetuar en la Iglesia y para el mundo la misma vida de Cristo, permitiéndole seguir viviendo real y visiblemente entre los hombres el misterio de su virginidad, de su obediencia y de su pobreza, la vida religiosa es absolutamente insustituible, de tal modo que, sin

⁵ El Concilio dice textualmente: «*revera Christum in dies, sive fidelibus sive infidelibus, melius commonstret.*» El verbo latino *commonstrare* podría traducirse correctamente por: *hacer visible* o *mostrar comunitariamente*.

la vida religiosa —como ha recordado Juan Pablo II— «la Iglesia no sería en plenitud ella misma» (24-XI-1978).

* * *

La Virgen María, como afirmó Pablo VI en la Clausura de la III Sesión del Concilio Vaticano II, «realizó en su vida terrena la perfecta figura del discípulo de Cristo... y encarnó las Bienaventuranzas evangélicas... Por lo cual, toda la Iglesia encuentra en ella la más auténtica forma de la perfecta imitación de Cristo» (21-XI-1964).

La vida religiosa es también imitación y seguimiento de María. Los mismos 'consejos' evangélicos realizan una verdadera configuración con María en su género de vida virginal, obediente y pobre (cf LG 46) y en su *consagración* total a la Persona y a la obra de su Hijo (cf LG 56).

Ella es modelo y principio activo de seguimiento evangélico de Cristo y garantía de fidelidad a Dios y a los hombres.

LA VIDA CONSAGRADA EN LA IGLESIA

Interpretación teológica de sus distintas formas

1. Pasado y presente. Renovación y adaptación
2. Interpretación histórico-teológica de la «vida religiosa» en la Iglesia.
3. Interpretación histórico-teológica de las distintas formas de vida religiosa en la Iglesia
 - A. Pasado y presente de un Instituto religioso
 - B. Patrimonio espiritual de un Instituto religioso
 - C. Congregación: Carisma e Institución

1. Pasado y presente. Renovación y adaptación

Pasado y presente

«El presente es un texto; el pasado, su interpretación»¹. Pasado y presente se implican y se explican mutuamente. Por eso, resultan inseparables. El presente depende siempre, por lo menos en alguna medida —incluso en su misma existencia y, desde luego, en su conocimiento— del pasado. El pasado constituye sus raíces y sólo desde él se hace inteligible. También la afirmación inversa —es decir, que el presente ilumina al pasado y que éste cobra su verdadero sentido desde aquél— encierra una notable dosis de verdad. Hay que mirar hacia atrás para poder entender el presente y para caminar con seguridad hacia adelante, sin peligrosas y fáciles desviaciones. Y hay que conocer el presente, la realidad actual, como fruto o herencia del pasado, si se quiere tener un conocimiento adecuado y una valoración justa del mismo pasado².

¹ JOHN HENRY NEWMAN, *Essays Critical and Historical*, II, p. 250. Esta afirmación del Card. Newman, entendida en su sentido inmediato, es exacta. Sin embargo, las mismas palabras —según el contexto— pudieran entenderse de manera distinta e incluso 'negativa'. A veces, proyectamos injustamente sobre el pasado lo que hoy nosotros pensamos o lo que pretendemos justificar; miramos hacia atrás no para descubrir los valores permanentes, sino para confirmar nuestras propias teorías o para defender lo que hoy, a toda costa, queremos mantener. En este caso, no escuchamos dócilmente al pasado ni nos dejamos iluminar por él, sino que le hacemos decir lo que nosotros queríamos escuchar y lo que, en definitiva, oímos es el eco de nuestras propias reflexiones. El mismo Newman advertía del peligro que corremos de «sepultarnos bajo las ilusiones de la historia» (*ib.*, p. 252).

² GIOVANNI PAPINI criticaba como una «superstición constante, convertida ya en costumbre» el método seguido por los historiadores de «proceder desde el tiempo pasado hacia el presente». Y añadía: «El justo sistema para escribir la historia de modo razonable e inteligible es el de comenzar por los acontecimientos más recientes y terminar por los más remotos... El método que consiste en retroceder desde el presente hacia el pasado es el más lógico, el más natural, el más satisfactorio. El único que hace posible una interpretación de

El pasado es válido y conserva su interés en cuanto pasado, es decir, en cuanto que ha hecho posible el presente. Y éste, a su vez, es valioso en la medida en que conserva lo mejor del pasado y lo actualiza sin repetirlo materialmente. La pervivencia del pasado en el presente es lo que llamamos *tradición*. Por eso, la tradición verdadera es fidelidad, no servidumbre.

«No consiste la tradición en hacer durar el pasado, sino en superarlo, en hacerlo entrar y vivir en el presente. La tradición es continuación, prolongación, no imitación. No es la repetición de un momento de la historia aunque se le considerara privilegiado. Es vida, transmisión, crecimiento y, por consiguiente, adaptación. Lo propio de la tradición es ser siempre joven. Ella es la que da a cada tiempo su frescor. La tradición es de hoy»³.

El hombre es constitutivamente un ser 'histórico', un ser 'biográfico' —en lenguaje de Ortega—, abierto por su misma naturaleza a la comunión interpersonal y a la relación con el mundo. Nunca parte de cero. Nace ya con una herencia, con un patrimonio espiritual irrenunciable. Lleva en sí y consigo un 'peso' de tradición que no puede perder ni olvidar sin comprometer seriamente su propia identidad.

Vivir humanamente es, en parte, recordar. Sólo volviendo al pasado se pueden redescubrir los valores permanentes. Y estos valores no pueden vivirse con la simple nostalgia o con el mero recuerdo. Sólo pueden vivirse en el presente, en el momento histórico —'biográfico'— de cada uno. Por eso, recordar no debe ser nunca un simple juego deportivo: mirar hacia atrás para olvidar el presente, para evadirse de la realidad incómoda o para huir de

los hechos humanos... Un acontecimiento no adquiere su luz y su importancia sino después de decenios y, a veces, después de siglos... Es el *después* lo que explica el *antes*, y no al contrario... Unicamente procediendo al revés la historia llegará a ser una verdadera ciencia» (GOG, en *Obras Completas*, Ed. Aguilar, Madrid, 1966, T. I., pp. 502-503). La intuición de Papini es, sin duda, sugerente y debería tenerse en cuenta el *método regresivo* que él propone, no como contrapuesto al método corriente, que podríamos llamar 'progresivo', sino como complementario.

³ JEAN LECLERQ, *Aux sources de la spiritualité occidentale*, Éd. du Cerf, París, 1964, p. 11. Trad. española: *Espiritualidad occidental. Fuentes*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1967, p. 14.

los compromisos cotidianos. Recordar, según la imagen de Ortega y Gasset, ha de ser como la carretilla que toma el corredor para dar un brinco más seguro y más largo hacia adelante ^{3 bis}.

Crónica e historia: dos maneras de mirar al pasado

Pero hay dos maneras de mirar hacia atrás. La del *cronista*: que recoge los datos, las circunstancias, con profusión de detalles, pero sin buscar ni descubrir la íntima conexión de los hechos, sin interpretarlos, sin relacionarlos entre sí. En esta visión predomina el sentido estático. Y el resultado es un conjunto de anécdotas. La del *historiador*: que descubre el hilo conductor de los hechos y nos hace ver el sentido profundo que une —por dentro— entre sí los diversos acontecimientos. El historiador conoce y expone la evolución y el desarrollo lógico —de causa a efecto— de los sucesos y los motivos o razones que en ellos han influido. La historia es siempre una cierta filosofía: busca las causas que han hecho posible y que explican un determinado hecho.

Para la *crónica* son muy importantes las fechas y éstas cobran interés y valor en la medida de su antigüedad. Para la *historia*, en cambio, lo verdaderamente importante y valioso es el 'contenido' y la 'densidad' de los acontecimientos, la significación total y la plena maduración de las intuiciones primeras y de los primeros atisbos. Para la historia, lo más importante no es lo cronológicamente primero, sino más bien lo último, entendido como resultado o consecuencia lógica —en homogénea evolución— de un desarrollo vital.

^{3 bis} Cf J. ORTEGA Y GASSET, *En el centenario de una Universidad, Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1964, t. V, pp. 463 y 464: «La palabra es maravillosa: *recordar*, es decir, volver a hacer pasar por el corazón lo que ya una vez pasó por él; esto es, revivir imaginariamente lo ya vivido. Pero nótese que el recuerdo no es pasivo... Rememorar no es algo pasivo, que le pasa al hombre, sino algo que él hace... No es que el pasado venga por su pie hasta nosotros, sino que nosotros vamos al pasado, volvemos a él... El recuerdo es la carretilla que el hombre toma para dar un brinco enérgico sobre el futuro... Conmemorar es recordar en comunidad y públicamente; la conmemoración es la solemnidad del recuerdo.» *Conferencia pronunciada en el paraninfo de la Universidad de Granada, en 1932, durante la conmemoración de su cuarto centenario.*

En términos conciliares, y refiriéndonos expresamente a la vida religiosa, deberíamos hablar de *renovación* y de *adaptación*. O, más exactamente, de *renovación adaptada*⁴, para destacar el valor sustantivo de la primera y el carácter adjetivo de la segunda. La *renovación* debe entenderse como una *restauración* o *redescubrimiento de los valores primitivos esenciales*: no tanto en cuanto 'primitivos' como en cuanto 'esenciales'. Consiste, por tanto, la renovación en asumir de nuevo, con plena lucidez y comprometidamente —purificándolo de toda adherencia extraña y de un posible deterioro— todo aquello que constituye la genuina naturaleza de la vida religiosa, entendida como seguimiento evangélico de Cristo⁵, y lo que desde el principio formó parte integrante y esencial del ser y del quehacer específico de cada Instituto religioso y que ha sido vivido y enriquecido en sana tradición por el mismo Instituto en cuanto comunidad. La *adaptación*, en cambio, consiste en buscar las formas y modos *actuales* de expresar y de vivir los valores permanentes redescubiertos en el proceso de renovación, según las exigencias de los tiempos y lugares y en respuesta a las mejores aspiraciones de los hombres de una época determinada. No se trata de una ética *de* situación, en la que se niega todo principio universal y todo valor permanente, subordinándolo todo, en última instancia, a la circunstancia concreta en que cada uno se encuentra; sino de una ética *en* situación, que —reconociendo la validez de los principios— tiene muy en cuenta y considera seriamente las circunstancias cambiantes, porque cualifican y hasta pueden determinar en algunos casos esos mismos principios universalmente válidos. Nada puede vivirse en abstracto. La vida humana implica siempre, por ser esencialmente una realidad 'histórica', referencia explícita a unas circunstancias de tiempo y de lugar; y, lo que es más importante, a unos precisos valores,

⁴ *De accommodata renovatione vitae religiosae* es el título adoptado por el Concilio, a partir del 23 de octubre de 1964 (esquema III), para el Decreto sobre la vida religiosa (PC), después de haber discutido y rechazado los que anteriormente habían sido propuestos. Esta expresión se la debemos a Pío XII y fue el lema del I Congreso Internacional de Religiosos celebrado en Roma en el año 1950.

⁵ Cf LG 44; PC 1,2; MR 10.

a unas determinadas ideas y a unas personas concretas. Esto vale también, y de una manera especial, para esa forma original de vida humana que es la vida cristiana y la vida religiosa^{5 bis}.

Conviene, sin embargo, recordar que, para que algo sea verdaderamente *actual*, no tiene que ser necesariamente 'nuevo' y, menos todavía, 'novedoso'. Basta con que sea apto para expresar *hoy* —en el lenguaje de la palabra o de la vida—, de manera comprensible y adecuada, lo que *hoy* se debe vivir. Por eso, una cosa —un modo de vida, una tradición o un método— puede ser, a la vez, *antigua* y *actual*. Ni todo lo nuevo es actual, ni todo lo actual es nuevo. No es lícito, pues, rechazar lo 'antiguo' por el simple hecho de serlo, como tampoco puede ser aceptado por la única razón de que es antiguo. Sólo debe desecharse lo 'anticuado', que —en la interpretación de Pablo VI— es «aquello que, habiendo perdido su significación y su fuerza, no ayuda ya de hecho a la vida religiosa» (ES II, 17). Lo mismo cabe decir con respecto a lo 'nuevo'. Ni el carácter de 'antigüedad' ni el de 'novedad' son, por sí solos, criterio suficiente de garantía y valiosidad, como tampoco lo son de falta de autenticidad o de validez. Hay que examinar cada caso, con espíritu crítico, cumpliendo la exhortación de San Pablo: «Examinadlo todo y quedaos con lo bueno» (1 Tes 5,21).

La renovación es una mirada al pasado, en busca de lo permanente. Y la adaptación es una mirada al presente, para encontrar el modo más adecuado de responder a las necesidades, aspiraciones y urgencias de los hombres de hoy. Renovación y adaptación

^{5 bis} Cf J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote, Obras Completas, ib.*, t. I, p. 322: «La reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre... *Yo soy yo y mi circunstancia*, y si no la salvo a ella, no me salvo yo.» Cf también *Prólogo a una edición de sus obras, ib.*, t. VI, 347-348: «*Yo soy yo y mi circunstancia*. Esta expresión, que aparece en mi primer libro... condensa en último volumen mi pensamiento filosófico... Mi vida consiste en que yo me encuentro forzado a existir en una circunstancia determinada. No hay vida en abstracto. Vivir es haber caído prisionero de un contorno inexorable. Se vive aquí y ahora. La vida es, en este sentido, absoluta actualidad». Cf también *En el Centenario de una Universidad, O. C.*, t. V, p. 467: «No escapamos a la circunstancia; ella forma parte de nuestro ser, favorece o dificulta el proyecto que somos.»

son expresiones complementarias de un mismo proceso y exigencias incluíbles de una misma fidelidad.

«La adecuada renovación ('*accommodata renovatio*') de la vida religiosa —afirma el Concilio— comprende a la vez un retorno constante a las fuentes de toda vida cristiana y a la primigenia inspiración de los Institutos y su adaptación a las cambiadas condiciones de los tiempos» (PC 2).

2. Interpretación histórico-teológica de la «vida religiosa» en la Iglesia

Origen cristológico

El seguimiento evangélico de Cristo, que constituye la última razón de ser y el contenido más genuino de la llamada 'vida religiosa', fue una *experiencia* antes de ser una explícita *reflexión teológica*. Fue 'vida' antes de ser 'doctrina'. La reflexión y la doctrina nunca faltaron del todo, porque se trataba de una vida y de una experiencia conscientes; pero, al correr de los siglos y, sobre todo, en momentos de 'crisis' o de incertidumbre, se hace más urgente y apremiante la reflexión, el examen crítico, el estudio riguroso, el retorno a las fuentes y la búsqueda de los verdaderos fundamentos de la propia vida. Todo esto vale especialmente para la vivencia de la fe. No se puede vivir por inercia o por costumbre. Hay que vivir de manera responsable y lúcida, sabiendo dar razón de la propia esperanza (cf 1 Pe 3,15).

Para comprender esta realidad presente que llamamos 'vida religiosa', tenemos que mirar a su pasado, es decir, a su *origen* histórico y, sobre todo, teológico.

«Los consejos evangélicos de castidad consagrada a Dios, de pobreza y de obediencia —dice el Concilio—, en cuanto fundados en las palabras y en los ejemplos del Señor..., son un *don divino* que la Iglesia recibió de su Señor y que con su gracia conserva siempre» (LG 43).

«El estado constituido por la profesión de los consejos evangélicos, aunque no pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia,

pertenece, de manera indiscutible, a su vida y a su santidad» (LG 44).

«La aspiración a la caridad perfecta por medio de los consejos evangélicos trae su origen de la doctrina y de los ejemplos del Divino Maestro» (PC 1).

El Concilio ha afirmado, con toda claridad, el *origen divino* o, más exactamente, *crisológico* de la vida religiosa. *La Persona de Jesucristo, en su modo histórico de vivir en totalidad para Dios y para los hombres*, es el fundamento último y la justificación definitiva de la vida religiosa o consagrada. Esta pretende, desde el impulso del Espíritu Santo, *re-presentar* en la Iglesia, de forma sacramental —es decir, de manera visible y real— a Cristo en su misterio de virginidad-obediencia-pobreza, que es la expresión de la total e irrevocable donación de sí mismo a Dios y a los hombres, de su vivir enteramente para el Reino, y es preludio y anticipación de su muerte y de la gloria de su resurrección.

Así entendidos, los 'consejos evangélicos' son *condición de vida*, situación, estilo, modo de ser, y *estado teológico* en la Iglesia. Son una dimensión constitutiva de su estructura pneumática de vida y de santidad.

«Los consejos evangélicos —ha dicho Rahner— son un momento esencial inabdicable de la estructura de la Iglesia, en cuanto que ésta ha de presentar de manera perceptible y ha de poner de manifiesto lo que vive internamente; es decir, el amor divino, que trasciende escatológicamente el mundo»⁶.

Estado de vida en la Iglesia

En este sentido, la vida religiosa no es sólo un hecho o un dato para la historia o para la sociología. Es un modo de existencia cristiana, es decir, un *modo invariable de ser y de existir cristianamente*, una condición estable y una situación permanente de vida

⁶ K. RAHNER, *Consejos evangélicos*, en *Diccionario teológico*, Herder, Barcelona, 1968. Cf ET 11: «En realidad de verdad, el carisma de la vida religiosa... es fruto del Espíritu Santo, que actúa siempre en la Iglesia: *Re enim vera charisma vitae religiosae... fructus est Spiritus Sancti, in Ecclesia semper operantis*».

y, por eso mismo, un *estado* eclesial —en el sentido teológico, no jurídico, de la expresión—, con anterioridad e independencia respecto de la legislación canónica y de las distintas formas contingentes y hoy institucionalizadas de vivir los 'consejos evangélicos' que han ido apareciendo en el decurso de la historia.

El *estado religioso*, junto con el ministerio pastoral y el laicado, constituye la realidad misma del Pueblo de Dios⁷. Es decir, los tres son situaciones objetivas, donaciones permanentes de gracia y modos estables de vida cristiana, o sea, *vocación* en sentido teológico.

«El Pueblo de Dios —ha recordado el Concilio— no sólo se congrega de entre los diversos pueblos, sino que también está integrado *en sí mismo* por diversos órdenes (= 'in seipso ex variis ordinibus conflatur')» (LG 13). Estos órdenes distintos, que integran y constituyen el Pueblo de Dios *en sí mismo*, son «diversidades que brotan del interior mismo de la salvación, que configuran lo más íntimo del *ser* de la Iglesia... Son, por así decir, diversidades consustanciales a la Iglesia, sin las cuales ésta no puede subsistir en su estadio de peregrinación terrena»⁸. Y estos varios órdenes o *estados* son, según el magisterio, el *sacerdocio*, la *vida religiosa* y el *laicado*. Cada uno de ellos a su modo participa y expresa la estructura sacramental de la Iglesia⁹. «Ministerio, vida religiosa y laicado son realidades permanentes e inmutables en cuanto a su contenido de origen divino»¹⁰.

La Iglesia es Sacramento¹¹ porque es signo visible y manifestación real de Cristo. Es el Cuerpo y la plenitud del Cristo glorioso: la corporeidad o expresión sensible y visible de su presencia invisible. En la primera epifanía, Cristo se presentó en 'cuerpo de

⁷ Cf LG 13,30,31, etc.; MR 4.

⁸ A. BANDERA, *Unidad y pluralismo en la vocación cristiana*, en *Teología Espiritual*, mayo-diciembre 1980, p. 284. Juan Pablo II recordó a los Superiores Generales: «Sin la *vida consagrada* por medio de los votos de castidad, pobreza y obediencia, la Iglesia no sería plenamente ella misma» (24 nov. 1978). Cf *Id.*, 7-III-1980.

⁹ Cf MR 4,10.

¹⁰ A. BANDERA, *ib.*, p. 285.

¹¹ Cf LG 1,9,48; AG 1,5; GS 42,45.

hombre', se hizo carne y estableció su morada entre nosotros (cf Jn 1,14). Ahora, a partir de su resurrección, se hace otra vez visible en la Iglesia, que es su nuevo Cuerpo (cf Col 1,18). El Cristo resucitado se manifiesta a los hombres por medio de una nueva corporeidad. En esta tarea de *hacer visible* o de re-presentar sacramentalmente a Cristo en las distintas dimensiones esenciales de su misterio salvador, cada uno de los 'estados' eclesiales —sacerdocio, vida religiosa, laicado— tiene una misión peculiar insustituible y que, por lo mismo, constituye y define su respectiva *identidad* dentro de la Iglesia. «Todos los miembros de la Iglesia, *pastores, laicos, religiosos* —dice la Instr. MR— participan, cada uno según su modo propio, de la *naturaleza sacramental* de la misma Iglesia» (MR 4). Y añade: «La vida religiosa es un modo especial de participar de la *naturaleza sacramental* del Pueblo de Dios» (MR 10).

El *estado teológico* proviene de la entidad misma del don comunicado por Dios, no de las determinaciones jurídicas de la Iglesia. En concreto, «el carácter de *estado* no le viene a la vida religiosa por obra de las formas históricas de vivir los consejos que han aparecido en la Iglesia, sino de *la misma naturaleza de los consejos*»¹². Cristo se ha entregado irrevocablemente a su Iglesia, viviendo en totalidad para Dios y para los hombres. Y su virginidad-obediencia-pobreza son la expresión visible y real de esa auto-donación absoluta y sin reservas, definitiva e irreversible. La virginidad-obediencia y pobreza son, históricamente, las tres dimensiones más hondas y significativas del vivir humano de Cristo, expresión y manifestación de su vivirse a sí mismo en sacrificio, de su *desvivirse* en amor a Dios y a los hombres todos. A esta donación perenne y total de Cristo a la Iglesia —sin posible arrepentimiento por su parte— corresponde la donación total de la Iglesia a Cristo, suscitada en ella misma por el Espíritu Santo. Y esta doble *donación*, calificada por Pablo VI de «absolutísima e irrevocable» (ET 7), se realiza y se explicita en la virginidad-obediencia-pobreza. Por esta razón, los llamados 'consejos evangélicos' no son algo transitorio o circunstancial en la Iglesia de Cris-

¹² F. SEBASTIÁN AGUILAR, *Historia y análisis del capítulo VI de la Constitución 'Lumen gentium'*, en *Teología Espiritual*, septiembre-diciembre 1966, p. 732.

to, sino un verdadero *estado*, una condición existencial permanente: una *total consagración* o configuración con el «Consagrado», que es Jesucristo.

La legislación canónica reconoce oficialmente y señala cauces jurídicos para que esta dimensión estable pueda vivirse de forma adecuada por aquellos cristianos llamados por Dios a este género de vida.

Cristo vivió en virginidad-obediencia-pobreza de manera estable y comprometida, no a intermitencias o intervalos, como signo sacramental de su total entrega personal al Padre y a los hombres y como vivencia anticipada de su muerte y resurrección. Sólo quien estable y comprometidamente vive ese mismo misterio de virginidad-obediencia-pobreza *re-presenta sacramentalmente a Cristo, unido indisolublemente con la Iglesia* (cf LG 44). En el proyecto del vivir humano de Cristo, los 'consejos evangélicos' no fueron ni pudieron ser un medio para remover hipotéticos obstáculos en orden a vivir el amor perfecto. En Cristo fueron constitutivamente *amor perfecto*, es decir, don total de sí mismo y expresión manifiesta de este don y de este amor¹³. Dicho de otra manera: fueron la expresión dinámica de su total pertenencia al Padre y de su misterio de anonadamiento (= *kénosis*), que es un proceso de 'consagración' y que culmina en la resurrección gloriosa.

La vida religiosa en cuanto 'estado', es decir, en cuanto *modo original y permanente de existir como cristiano* —de existir cristianamente—, configura la misma estructura interna de la Iglesia y, por eso, «pertenece de manera indiscutible a su vida y a su santidad» (LG 44). Es una realidad y una experiencia de fe, es decir, un misterio, que sólo desde la misma fe resulta inteligible. Querer comprenderla desde otros presupuestos es condenarse irremediablemente a no entenderla.

¹³ Cf A. ANDRÉS ORTEGA, *Vida religiosa y consagración*, en *Melodías*, julio-octubre 1971, p. 15: «En Cristo, los consejos no pueden ser concebidos sino como el cumplimiento y la expresión más cimera de este amor... Hay que afirmar enérgicamente: *Cristo Nuestro Señor no ha podido practicar los consejos evangélicos para hacer en él posible, removiendo obstáculos, la perfección*. Sería un absurdo. *Cristo ha practicado los consejos evangélicos, sencillamente porque ellos son perfección de amor. O la perfección en el amor, es decir, la donación de sí mismo sin reservas*».

A esta condición teológica, corresponde la condición jurídica y la legislación canónica. La vida precede a la ley y la consagración al derecho.

«La consagración religiosa no es perpetua porque exista una legislación *canónica* sobre *votos perpetuos*. Hay que afirmar la proposición exactamente inversa, es decir, existe legislación canónica sobre los votos perpetuos, porque la consagración a Dios mediante los consejos evangélicos —no digo 'votos'— es perpetua»¹⁴.

La *profesión*, como acto jurídico, es la declaración solemne, pública y definitiva de una voluntad de compromiso. Y es el reconocimiento oficial por parte de la Jerarquía y por parte de toda la comunidad cristiana de una vocación de especial consagración (cf ET 7).

Los 'consejos evangélicos' constituyen un *patrimonio general* e irrenunciable de la Iglesia. «Son un *don divino* que la Iglesia recibió de su Señor y que con su gracia conserva siempre» (LG 43). Por eso, son elementos esenciales e integrantes de su misterio de santidad y de vida (cf LG 44).

La jerarquía tiene la misión de *interpretar* los consejos evangélicos, de *regular su práctica*, de *fixar formas estables de vivirlos* (cf LG 43), de *promover la fidelidad* y *proteger* la vida religiosa según sus propias notas características (cf MR 9,c), de *sancionar* con su autoridad la profesión religiosa convirtiéndola en *estado canónico* dentro de la Iglesia y, por medio de la acción litúrgica, presentarla como *estado consagrado a Dios*¹⁵.

La vida religiosa, como profesión de los consejos evangélicos de virginidad, obediencia y pobreza vividos por Cristo y confiados a su Iglesia, es esencialmente *eclesial* y es esencial a la Iglesia. No pertenece a su estructura jerárquica; pero forma parte integrante de su estructura *pneumática* y *carismática*. La vida religiosa brota en la Iglesia —y de su vitalidad intrínseca— por la fuerza del

¹⁴ A. BANDERA, *ib.*, p. 289.

¹⁵ Cf LG 45; SC 80; ET 7; MR 8.

Espíritu y es el 'desarrollo armónico de un carisma'. Debe conservar siempre, por lo mismo, las notas esenciales del verdadero carisma: espontaneidad creadora, impulso vigoroso, genuina novedad, audacia en las iniciativas, libertad de espíritu, constancia en las pruebas, efectividad en el servicio, etc.

Hacia una definición teológica

La vida religiosa es una re-presentación sacramental de Cristo-virgen-obediente-pobre en la Iglesia y para el mundo. El adjetivo 'sacramental', entendido en referencia explícita al 'sacramento', quiere expresar la idea de *visibilidad*, de *realismo* y de *eficacia*. La vida religiosa, en su esencia más genuina y en su misión insustituible —en su *identidad*— consiste en *hacer de nuevo visible y realmente presente entre los hombres a Cristo-virgen-obediente-pobre*. La vida religiosa *re-presenta*, es decir, presenta de nuevo, perpetúa, renueva, prolonga y vive *otra vez* en la Iglesia el género de vida vivido por Cristo o, más exactamente, a *Cristo mismo que sigue viviendo todavía su misterio de virginidad, de obediencia y de pobreza en el mundo*.

Esta *re-presentación* es 'sacramental' porque es *visible, verdadera y real*. Se la podría llamar igualmente *litúrgica*, por ser una 'actualización' de un misterio de Cristo. La nota de *visibilidad* es propia de todo signo. La de *veracidad, realismo y eficacia* es característica del 'sacramento'. En la vida religiosa, la plenitud de la 'visibilidad' se consigue y se expresa en la *vida comunitaria*.

Ser religioso es *seguir a Cristo* en su proyecto histórico de vida. Y seguir a Cristo es *configurarse con él* en el misterio de su *total consagración*. Ahora bien, los tres aspectos más esenciales de su modo de vivir para Dios y para los hombres y las tres dimensiones de su total consagración o misterio pascual son la *virginidad, la obediencia y la pobreza*.

El estado religioso, constituido por la 'profesión' de los consejos evangélicos, como afirma el Concilio, «*imita más de cerca y re-presenta perennemente 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).

Y añade el mismo Concilio:

«Cuiden los religiosos con atenta solicitud de que, por medio de ellos, la Iglesia *haga visible realmente, mejor cada día, a Cristo ante fieles e infieles*¹⁶ ...Los consejos evangélicos... son capaces de configurar mejor 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).

Ser religioso, lo decimos de nuevo, es *seguir a Cristo según el Evangelio*. Este seguimiento es la «norma última», la «regla suprema» y el «ante todo» de la vida religiosa, su esencia y su «consistencia»¹⁷.

3. Interpretación histórico-teológica de las distintas formas de vida religiosa en la Iglesia

«Cede en bien mismo de la Iglesia que los Institutos tengan su índole peculiar y su misión. Por lo tanto, reconózcanse y mantén-

¹⁶ El Concilio dice textualmente: «... *revera Christum in dies, sive fidelibus sive infidelibus, melius commonstret*». El verbo latino *commonstrare* podría traducirse correctamente por: «*bacer visible o mostrar comunitariamente*». La Instr. *Mutuae Relationes* recuerda que «el estado religioso consiste en el *seguimiento* de Cristo, mediante la profesión pública de los consejos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia vividos en comunidad» (MR 10). Es de lamentar que en todas las ediciones españolas de este documento, incluso en la traducción oficial italiana publicada en *L'Osservatore Romano* el 9 de julio de 1978, falten palabras tan decisivas como *in vita communi*, que pertenecen al texto original latino. Sólo el seguimiento de Cristo que se realiza en *vida comunitaria* puede llamarse, con todo rigor, *estado religioso*. La misma Instruc. MR afirma seguidamente que «la consagración de los que profesan los votos religiosos tiene por objetivo principal dar al mundo un testimonio *visible* del insondable misterio de Cristo, a quien han de manifestar realmente en sí mismos (= *quem in semetipsis revera exhibeant*) ya contemplando en el monte, ya anunciando el Reino de Dios a las turbas...» (MR 10).

¹⁷ Cf PC 2,a,e; MR 10: «El estado religioso *consiste en el seguimiento de Cristo*». «El seguimiento de Cristo según la doctrina del Evangelio ha de ser tenido por la *suprema* regla y por la *más certera norma* de la vida religiosa: *pro summa vitae religiosae regula et norma certissima habenda est sequela Christi secundum Evangelii doctrinam*» (ET 12).

ganse fielmente el espíritu y los propósitos propios de los Fundadores, así como las sanas tradiciones: todo lo cual constituye el Patrimonio de cada Instituto» (PC 2,b).

Plenitud ejemplar de Cristo.—La infinita riqueza del Evangelio y la plenitud ejemplar de Cristo hacen posible —e incluso, necesaria— la existencia de múltiples estilos de vida dentro de la más genuina espiritualidad cristiana. Ninguna forma concreta del vivir evangélico puede agotar todo el contenido ejemplar de la vida de Cristo ni la riqueza de su mensaje doctrinal. Por eso, ya desde el principio de la Iglesia, por iniciativa e impulso del Espíritu Santo (cf PC 1; ET 11), fueron surgiendo modos distintos de *vivir cristianamente*, en seguimiento y en imitación de Cristo.

El Espíritu Santo, como alma de la Iglesia y principio interior de su vida y de su unidad, «la unifica en comunión y ministerio, la enriquece y gobierna con diversos *dones jerárquicos y carismáticos*» (LG 4; AG 4). Entre estos dones carismáticos con que el Espíritu enriqueció y sigue enriqueciendo continuamente a la Iglesia, están los *consejos evangélicos*, el *estado de vida* en ellos fundado y cada una de las formas concretas de seguir e imitar a Cristo en virginidad-obediencia-pobreza, es decir, cada uno de los Institutos de vida consagrada^{17 bis}.

El seguimiento evangélico de Cristo es la *norma última* y la *regla suprema* (PC 2,a), la *regla máxima* —'summa'— y la *norma más segura* —'certissima'— (ET 12) no sólo para la vida religiosa en cuanto tal, sino también para cada una de las diferentes formas ya existentes o posibles de esa vida¹⁸. Esto quiere decir que

^{17 bis} Cf LG 13,43,44; PC 1; ET 11,12; MR 2,4,11; etc.

¹⁸ El PC afirma expresamente que «*todos los Institutos* han de tener como *regla suprema* el seguimiento de Cristo = *ab omnibus Institutis tamquam suprema regula habeatur*» (2,a). Y la Exhortación ET dice: «En esta diversidad de formas, que dan a cada Instituto su fisonomía propia y que se basan en la plenitud de gracia de Cristo —'in plenitudine gratiae Christi nituntur'—, el seguimiento de Cristo según la doctrina del Evangelio ha de ser tenido por la *máxima regla* y por la *más segura norma* de la vida religiosa» (ET 12). Cf J. GALOT, *Nueva perspectiva de la vida consagrada*, Mensajero, Bilbao, 1967, pp. 47-49: «El impulso carismático de la vida religiosa tiene por objeto reproducir con mayor fidelidad la vida misma de Cristo en la existencia humana actual. Tiende a dar a esa existencia un tono evangélico.

lo específico y original en cada Instituto debe buscarse en *su modo peculiar de seguir e imitar a Cristo*. Las obras sociales o apostólicas, es decir, la respuesta apremiante a las necesidades y urgencias de un determinado momento de la Iglesia o del mundo no han sido nunca la razón definitiva ni el motivo último para la fundación de un Instituto religioso.

Apostolado y acción apostólica.—Es cierto que todos los Institutos, incluso los contemplativos, nacieron con una clara intencionalidad apostólica: anunciar a los hombres la salvación y ayudarles a conseguirla o por la oración y penitencia o también por la predicación directa de la palabra evangélica, por la asistencia benéfica o la educación cristiana. Pero el *apostolado* —lo mismo que el *testimonio*— no se reduce a la *acción apostólica*, ni se identifica con ella. La 'acción' no es más que una forma o expresión dinámica del 'apostolado', que es una realidad más original y más sustantiva. La *total consagración* a Dios, la *comunión fraterna*, la profesión y vivencia de los *consejos evangélicos*, la *oración*, etc., son constitutivamente *apostolado* y *testimonio*. Y se convierten, además, en principio de toda acción verdaderamente 'apostólica' y 'testimoniante'. Es decir, *el seguimiento de Cristo* —o sea, la configuración radical con él en su modo histórico de vivir para Dios y para los hombres en virginidad-obediencia-pobreza— es, en sí mismo, *buena nueva, evangelio* y, por lo tanto, *apostolado*.

El apostolado, el testimonio o la *misión* se expresan y proyectan normalmente en unas obras o acciones preferenciales, en respuesta a unas determinadas necesidades de la sociedad. En estos casos, «la acción apostólica y benéfica pertenece a la naturaleza misma de la vida religiosa» (PC 8). El ministerio sagrado y la obra propia de caridad que los distintos Institutos ejercen, como expresión dinámica de su especial modo de configuración con Cris-

De la misma manera, las grandes etapas de la vida religiosa se caracterizan por una voluntad de volver a encontrar la actitud, la conducta del Evangelio... En todas las épocas y en todas las formas de vida consagrada, el Evangelio constituye el ideal al que uno trata de ajustarse. Todo impulso de vida religiosa tiene su fuente en el Evangelio: pretende asimilar de un modo especial un aspecto del Evangelio que otros habían pasado por alto. El Evangelio ofrece el modelo definitivo de la existencia dada al Señor y compartida con él... La vocación religiosa implica una nostalgia del Evangelio».

to, «les ha sido encomendado por la Iglesia y deben cumplirlo en su nombre» (*ib.*). Toda la vida de los religiosos «debe estar imbuida de espíritu apostólico y toda la acción apostólica debe estar informada de espíritu religioso» (*ib.*). El Concilio recuerda, además, que la vida religiosa consiste en «responder, ante todo, a una vocación de seguir a Cristo» (*ib.*). Por eso, toda acción apostólica de los religiosos —que es servir al mismo Cristo en sus miembros— «tiene que brotar de su íntima unión con él» (*ib.*).

La *acción*, pues, aunque se llame apostólica o caritativa, sólo tiene sentido desde el *ser-consagración* y sólo es realmente 'apostólica' cuando brota de la especial configuración con Cristo que define el carisma de cada Instituto. «No se trata, para el religioso y la religiosa, de una acción cualquiera»¹⁹.

Fruto del Espíritu.—Las distintas formas históricas de vivir en comunidad la virginidad-obediencia-pobreza de Cristo, es decir, los distintos Institutos o formas institucionalizadas de vida religiosa son, ante todo, fruto del Espíritu Santo²⁰. No obedecen a una iniciativa humana o a unas circunstancias socioculturales. Estas, sin duda, influyeron muchas veces de forma decisiva en el surgir de un Instituto religioso. Pero no fueron la 'causa', sino la 'ocasión' y el pretexto de que se sirvió el Espíritu Santo para regalar a la Iglesia y a los hombres un nuevo don de gracia y para intervenir con un nuevo acontecimiento de salvación. El sentido último de la vida religiosa —y de cualquier forma concreta de vida religiosa— trasciende toda motivación simplemente histórica y depende, en definitiva, del Espíritu que está siempre presente y activo en la Iglesia (cf PC 1; ET 11).

¹⁹ SAGR. CONGR. PARA LOS RELIGIOSOS E INST. SECULARES, *Dimensión contemplativa de la vida religiosa*, 12 de agosto de 1980, n. 4. La misma S. C. advierte: «El Concilio habla de acción *apostólica* y *caritativa*, originada y animada por el Espíritu Santo. Tan sólo una acción de este género cabe dentro de la naturaleza misma de la vida religiosa, en cuanto constituye un misterio sagrado y una obra particular de caridad que han sido confiados a los religiosos por la Iglesia y han de ser ejercitados en su nombre» (*ib.*).

²⁰ Cf PC 1; ET 11; MR 11.

A. PASADO Y PRESENTE DE UN INSTITUTO RELIGIOSO

Un Instituto religioso —lo mismo que la vida religiosa en cuanto tal— tiene su *presente* porque tiene su *pasado* que le ha hecho posible y que le explica. Por eso, debe mirar hacia atrás, hacia su origen para comprenderse a sí mismo. Un Instituto tiene no sólo su *crónica* —conjunto de hechos inconexos o de anécdotas, más o menos interesantes—, sino también, y sobre todo, su *historia*. Diríamos incluso que tiene también su *teología*. Porque las causas que le dieron origen y los principios últimos que determinaron su existencia son de orden estrictamente teológico, sólo alcanzables desde la perspectiva de la fe. Un Instituto religioso es un acontecimiento eclesial; es un hecho que pertenece a la vida real de la Iglesia y que forma parte de la historia de la salvación. Un Instituto religioso es y supone una nueva y especial intervención salvadora de Dios en la Iglesia y para el mundo.

Retorno a los orígenes

El magisterio ha insistido, en reiteradas ocasiones y cada vez con mayor preocupación, en el *retorno a los orígenes* como uno de los criterios y principios más seguros y eficaces de renovación de la vida religiosa. Se trata de volver a lo más *originario*, es decir, «a las *fuentes* de toda vida cristiana y a la primigenia inspiración de los Institutos» (PC 2). Este retorno ha de ser «continuo» (*ib.*). Debe, pues, convertirse en *actitud* permanente, que permita mantener una conexión ininterrumpida con el «germen divino» (LG 43) del que ha brotado y del que sigue recibiendo su vigor toda forma auténtica de vida religiosa en la Iglesia. Cada Instituto debe redescubrir sus propias *raíces* si quiere ser verdaderamente fiel, en el presente y en el futuro, al impulso del Espíritu Santo que le hizo nacer en la Iglesia y que le sigue *enviando* a cumplir una determinada *misión en ella*. «Por eso —dice el Concilio— reconózcanse y manténganse fielmente el *espíritu* y los *propósitos* propios de los Fundadores, así como las *sanas tradiciones*, todo lo cual constituye el *patrimonio* de cada Instituto» (PC 2,b). No se trata, por tanto, de renunciar al *presente*, sino de vivirlo desde la inspiración primera, en evolución homogénea y en desarrollo armónico constante (cf MR 11). Tampoco se puede partir de cero,

rechazando, olvidando o simplemente desconociendo el *pasado*, sino de 'restaurar' sus valores esenciales para vivirlos de nuevo, aquí y ahora, en formas y modos adecuados, que respondan a las actuales necesidades y aspiraciones de los hombres de hoy. El pasado sólo es válido si se renueva. Y el presente sólo es válido si conecta con el pasado y conserva lo mejor de lo antiguo.

Cada Instituto es una manera peculiar de seguir e imitar a Cristo-virgen-obediente-pobre, configurándose con él en un determinado aspecto de su misterio, hasta el punto de convertirse en testigos y en testimonio para los demás de ese aspecto determinado. De aquí nace la originalidad de cada Instituto, su *índole* propia, su *espíritu*, su *naturaleza* y su *identidad*, en expresiones del Concilio ²¹.

«La Iglesia protege y favorece la *índole propia* de los distintos Institutos religiosos» (LG 44).

«Cede en bien mismo de la Iglesia que los Institutos tengan su *índole peculiar* y su misión» (PC 2,b).

La verdadera renovación de la vida religiosa de un Instituto no consiste en re-vivir el pasado, procurando 'repetirlo' —en la medida en que esto es posible— o trasladándolo, de alguna manera, al presente. No se trata de hacer ahora lo que los Fundadores hicieron, sino lo que ellos 'harían' en estas nuevas circunstancias, si ahora les tocase vivir. La luz de su espíritu puede iluminar situaciones y problemas no vistos y ni siquiera previstos por ellos. La actitud que adoptaron en su tiempo frente a las necesidades y urgencias de la Iglesia y de la sociedad sirve hoy de orientación y de guía para sus discípulos frente a los nuevos retos con que se encuentran.

B. PATRIMONIO ESPIRITUAL DE UN INSTITUTO RELIGIOSO

Todo Instituto o familia religiosa es depositaria de un legado o *Patrimonio espiritual*, que —en parte— ha recibido como herencia y —también en parte— ha ido acrecentando al ritmo de su pro-

²¹ Cf LG 44; PC 2 b; ES 17; ET 11; MR 11; etc.

pia vida. Este Patrimonio espiritual está integrado por el *Carisma fundacional* o *espíritu del Fundador*, por la *Tradicón* y por las *sanas tradiciones* del Instituto²² No se trata, propiamente hablando, de 'tres elementos' distintos aunque integrados, sino de tres aspectos complementarios de la misma y única realidad fundamental. Cada religioso tiene el derecho y el deber de conocer este legado patrimonial, de conservarlo fielmente y de procurar enriquecerlo en la medida de sus posibilidades. El mismo derecho y el mismo deber incumben a todo el Instituto en cuanto tal.

a) *Carisma fundacional o espíritu del Fundador*

Cada época tiene sus palabras preferidas. En uso y en abuso. La palabra *carisma* es indudablemente una de las preferidas en la época actual. Sobre todo, a partir del Concilio. Y no sólo en el lenguaje religioso, sino también en sociología y hasta en política.

La palabra *carisma* se ha convertido ya en el término clásico para definir la naturaleza propia, la índole peculiar, el espíritu y la identidad de un Instituto religioso. Sin embargo —y por sorprendente que parezca— el Concilio no empleó nunca esta palabra en referencia a la vida religiosa. Documentos posteriores del magisterio la han usado repetidas veces, precisando su significación y su contenido teológico-espiritual.

En otra época, dominada por una mentalidad marcadamente jurídicista, prevaleció otra terminología. Se hablaba de *fin* primario y de *fin* secundario, con una notable vaguedad, confusión e incluso inexactitud. En el mejor de los casos, se hablaba de *fin* genérico y *fin* 'específico'. Y éste, que intentaba definir o describir lo propio y peculiar de cada Instituto, se ponía siempre en relación directa y casi exclusiva con unas determinadas *obras* de apostolado o de beneficencia. Con lo cual, quedaba sumamente empobrecido —y, muchas veces, indiferenciado— el carácter propio de cada Instituto, su índole específica y su verdadera misión en la Iglesia. Hoy, por fortuna, esta terminología y el excesivo sentido pragmático que tras ella se ocultaba, están ya casi del todo supe-

²² Cf PC 2,b.

rados. El cambio de palabra obedece a un cambio de concepto y a una visión más teológica y eclesial de la vida religiosa en todas sus formas.

Palabras dinámicas.—El Concilio y el magisterio posconciliar, para hablar de la vida religiosa y, particularmente, de los distintos Institutos religiosos y de sus respectivos Fundadores, emplean siempre palabras 'dinámicas', abiertas y llenas de vida, rehuyendo —intencionadamente— otros términos que pudieran sugerir la idea de una realidad más bien estática. Las palabras más usadas son las siguientes: *espíritu*²³, *propósitos*²⁴, *carisma*²⁵, *inspiración*²⁶, *intención*²⁷, *misión*²⁸, *índole*²⁹, *identidad*³⁰, *naturaleza*³¹.

Desde una actitud de *silencio* e incluso de abierta *desconfianza* hacia todo lo 'carismático', por parte de los teólogos y del mismo magisterio oficial, se ha pasado últimamente a una especie de psicosis o de preocupación exagerada por todo lo relacionado con el *carisma* o los *carismas*. El silencio y la desconfianza provenían, en alguna medida, de movimientos iluministas y protestantes señaladamente antijerárquicos. Por otra parte, durante los últimos siglos, se venía elaborando una eclesiología más bien apologética o defensiva, en la que lo 'carismático' no tenía especial significación. Desde el Concilio de Trento, la gran preocupación de los teólogos católicos se centraba en demostrar y defender la índole 'social' y 'jerárquica' de la Iglesia, mientras quedaba en penumbra —sin negarla, desde luego, y sin desconocerla— su dimensión mística, interior y pneumática.

²³ Cf LG 45; CD 35; PC 2 b,9,20,21,22; ET 11; ES 12 a,16; MR 8, 14 b,25,34; etc.

²⁴ Cf PC 2 b; ET 11; ES 12 a; MR 13 b,26.

²⁵ Cf ET 11; MR 9 c,11,12,14 c,19,23 f.

²⁶ Cf PC 2.

²⁷ Cf MR 34.

²⁸ Cf *missio o munus*: PC 1,2,11,16,18,25; MR 8,13 c,14 b,15,17,19,22, 23 c,61.

²⁹ Cf LG 44; PC 1,2,3,9,10,11; CD 33,35; ET 12; ES 12 b,23,33,34,40; MR 11,13,14 a,18,21,23 a,41,47,52,59 a.

³⁰ Cf MR 11,22.

³¹ Cf ES 17;MR 28.

Además, en el lenguaje teológico, se había ido reduciendo, cada vez más, el contenido de la palabra *carisma*, llegando a significar únicamente aquellos *dones gratuitos* (= *gratiae gratis datae*, se decía, con una notable confusión verbal, por lo menos) que no santifican al sujeto que los recibe y que sólo se ordenan al servicio de los demás. Se destacaba así su función social, constitutiva de este don llamado *carisma*, negándole toda fuerza o virtud propiamente santificadora y transformante de la persona. La *gracia*, en sentido propio (= *gratia gratum faciens*), es la única capaz de transformar por dentro al hombre y hacerle grato a Dios en calidad de hijo. Pero esta *gracia* no tenía una especial proyección comunitaria o social y era considerada, sobre todo, en una perspectiva individualista.

El verdadero carisma.—La palabra *carisma* es la transcripción de un vocablo griego, que se encuentra principalmente en las cartas de San Pablo y que expresa un concepto básico en su teología. Tiene la misma raíz que la palabra *charis* (= gracia). *Charis* y *charisma* no sólo tienen la misma raíz etimológica, sino que expresa conceptos muy afines³².

El verdadero *carisma*, en el sentido paulino de la palabra, nace del Espíritu y conserva siempre una intrínseca relación con él. Dejaría de ser 'carisma' si perdiera esta intrínseca y permanente vinculación con su 'origen' y se convertiría simplemente en una cualidad de la persona que lo ha recibido. Es cierto que el *carisma* 'cualifica' y enriquece a esa determinada persona y la capacita para el cumplimiento de una misión; pero, en su condición de *carisma*, se mantiene en conexión y en dependencia directa del Espíritu. El carisma se posee siempre como recibido y en cuanto recibido, es decir, en cuanto comunicado por el Espíritu ininterrumpidamente. También puede suceder que una cualidad o talento natural de la persona sea asumida por el Espíritu para actuar a través de él. En este caso, y bajo este aspecto, esa determinada cualidad o ese talento 'personal' quedaría elevado a la categoría de 'carisma'.

³² Los sustantivos griegos terminados en *ma*, *asma* o *isma* indican generalmente *el resultado de una acción*. *Carisma* es, pues, el efecto de una donación gratuita, es decir, el *don de gracia* otorgado a una persona.

Además —y esto es de capital importancia—, para San Pablo sólo puede existir *carisma* verdadero en el ámbito del Cuerpo de Cristo, es decir, procediendo de su Espíritu y dentro de la fe en él, visto como Señor resucitado y glorioso que se prolonga en su Cuerpo que es la Iglesia y en orden a la edificación de la 'comunidad' de creyentes (cf 1 Cor cc. 12-13-14).

Todos los carismas proceden del mismo Espíritu, en el ámbito del Cuerpo de Cristo, para edificación de ese mismo Cuerpo. Y todos los carismas o dones espirituales se integran y mantienen su unidad en la caridad (cf 1 Cor 13,1-13). Desvinculados de ella, dejan de ser propiamente *carismas*, porque pierden su verdadera significación y su mejor contenido.

Notas esenciales del carisma.—El verdadero *carisma* tiene unas notas esenciales que le definen y le manifiestan precisamente como auténtico, es decir, como don procedente del Espíritu y en permanente vinculación con él. Podrían indicarse, descriptivamente, las siguientes: *espontaneidad* creadora, *vigor* y *fortaleza*, *audacia* en las iniciativas, *constancia* en las pruebas, *eficacia* y *perseverancia* en el servicio a la comunidad, *docilidad* activa al Espíritu, en sumisión a la autoridad de la Iglesia aun en los momentos de inevitable e incómoda tensión, recta *independencia* y *libertad* frente a todo posible legalismo, cierto tono de *novedad* y de *entusiasmo*, una notable capacidad de *adaptación* y *flexibilidad*, etc.

Es interesante, a este respecto, la descripción que nos ofrece la Instrucción *Mutuae Relationes*:

«Todo carisma auténtico lleva consigo una cierta carga de *genuina novedad* en la vida espiritual de la Iglesia, así como de peculiar *efectividad*, que puede resultar tal vez incómodo e incluso crear situaciones difíciles, dado que no siempre es fácil e inmediato el reconocimiento de su procedencia del Espíritu. La caracterización carismática propia de cada Instituto requiere, tanto por parte del Fundador cuanto por parte de sus discípulos, el verificar constantemente la propia *fidelidad* al Señor, la *docilidad* al Espíritu, la atención a las circunstancias y la visión cauta de los signos de los tiempos, la voluntad de *inserción* en la Iglesia, la conciencia de la propia subordinación a la Sagrada Jerarquía, la audacia en las iniciativas, la *constancia* en la entrega, la hu-

mildad en sobrellevar los contratiempos. La exacta ecuación entre carisma genuino y perspectiva de novedad y sufrimiento interior, supone una conexión constante entre *carisma y cruz*» (MR 12).

«En estos tiempos se exige de los religiosos aquella autenticidad carismática, vivaz e imaginativa, que brilló fúlgidamente en los Fundadores» (MR 23,f).

La naturaleza carismática de la vida religiosa y de cada una de sus formas sólo puede entenderse desde la Iglesia, Cuerpo de Cristo animado y vivificado por su Espíritu, realidad única, a la vez carismática e institucional, humana y divina, visible e invisible, «organismo social» y «presencia divina», en profunda analogía con el misterio del Verbo Encarnado³³. Existe una verdadera *comunidad orgánica* entre los distintos miembros de la Iglesia y entre sus respectivos dones, servicios y ministerios. Esta íntima cohesión es obra inseparablemente de Cristo, en cuanto *Cabeza*, y de su Espíritu, en cuanto *Alma* de este organismo vivo que es la Iglesia (cf MR 5).

«*Cabeza* del Cuerpo eclesial es Cristo, Pastor eterno, que le ha puesto al frente a Pedro, a los Apóstoles y a sus sucesores, o sea, al Romano Pontífice, y a los Obispos, constituyéndoles sacramentalmente sus vicarios y colmándoles de los carismas necesarios; y nadie más tiene potestad de ejercitar función alguna de magisterio, santificación o gobierno, si no es en participación y en comunión con ellos» (MR 9,a).

«*Alma* del Cuerpo eclesial es llamado el Espíritu Santo. Ningún miembro del Pueblo de Dios, sea cual sea el ministerio a que se dedica, posee él mismo todos los dones, oficios y ministerios, sino que debe estar en comunión con los demás. Los diversos dones y funciones en el Pueblo de Dios convergen y se complementan recíprocamente en una única comunión y misión» (MR 9,b).

Entre esos dones y ministerios, recibidos de Jesucristo y suscitados por el Espíritu Santo en la Iglesia, está la *vida religiosa* o, más exactamente, el estado constituido por la profesión de los consejos evangélicos³⁴. Este estado «pertenece de manera indis-

³³ Cf LG 8; MR 3.

³⁴ Cf LG 13; 43,44; PC 1; ET 11,12; MR 2; etc.

cutible a su vida y a su santidad» (LC 44), es decir, forma parte integrante y constitutiva de su estructura carismática o espiritual.

Por impulso vigoroso del mismo Espíritu³⁵, han surgido en la Iglesia formas distintas de vida religiosa, es decir, modos diversos de seguir e imitar a Jesucristo en su proyecto histórico de vida y de existencia, constituido fundamentalmente por su virginidad-obediencia-pobreza.

El fundador y su carisma.—Cada Instituto religioso supone una intervención particular del Espíritu Santo en beneficio de la Iglesia entera. Para poner en marcha una nueva forma de vida consagrada, el Espíritu se sirve de un *Fundador*. Le hace vivir una experiencia humana, espiritual y apostólica, que es para él una verdadera pedagogía. Le comunica una participación real del espíritu profético de Cristo. Le configura, por la acción vivificante y transformadora de su gracia, con el mismo Cristo, en un aspecto especial de su misterio. Y, por una intuición sobrenatural —efecto de sus dones— le hace detectar una determinada necesidad y urgencia en la Iglesia y en la sociedad de su tiempo y la manera concreta y eficaz de responder a ella desde el Evangelio.

En el origen de los diversos Institutos religiosos juega un papel decisivo e insustituible *la experiencia religiosa* de su Fundador. Esta experiencia consiste en una *original manera de leer o releer el Evangelio*, de *contemplar a Cristo* y de *configurarse con él* hasta el punto de revivir con particular intensidad y vibración un aspecto o dimensión de su misterio. Los Fundadores no han pretendido nunca mutilar o recortar las exigencias evangélicas o sustituir el Evangelio mismo por otra norma de vida. Cristo ha sido siempre para ellos la *Regla viva* —en singular y con mayúscula— de su existencia. Pero cada uno se ha sentido movido e impulsado desde dentro por la fuerza del Espíritu a *vivir todo el Evangelio* —sin reduccionismos empobrecedores— *desde la perspectiva unitaria del propio carisma*. Sabían perfectamente que 'no todos lo podríamos vivir todo con toda la intensidad' y que cada uno tiene su don particular y su vocación específica en la Iglesia. Ellos intenta-

³⁵ Cf LG 43; PC 1; ET 11; MR 11; etc.

ron siempre ser fieles al don de gracia que habían recibido y, por eso, lo pusieron al servicio de los demás.

El *carisma fundacional* —es decir, el carisma recibido por el Fundador en cuanto Fundador— constituye y define a un Instituto dentro de la Iglesia y determina su índole peculiar, su manera de ser y la misión apostólica que está llamado a desempeñar en favor de los demás. El carisma fundacional no se identifica, en modo alguno, con las actividades u obras preferenciales que el Fundador encomendó realizar a la Congregación por él fundada. Hay que recordar, a este propósito, la clara afirmación del magisterio:

«Se ha de advertir que, aun cuando en los Institutos dedicados al apostolado, 'la acción apostólica y benéfica pertenece a la naturaleza misma de la vida religiosa' (PC 8), *esta acción no es lo primario de la profesión religiosa*; y que, por lo demás, *las mismas obras de apostolado pueden realizarse perfectamente sin la consagración que nace del estado religioso*» (RC 2).

Por otra parte, muchos Institutos religiosos se dedican, en realidad, a las mismas obras. En estos casos, las obras pueden ser intercambiables, mientras que el carisma no.

El Concilio y el magisterio posconciliar han repetido, con marcada insistencia, que cada Instituto religioso tiene su *índole propia* y que cede en bien de la Iglesia que lo reconozca y lo conserve en fidelidad³⁶. Y ha señalado, entre los criterios o principios de renovación-adaptación, el «retorno constante... a la *primigenia inspiración* de los Institutos» (PC 2). Se trata, pues, de redescubrir, con nueva claridad, el *espíritu*³⁷, los *propósitos propios*³⁸, el *carisma*³⁹, la *primigenia inspiración*⁴⁰ y la *intención*⁴¹ del Fundador, para descubrir la *índole particular*⁴², la *misión específica*⁴³

³⁶ Cf LG 44; PC 2; ES 12; MR 11; etc.

³⁷ Cf nota 23.

³⁸ Cf nota 24.

³⁹ Cf nota 25.

⁴⁰ Cf PC 2.

⁴¹ Cf MR 34.

⁴² Cf nota 29.

⁴³ Cf nota 28.

y la *identidad* de cada Instituto ⁴⁴. No se puede vivir el Evangelio indiferenciadamente. Cada uno tiene que vivirlo desde su personal vocación. Tampoco se puede ser religioso o pretender seguir e imitar a Cristo-virgen-obediente-pobre de una manera vaga o ambigua. Hay que seguir e imitar a Cristo en radicalidad, pero desde la perspectiva unitaria del propio carisma, es decir, en configuración especial con él en un determinado aspecto de su misterio.

Cada Instituto tiene, pues, y debe conservar y acrecer —como un verdadero legado o herencia patrimonial— su *carisma*, su *indole* propia, su *espíritu*, su manera de ser, su aire de familia. La *renovación* exigida por el Concilio consiste precisamente en volver a ese espíritu, re-descubrirlo, purificarlo de posibles adherencias extrañas y de todo lo anticuado y vigorizarlo. De este modo, el Concilio se opuso decididamente a ciertas corrientes de pensamiento, que intentaron abrirse paso en la misma aula conciliar y que abogaban por una fusión de Institutos, reduciendo su número según las actividades específicas de cada uno —educación, beneficencia, cuidado de los enfermos, ministerio de la Palabra o contemplación—, suprimiendo las demás diferencias y su autonomía propia.

En ningún documento del magisterio se ha expuesto con tanta precisión doctrinal y tan detenidamente en qué consiste el *carisma de los Fundadores* y, en consecuencia, la *indole* propia de cada Instituto religioso, como en la Instrucción *Mutuae Relationes* ⁴⁵.

Si el *carisma* de la vida religiosa es un don de gracia concedido por el Espíritu Santo a la Iglesia para hacer de nuevo en ella visible y realmente presente a Cristo-virgen-obediente-pobre ⁴⁶, dentro de este carisma general, cada Instituto o forma de vida religiosa tiene su propio *carisma*, que consiste, ante todo, en «*una profunda preocupación por configurarse con Cristo, testimoniando alguno de los aspectos de su misterio*» (MR 51,b). Esta es la dimensión más honda y sustantiva del carisma: la *peculiar configura-*

⁴⁴ Cf MR 11,22.

⁴⁵ Documento conjunto de las SS.CC. para los Obispos y para los Religiosos e Institutos Seculares, del 14 de mayo de 1978; «*Criterios pastorales sobre las relaciones entre Obispos y Religiosos en la Iglesia*».

⁴⁶ Cf LG 43,44,46.

ción con Cristo vivida o, al menos, pretendida por el Fundador —a impulsos del Espíritu Santo— y transmitida a sus discípulos como don y como tarea a cumplir. Normalmente, esta manera especial de configurarse con Cristo tiene una proyección dinámica en unas determinadas obras preferenciales, que traducen, de alguna manera, en servicio a los demás la propia consagración. Pero, por esa misma razón, las obras no pueden nunca 'sustantivarse' ni valorarse por sí mismas, sino sólo como expresión —complemento y cumplimiento— del propio carisma. Y tienen que realizarse siempre con el espíritu, las actitudes y el estilo que mejor respondan a esa peculiar manera de ser, sin caer nunca en el mero profesionalismo técnico.

«Son muchos y diferentes los Institutos religiosos en la Iglesia, cada uno con su propia índole; y cada uno aporta su propia vocación como un don suscitado por el Espíritu, por medio de hombres y de mujeres insignes, aprobado auténticamente por la sagrada jerarquía» (MR 11).

Experiencia del Espíritu.—Todo Fundador tiene un modo particular de asimilar y de vivir los elementos constitutivos de toda vida cristiana y evangélica. En respuesta a una personal vocación, se siente impulsado a meditar preferentemente y a reproducir en la propia vida algunos rasgos especiales de la vida de Cristo. De ahí nace un estilo, una actitud y un comportamiento, una postura religiosa ante Dios, ante los demás hombres y ante todas las cosas, que pudiéramos llamar 'espiritualidad'.

«El *Carisma* mismo de los Fundadores es *una experiencia del Espíritu*» (MR 11). Es ésta, sin duda, una afirmación clave para entender en toda su profundidad el *carisma fundacional* de un Instituto religioso. Esa donación de gracia no es algo estático, sino una realidad vital, una verdadera *experiencia*. Y no es sólo una experiencia 'espiritual', sino una *experiencia del Espíritu* (con mayúscula). Supone, por tanto, una especial *comunicación* del Espíritu Santo al Fundador, y una *conciencia*, por parte de éste, del don sobrenatural recibido. Definir el *carisma* en términos de *experiencia* sobrenatural y en relación inmediata con el Espíritu Santo, es superar definitivamente la concepción jurídicista que lo hacía consistir casi exclusivamente en las obras o actividades apostólicas propias de cada Instituto.

Misión doctrinal.—Todo Fundador cumple, desde su vida y a veces también a través de sus escritos, una *misión doctrinal* de 'magisterio' para sus discípulos. Su vida se convierte en palabra y en testimonio, en mensaje y en lección permanente. De este modo, ejerce una función de *paternidad*. La misión doctrinal no pertenece específicamente a la santidad. Pero todo Fundador la cumple por una especial vocación que le convierte en iniciador y en padre espiritual de un nuevo estilo evangélico de vida en la Iglesia. Esta misión consiste en la explicitación de un 'dogma', en la nueva conciencia que adquiere para sí mismo y que comunica a los demás de un misterio vivido por Cristo y en la nueva luz que proyecta —en la doble vertiente, doctrinal y vivencial— sobre una verdad evangélica, manifestando sus virtualidades y sus implicaciones para la vida cristiana.

De ordinario, sólo al paso de los años, sus discípulos, reflexionando sobre la experiencia del Fundador y de sus inmediatos seguidores, pusieron de relieve el contenido doctrinal y el alcance práctico de esa misma experiencia, describiendo su estructura en forma de 'sistema' o de 'cuerpo orgánico' de doctrina y de espiritualidad. Esta obra de reflexión no crea la experiencia, sino que la clarifica, la estructura y la profundiza doctrinalmente.

El Fundador se convierte, de alguna manera, para sus discípulos en 'maestro' y en 'padre'. Pero no se debe olvidar nunca que el término propio del seguimiento evangélico no es el Fundador, sino Jesucristo. No se trata de seguir e imitar propiamente al Fundador, sino de imitar y seguir a Jesucristo *con* el Fundador, sirviendo él de guía y de primer compañero de viaje en este camino de configuración con Cristo. En ningún caso y bajo ningún aspecto el Fundador puede ocultar u oscurecer a Cristo, ni menos todavía suplantarle. La persona de Cristo tiene que ser siempre y en todo momento el primer dato de conciencia y el punto obligado e inmediato de referencia; pero contemplado y vivido según la experiencia del Fundador.

El *carisma* del Fundador no es un don individual, sino social y, por lo mismo, transmisible a sus discípulos y a, través de ellos, perdurable en la Iglesia. Es una donación de gracia que comporta

esencialmente una *misión* de vida y de acción en servicio de los hombres y para edificación de la Iglesia.

«El Carisma de los Fundadores es una *experiencia del Espíritu*, transmitida a sus propios discípulos, para que *vivan según ella*, la *custodien*, la *profundicen* y la *vayan desarrollando* constantemente junto con el Cuerpo de Cristo siempre en crecimiento» (MR 11).

El Carisma fundacional es un legado patrimonial, una herencia del Fundador en cuanto Padre, transmitida a todos sus hijos. Estos la reciben como un *don* gratuito y como una *responsabilidad*. Tienen, frente a ella el deber de acogerla, de incorporarla a la propia vida, de custodiarla y de ir la acrecentando o enriqueciendo progresivamente. El Carisma es un don esencialmente dinámico, que exige crecimiento y desarrollo permanente.

b) *Tradición o vivencia comunitaria del Carisma*

La *experiencia del Espíritu*, vivida por el Fundador en cuanto Fundador, que constituye lo más original y específico del *Carisma fundacional* de un Instituto, es comunicada ('tradida') a todos y a cada uno de sus discípulos «para que *vivan según ella*, la *custodien*, la *profundicen* y la *vayan desarrollando constantemente*» (MR 11). Tener vocación religiosa, como miembro de un determinado Instituto, implica haber recibido el mismo don objetivo de gracia —carisma— que los demás miembros para vivirlo en relación con ellos, es decir, en comunidad. El carisma es, indisolublemente, personal y *comunitario*. Lo recibe la persona, pero no en cuanto 'individuo' o aisladamente, sino en cuanto miembro de una Comunidad y para ser vivido en comunidad. La *responsabilidad* ante este don, es decir, la capacidad y la obligación de 'responder' de este don en que consiste la vocación divina, se convierte en *corresponsabilidad*, porque la *vocación es convocación*. El carisma tiene que vivirse siempre en relación recíproca de unos con otros.

Evolución homogénea.—El Carisma, en cuanto vivido comunitariamente, se llama *tradición*. Es la misma experiencia original, re-vivida, custodiada, profundizada y ya desarrollada por la comu-

nidad de discípulos. Supone, por tanto, un enriquecimiento, una evolución, la explicitación de algunas de sus virtualidades, un nuevo esclarecimiento, etc. Esta evolución tiene que ser *homogénea*, es decir, siempre en la misma línea —sin contradicciones— y cada vez a mayor profundidad. Una Congregación religiosa es el desarrollo armónico de un Carisma, es decir, de una experiencia y de un modo de vivir la fe en Jesucristo. El proceso de renovación-adaptación consiste en redescubrir la experiencia original del Fundador, sus propósitos e intenciones⁴⁷, su espíritu-carisma, es decir su especial manera de releer el Evangelio y de configurarse con la Persona de Cristo en una dimensión de su vida, y asimismo la respuesta 'religiosa' que intentó dar a una determinada necesidad de la Iglesia y de la sociedad de su tiempo⁴⁸. Este proceso supone, por tanto, una purificación de posibles adherencias extrañas, una rectificación de las posibles desviaciones, la renuncia a todo lo anticuado y, a la vez, la búsqueda sincera de unos modos y formas que sean verdaderamente *actuales*, es decir, que hoy sean capaces de expresar de manera adecuada los valores esenciales redescubiertos y purificados. La renovación intenta 'restaurar' también o, si se quiere, recoger fielmente las *constantes espirituales* que se manifiestan en la vida de la Congregación y que son entendidas por sus miembros como notas características o expresiones irrenunciables del propio Carisma.

«El carisma de una familia religiosa, se ha escrito acertadamente, es, ante todo, *una manera propia y original de reproducir el misterio de Cristo, de vivir el Evangelio*. Esto explica por qué todos los Fundadores han dado a sus discípulos en primer lugar el Evangelio y en segundo lugar una Regla, es decir, una manera

⁴⁷ Cf PC 2 y 2b; ET 11; etc.

⁴⁸ Cf ALVAREZ GÓMEZ, JESÚS, cmf., *La vida religiosa ante los retos de la historia*, Instituto Teológico de Vida Religiosa, Madrid, 1979, pp. 21 ss.: «Ningún Fundador promocionó ninguna forma de vida religiosa para resolver un problema humano en cuanto tal. El problema humano, la urgencia socio-cultural, ha servido de despertador de unas inquietudes sembradas en lo profundo de su espíritu por el dador de todo carisma... Cuando un Fundador da vida a un Instituto no se propone, ante todo y sobre todo, *hacer algo, sino vivir el Evangelio de una determinada manera*... La respuesta de los Fundadores a los 'retos' de su tiempo fue siempre una respuesta *religiosa*».

particular, que el Espíritu Santo les inspiró, de vivir el Evangelio»⁴⁹.

Por eso, la Congregación entera y cada uno de los religiosos que la forman deben preguntarse qué aspecto del misterio de Cristo, qué actitudes suyas frente a Dios y frente a los hombres, están llamados a reproducir con preferencia, en virtud de su propio carisma; y en qué pasaje del Evangelio o comportamiento de Jesús encuentran como sintetizado su modo especial de ser y de actuar en favor de los demás. Todo ello, lógicamente, desde el ejemplo del Fundador.

Espiritualidad.—El Carisma-espíritu se traduce en *espiritualidad*, es decir, en un conjunto de rasgos, de actitudes, de elementos doctrinales y experimentales que constituyen el modo de ser o índole de un Instituto en la Iglesia. Podría decirse que una espiritualidad es «una teología meditada y vivida hasta el punto de crear un estilo de vida»⁵⁰. Supone, pues, la meditación dominante de algunos temas doctrinales —verdades dogmáticas— que se

⁴⁹ MICHEL DORTEL-CLAUDOT, *Reflexiones sobre el carisma de una Congregación*, en *Boletín UISG*, 48 (1978) 6.

⁵⁰ A. G. MARTIMORT, *Spiritualità del clero diocesano*, Brescia, 1950, p. 135. Ya Pío XII había dicho, a este mismo propósito: «La espiritualidad de un santo es su particular manera de representarse a Dios, de hablar de él, de caminar hacia él, de tratar con él. Cada santo ve los atributos de Dios a través de aquello que más medita, que más profundiza, que más le atrae y le conquista. Una particular virtud de Cristo es para cada santo el ideal al que es preciso tender, mientras que todos los santos —más aún, toda la Iglesia— tratan de imitar a Cristo entero». AAS, 48, 1956, 575-576: *Alocución a los Terciarios Franciscanos*, el 1 de julio de 1956. Cf. J. GALOT, *Nuevo perfil evangélico de los Institutos religiosos*, Mensajero, Bilbao, 1969, pp. 27 ss.: «La santidad de Cristo es vivida en toda la comunidad eclesial en cuanto tal. Ningún miembro de esta comunidad puede representar ni vivir él solo la santidad de Cristo en todos sus aspectos. Ni tampoco un grupo particular. Cada grupo y cada miembro recibe el carisma complementario del de los otros. El Espíritu Santo los orienta en una línea determinada en orden a poner de manifiesto un rasgo del rostro de Cristo. Nadie podría pretender reproducir en sí todos los rasgos de este rostro. La faz del Señor no se puede reflejar totalmente más que en la totalidad de la Iglesia... Querer abolir las *espiritualidades particulares*... es como si un individuo o grupo quisiera reproducir en sí solo los diversos aspectos de la santidad de Cristo y como si pudiera reflejar en un solo rostro toda la imagen del Salvador».

convierten en goznes de toda la vida. Supone, además, un comportamiento o un conjunto de rasgos y hasta de virtudes que se consideran más característicos de la propia vocación y más eficaces para realizarla. Es un modo de *ser* y un modo de *actuar*. La Instr. *Mutuae Relationes* habla de esto cuando dice textualmente:

«La *indole propia* lleva, además, consigo *un estilo particular de santificación y de apostolado*, que va creando una *tradición típica*, cuyos elementos objetivos pueden ser fácilmente conocidos» (MR 11).

Toda espiritualidad tiene que definirse, necesariamente, en referencia explícita a Cristo y en dependencia activa e inmediata del Espíritu Santo. Toda espiritualidad auténtica es una forma o manera de *configuración real con la Persona de Jesucristo, obrada por el Espíritu*.

El carisma-espíritu de una Congregación debe informar y matizar todos y cada uno de los elementos comunes del Patrimonio general de la vida religiosa. Nada puede ser indiferenciado o ambiguo. También a este propósito dice la Instr. MR:

«Es necesario que, en las actuales circunstancias de evolución cultural y de renovación eclesial, la *identidad de cada Instituto* sea asegurada de tal manera que pueda evitarse el peligro de la imprecisión con que los religiosos, sin tener suficientemente en cuenta el modo de actuar propio de su índole, se insertan en la vida de la Iglesia de manera vaga y ambigua» (MR 11).

c) *Tradiciones o expresiones concretas de la tradición*

La tradición tiene, normalmente, realizaciones concretas, mudables o permanentes, que reciben el nombre de *tradiciones* y que pueden expresar, de forma válida, aspectos esenciales del carisma vivido en comunidad.

Para que las tradiciones formen verdaderamente parte del Patrimonio espiritual de un Instituto y, en consecuencia, puedan y deban figurar en las Constituciones, deben cumplir tres condiciones, a saber: que sean *sanas, universales y permanentes*⁵¹.

⁵¹ Cf PC 2b; ES 12a,14.

Una tradición es *sana* si conserva vigor para seguir viviendo, es decir, si ayuda positivamente. No basta con que haya vivido mucho tiempo o que en el pasado haya sido un medio positivo y eficaz de santificación o de apostolado. En el primero de los 'esquemas' conciliares del Decreto sobre «la adecuada renovación de la vida religiosa», se hablaba de «venerables tradiciones»⁵². A propuesta del Cardenal Tabera, el adjetivo *venerable* fue sustituido por el de *sano*. El criterio, pues, para determinar si una tradición pertenece al Patrimonio espiritual de un Instituto y, en consecuencia, debe conservarse, no es el de su antigüedad, sino el de su vitalidad y positiva eficacia actual. Pablo VI recordó que «deben considerarse *anticuadas* aquellas cosas que..., habiendo perdido su significación y su fuerza, no ayudan ya de hecho a la vida religiosa» (ES 17).

Una tradición puede denominarse *universal* si afecta realmente a *toda* la Congregación y es por ella considerada como tal; es decir, si tiene vigencia no sólo a nivel de legislación sino también de vida en la Congregación entera. Si una determinada tradición, aunque sea *sana*, responde a usos locales o regionales, no pertenece al Patrimonio espiritual del Instituto, ni puede ser recogida en las Constituciones del mismo (cf ES 14).

Para que una tradición sea *permanente*, es decir, no sea «mudable al paso del tiempo» (ES 14), debe tener una vinculación intrínseca con el Carisma y expresar un aspecto esencial del mismo, que no pueda desaparecer sin que el Carisma sufra un deterioro o pierda algo importante en su contenido o en su expresión.

Sólo aquellas tradiciones que sean, a la vez, *sanas*, *universales* y *permanentes* pueden considerarse como profundización y desarrollo homogéneo del Carisma y, por lo mismo, elementos integrantes del Patrimonio irrenunciable de un Instituto religioso. Sólo ellas, en lógica consecuencia, pueden y deben formar parte del texto constitucional⁵³.

⁵² Cf *De statibus perfectionis acquirendae*, 8 de mayo de 1963, n. 12.

⁵³ Cf ES 12a,14.

C. CONGREGACIÓN: CARISMA E INSTITUCIÓN

a) *Dimensión carismática e institucional*

Pentecostés, que fue la 'manifestación pública' de la Iglesia y su 'misión' al mundo como comunidad de salvación (cf AG 4,5), fue esencialmente un acontecimiento *carismático*. El Señor Jesús, a través de su carne resucitada y gloriosa, envió el Espíritu Santo a sus discípulos «a fin de que permaneciera con ellos para siempre» (cf Jn 14,16). Y el Espíritu, desde dentro, como alma de la Iglesia, es a partir de entonces principio interior de su vida y de su unidad. El Espíritu «la unifica en comunión y ministerio, la enriquece y gobierna con diversos dones *jerárquicos* y *carismáticos*» (LG 4; AG 4). Entre estos dones carismáticos con que el Espíritu enriqueció y sigue enriqueciendo continuamente a la Iglesia, están los *consejos evangélicos*, el *estado de vida* en ellos fundado y cada una de las formas concretas de seguir e imitar a Cristo en virginidad-obediencia-pobreza, es decir, cada uno de los Institutos de vida consagrada⁵⁴.

El Concilio habla de *carismas*, extraordinarios y comunes, que el Espíritu Santo distribuye con entera libertad en el pueblo cristiano. Son carismas que podríamos calificar de 'libres', es decir, no institucionalizados. Necesitan una garantía, un reconocimiento oficial de autenticidad. Por eso, añade el mismo Concilio que «el juicio sobre su autenticidad y sobre su ejercicio razonable corresponde a quienes tienen la autoridad en la Iglesia, a los cuales compete, ante todo, no sofocar el Espíritu, sino examinarlo todo y retener lo que es bueno» (LC 12).

Hay, además, *carismas* —dones especiales de gracia— que podríamos llamar 'institucionalizados'. Unos, por Cristo mismo, como el sacramento de la confirmación, del orden, la jerarquía, etc. Otros, por la Iglesia, como la *vida religiosa*, pero sobre la base ejemplar y doctrinal de Cristo. La Iglesia misma es el gran *carisma* desde el cual y en el cual tienen sentido todos los demás carismas. Carisma e institución no se contradicen ni se oponen, sino que se complementan, se explican y se exigen mutuamente. Los carismas

⁵⁴ Cf LG 13,43,44; PC 1; ET 11,12; MR 2,4,11.

vivifican el ejercicio de los diversos ministerios o servicios oficiales en la Iglesia. «El carisma viene a ser el aspecto interior del ministerio jurídicamente establecido»⁵⁵.

La vida religiosa es de origen carismático y debe conservar siempre su índole esencialmente carismática. Brota en la Iglesia por un impulso vigoroso y estable del Espíritu Santo. Por eso, «muestra 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).

Una Congregación religiosa sólo puede ser entendida desde la Iglesia, como un verdadero 'acontecimiento eclesial', y formando parte integrante de su misterio. Por eso, no puede comprenderse ni explicarse convenientemente desde presupuestos meramente históricos o sociológicos, sino desde la teología o —más exactamente— desde la fe.

Una Congregación religiosa —lo mismo que la Iglesia— es una realidad *carismática* y, a la vez, *institucional*, mística y social, teológica y jurídica, al mismo tiempo. No se trata de dos realidades distintas o separables y ni siquiera, propiamente hablando, de dos elementos integradores de una misma realidad compleja, sino —más bien— de dos aspectos esenciales y constitutivos del mismo y único misterio. De tal modo que, en ella, la dimensión visible es signo sacramental de su condición interior e invisible y su dimensión mística o pneumática se expresa y encarna visiblemente en formas, en modos y en estructuras sociales.

«A la genuina naturaleza de la verdadera Iglesia —recuerda el Concilio— le es propio ser, al mismo tiempo, humana y divina, visible y dotada de elementos invisibles, comprometida en la acción y entregada a la contemplación, presente en el mundo y, sin embargo, peregrina; y todo esto de suerte que, en ella, lo humano esté ordenado y subordinado a lo divino, lo visible a lo invisible, la acción a la contemplación y lo presente a la ciudad futura que buscamos» (SC 2).

⁵⁵ JEAN GALOT, *Nueva perspectiva de la vida consagrada*, Mensajero, Bilbao, 1967, p. 23.

En una Congregación religiosa —de forma análoga— lo institucional es signo de lo carismático; y lo jurídico, signo de lo teológico y a lo teológico y carismático deben ordenarse y subordinarse siempre lo jurídico y lo institucional, y no al revés. Ni siquiera pueden colocarse en el mismo plano de importancia estos dos aspectos —aun siendo complementarios y esenciales— de la misma realidad.

b) *El Instituto como Comunidad*

La Congregación en su totalidad es una *Comunidad* verdadera, congregada por el Espíritu de Jesús, mediante un Fundador, reconocida, aprobada y erigida canónicamente por la Jerarquía de la Iglesia. El Espíritu Santo 'congrega', desde un don carismático común y confiándoles una misión de especial configuración con Cristo y de apostolado a realizar en la Iglesia, a un determinado número de personas. Estas reciben, continúan, viven y enriquecen progresivamente el carisma fundacional. No importa demasiado el número, sino el 'estilo' propio de vida evangélica que implica ese carisma, a partir del Fundador.

Los principios en que consiste y en que se apoya principalmente la vida comunitaria —a todos los niveles, también a nivel de todo el Instituto— son: la *común vocación* o convocación de Dios, el mismo *carisma* o don de gracia recibido por cada uno para vivirlo en relación fraterna con los demás, la *común unión* de todos y de cada uno con Cristo y en Cristo, la identidad de *consagración* o configuración real con Cristo en un determinado aspecto de su misterio, la misma *misión* apostólica a realizar en la Iglesia, el mismo estilo o *proyecto de vida evangélica* según el espíritu del Fundador, los mismos *derechos* y *obligaciones*, la *conciencia* o *sentido de pertenencia* al mismo Instituto, junto con la necesaria *coordinación de fuerzas* —subordinando cada uno su personal proyecto de vida y de acción al proyecto comunitario— para cumplir la misión universal de la Congregación.

c) '*Dones*' personales y *Carisma comunitario*

Los dones o cualidades naturales de una persona sólo pueden llamarse *carismas*, en el sentido propio de esta palabra, cuando

son vividos y puestos al servicio de la comunidad desde una especial actuación del poder de Cristo y de su Espíritu. Por otra parte, el Espíritu puede impulsar, por medio del *carisma*, a seguir caminos distintos de los que señalarían los dones naturales. De hecho, así sucederá más de una vez en la vida religiosa.

Además de estos dones o cualidades, cada religioso puede poseer gracias especiales y verdaderos 'carismas'. Pero ¿qué relación guardan estos dones carismáticos con el Carisma de la Congregación?

Los *carismas* deben interpretarse siempre en servicio de la Iglesia desde la Congregación a que se pertenece. Son dones complementarios que enriquecen, desarrollan y acrecientan el Patrimonio espiritual del Instituto.

La Instrucción MR dice, a este propósito:

«Cada religioso personalmente tiene también sus propios dones, que el Espíritu suele dar para enriquecer, desarrollar y hacer florecer la vida del Instituto en la cohesión de la comunidad y en el testimonio de renovación que debe dar. Pero el discernimiento de estos dones y su recto uso han de ser evaluados desde la congruencia que deben mostrar ya sea con la estructura comunitaria del Instituto, ya sea con las necesidades de la Iglesia, a juicio de la legítima autoridad» (MR 12).

El Concilio ha dicho claramente que «el juicio sobre la autenticidad y sobre el ejercicio razonable —de los carismas, tanto extraordinarios como los más comunes— corresponde a quienes tienen la autoridad en la Iglesia, a los cuales compete, ante todo, no sofocar el Espíritu, sino examinarlo todo y retener lo que es bueno» (LG 12; AG 3).

La autoridad jerárquica no es dueña y señora de los carismas. Pero es su intérprete y testigo de su autenticidad. Y para cumplir con esta función de interpretación, la Jerarquía de la Iglesia tiene que recordar siempre su función de *diakonía*: de servicio humilde de amor a los hombres y no precisamente de 'poder' ni de 'dominio'. Con total libertad interior, pero en completa docilidad al Espíritu Santo, debe servirse de todos los elementos de juicio

para discernir evangélicamente los 'carismas' y los dones 'proféticos' en la Iglesia.

Considerar la interpretación de la persona poseedora del carisma o del 'grupo' inmediato en el que esa persona está integrada —llámese en nuestro caso equipo de acción apostólica o comunidad local— como interpretación definitiva, es caer en el subjetivismo y negar prácticamente la pertenencia a la Congregación e incluso a la misma Iglesia.

Para vivir la identidad y para tener el verdadero sentido de pertenencia a un Instituto, se debe ser consciente de haber sido llamados por el Señor a convivir y a compartir un mismo carisma en la Iglesia. Todo carisma es ya comunitario por su fin, puesto que es dado y se recibe siempre para utilidad de la comunidad. Pero el carisma de un Instituto es, además, comunitario en su mismo origen: por haber sido dado por el Espíritu al Fundador para transmitirlo. Y es dado por vocación a cuantos son llamados para vivirlo en comunión con otros.

El Espíritu, que llama a vivir personalmente conviviendo con otros y que comunica a todos y a cada uno el mismo don, no puede estar en contradicción consigo mismo, ni establecer una real oposición entre carisma personal y carisma comunitario. El religioso se realiza personalmente conviviendo con sus hermanos. Y la comunidad se realiza únicamente en las personas.

Pero, en ocasiones, puede suceder que no se vea inmediatamente esta integración. En este caso, entran en juego las distintas *mediaciones* queridas por Cristo, que garantizan la autenticidad del carisma comunitario y del carisma de las personas. Hay que recordar que el Carisma de un Instituto llega a sus miembros con la garantía de autenticidad, a través de diversas mediaciones necesarias:

- La vivencia personal del Fundador, como mediador del don del Espíritu...
- La autoridad de la Iglesia que aprueba el carisma como auténtico camino de Evangelio para los miembros todos de esa Congregación...

- La mediación de los hermanos de comunidad, de los Capítulos y de los superiores como discernidores responsables de la fidelidad de cada uno. Los respectivos superiores son mediaciones eclesiales cualificadas —en comunión y en dependencia siempre de la Jerarquía— en discernimiento de los dones y de las exigencias de Dios en este régimen sacramental y de encarnación en que estamos viviendo...

Quien rechaza la mediación discernidora de la Iglesia y de los superiores —como representantes de toda la fraternidad—, rechaza de hecho al Espíritu de Cristo que ha confiado sus carismas y el discernimiento de los mismos a la Iglesia. En todo caso, la Jerarquía y los demás fieles, los superiores y sus hermanos religiosos, deben buscar la máxima fidelidad al Espíritu, seguros de superar de este modo —en la caridad— conflictos que sólo lo son a nivel subjetivo, ya que el Espíritu es único y el mismo (cf 1 Cor 12,11).

La *misión* de un Instituto —que es el mismo *Carisma* en su expresión dinámica— exige una entera disponibilidad por parte de los religiosos y ésta supone, muchas veces, el verdadero 'sacrificio' de aspiraciones y hasta posiblemente de alguna determinada 'cualidad' personal. Pero este 'sacrificio' no será nunca una 'frustración', sino un mayor enriquecimiento y maduración humana y cristiana del religioso, por una mejor configuración con Cristo.

La experiencia de las realidades sobrenaturales sólo se consigue en el ejercicio explícito de la fe. Y a este ejercicio —o ejercitada— lo llamamos *oración*. Sin la oración no hay verdadera experiencia espiritual. Ahora bien, la vida religiosa es una experiencia de la fe. Y «el Carisma del Fundador es una *experiencia del Espíritu*, transmitida a sus propios discípulos, para que *vivan según ella, la custodien, la profundicen y la vayan desarrollando constantemente*» (MR 11). Sin la oración, personal y comunitaria, no hay auténtica vida religiosa. Pablo VI nos recordó *el testimonio de la historia*: «La fidelidad o la negligencia en la oración son como el paradigma de la vitalidad o del ocaso de la vida religiosa» (ET 42). Y Juan Pablo II ha definido al religioso como «un especialista en la oración»⁵⁶. Añadiendo, por otra parte, que la fide-

⁵⁶ JUAN PABLO II, *a las religiosas*, en Manila, 17 febrero 1981. Cf *Boletín Informativo de Vida Religiosa*, 1 abril 1981, p. 132.

dad «al carisma particular del Instituto de cada uno... al espíritu de los Fundadores, a sus intenciones evangélicas y al ejemplo de su santidad... debe considerarse siempre como parte integrante de la fidelidad a Cristo»⁵⁷.

El tema del Carisma o espíritu de los Fundadores y de sus respectivos Institutos adquiere una grave importancia en el magisterio hablado de Juan Pablo II. Para convencerse de ello, bastará con apuntar algunas de las muchas referencias explícitas al mismo. Juan Pablo II ha hablado:

- del «*carisma específico*» de cada Congregación y de «*su espíritu apostólico*», que son «expresión de la vitalidad del Cuerpo Místico de Cristo» (10-XI-78);
- de la «*identidad*» de cada Instituto y de la «*fidelidad, constantemente renovada, al carisma de los Fundadores*» (16-XI-78);
- del Fundador como de «un hombre dotado de un *carisma especial*» y como «*excepcional instrumento de Cristo para su obra de salvación*» (24-XI-78);
- del «*carisma inicial* que Dios puso en el Fundador o en la fundadora para enriquecer a la Iglesia» (4-X-79);
- de los «*carismas peculiares* que Dios ha dado a la Iglesia a través de los Fundadores» y de la «*fidelidad dinámica*» que cada Instituto debe tener al «*carisma fundacional*» (7-X-79);
- del «*carisma propio* de cada Instituto» como signo elocuente de la multiforme riqueza de Cristo y del «*diverso estilo*» de cada Congregación que pone de manifiesto la «*polifacética naturaleza* y el polivalente dinamismo del Verbo de Dios encarnado y de la misma Comunidad de los que creen en él» (27-XI-79);
- de la «*índole propia*» de cada Instituto, que siempre se debe respetar» (5-I-80);
- de la «*espiritualidad de los Fundadores*» que los discípulos deben revivir y profundizar (7-III-80);

⁵⁷ JUAN PABLO II, *a los religiosos*, en Manila, 17 febrero 1981. Cf *ib.*, pp. 138-139.

- de la «*indole específica*» de una Congregación y de la «adhesión al *carisma* de los Fundadores» (13-IV-80);
- de la «fidelidad al *carisma original*» como exigencia primera de la renovación (13-V-80);
- de evitar «una especie de nivelación» entre los Institutos, conservando cada uno «*su propia identidad*, en orden al bien de toda la Iglesia» (2-VI-80);
- de la fidelidad al «*carisma particular* del Instituto de cada uno» y de cómo «las familias religiosas contribuyen a la santidad y a la vida de la Iglesia, cada una según *su modo característico*», desde la «fidelidad al *espíritu de los Fundadores*, a *sus intenciones evangélicas* y al *ejemplo de su santidad*», recordando que «esta fidelidad a los *carismas respectivos*» es «parte integrante de la fidelidad a Cristo» (17-II-81).

* * *

Para el religioso no existe otra forma auténtica e histórica de ser cristiano —de *existir cristianamente*— y de ser Iglesia que ser 'religioso': configurado con Cristo-virgen-obediente-pobre y según el espíritu de su Congregación. Este es, para él, su *estado*, en sentido teológico, es decir, su condición cristiana y eclesial. Esta es su existencia.

LA VIDA RELIGIOSA EN PROCESO DE RENOVACION

El religioso de hoy y de mañana

1. Vida religiosa: vida «humana» y «cristiana»
2. Autenticidad
3. Las dimensiones esenciales del religioso
4. El proceso actual de renovación de la vida religiosa
5. Lo que falta a esta renovación
6. Lo que sobra en esta renovación
7. El religioso de hoy y de mañana
8. Según el espíritu del propio Instituto
9. En la Iglesia local

1. Vida religiosa: vida «humana» y «cristiana»

Toda forma de vida, por elemental que sea, es un fenómeno misterioso y complejo. La vida *humana*, particularmente, por tener como protagonista al hombre, es no sólo una realidad misteriosa, sino —como el hombre mismo— un verdadero «misterio».

Y la vida *cristiana*, por su dimensión no sólo trascendente, sino rigurosamente divina —participación formal en Cristo de la misma vida de Dios—, es un «misterio» en el sentido bíblico, o sea, en el sentido fuerte y propio de la palabra: comunicación personal de Dios-Trinidad al hombre e inserción del hombre, en Jesucristo y por el Espíritu, en el ámbito de la propia vida de Dios.

Ahora bien, la vida religiosa es, a la vez e indisolublemente, una forma muy real de *vida humana*, es decir, una manera histórica de realizarse como hombre o como mujer, o sea, como persona humana, y una forma original de vivir la fe en Cristo Jesús, es decir, una forma específica de *vida cristiana*. Por eso, tiene toda la complejidad y todo el carácter misterioso de la auténtica vida humana y de la auténtica *vida cristiana*. Y además, como índole propia, contiene y expresa la dimensión más honda del misterio de Cristo, haciéndole de nuevo visiblemente presente en la Iglesia, por medio de la virginidad, la obediencia y la pobreza vividas en fraternidad.

Por esta misma razón todos los cambios que afectan al hombre como sujeto activo y como último responsable de la vida humana y de la vida creyente afectan también —y de manera peculiar— al religioso y a la vida religiosa.

La llamada *vida religiosa*, por su misma naturaleza, es una *realidad cristológica*, porque se basa fundamentalmente en la vida y en la doctrina de Jesús de Nazaret y porque intenta revivir y representar sacramentalmente (es decir, de manera *visible* y

real) en la Iglesia y para el mundo el proyecto histórico de vida de Cristo.

Por eso mismo, es un hecho humano y divino a la vez, como la existencia terrena de Jesús, que es, al mismo tiempo, un dato irrefutable para la historia y un dato incontrovertible para la fe, o sea, una realidad divino-humana.

Lo *sociológico* en la vida religiosa es signo sacramental de lo *teológico*. Como lo histórico en Cristo es signo eficaz de la presencia en él del mismo Dios.

Todo lo verdaderamente cristiano participa y expresa la doble dimensión constitutiva de Cristo Dios-Hombre.

2. Autenticidad

Refiriéndome ahora concreta y expresamente a esta forma original de vida humano-cristiana que llamamos «vida religiosa», pienso que los mejores cambios que se han venido operando en ella han estado y están presididos por un *deseo sincero y explícito de autenticidad*. Y entiendo aquí y ahora la *autenticidad* como conformidad con la verdad y con la realidad presente.

Todo deseo sincero de autenticidad en la vida religiosa implica, pues, un noble esfuerzo por vivir de acuerdo con la verdad *humana, cristiana, evangélico-cristológica* y con la verdad *carismática* o del propio Instituto. Es decir, supone y exige tratar de vivir con lealtad la más honda y radical dimensión del *hombre*: la recta independencia en el *pensar*, en el *obrar* y en el *amar*, o sea, fundamentalmente, la libertad y el amor; el mejor sentido del Evangelio: el sentido de la gracia, la filiación divina y la fraternidad universal; el mismo estilo de vida de Cristo-virgen-obediente-pobre, y el más genuino espíritu de la propia Congregación. (A todo esto podríamos llamarlo, tal vez, *renovación*.)

Y la *autenticidad* implica, al mismo tiempo, mantener un esfuerzo constante por responder, desde la propia vida, a las

exigencias y aspiraciones mejores del hombre de hoy, viviendo en conformidad con la «realidad presente», leyendo e interpretando a la luz de la fe los signos de los tiempos. (A esto quizá pudiéramos llamarlo *adaptación*.)

Y todo esto entendido como un proceso ininterrumpido —no como un «acto»—, como una preocupación leal y constante por ser fieles a Dios y a los hombres, siendo fieles a la propia vocación.

3. Las dimensiones esenciales del religioso

El religioso es irrenunciablemente, y tiene que serlo de manera lúcida y consciente, un hombre o una mujer, es decir, una auténtica *persona humana*, que quiere y debe ser tomado en serio, en su misma condición humana, por sus hermanos los demás hombres y que aspira a realizarse plenamente en la verdadera libertad y en el amor verdadero, consiguiendo un fuerte grado de «personalidad»; lo que Juan Pablo II llama «personalidad humanamente realizada y madura» (10-XI-1978), y que él mismo presenta como parte esencial e integrante del testimonio auténtico de la vida religiosa.

La vida religiosa tiene que poner de manifiesto existencialmente, es decir, a través de los hombres y mujeres que han profesado en la Iglesia la virginidad, la obediencia y la pobreza de Cristo, que este modo de vida, por extraño que pueda parecer, es plenamente humano y que es capaz de forjar personas cabales, libres y responsables, ricas en densidad humana y, por lo mismo, felices.

Pero el religioso es, además y sobre todo, un hombre de fe, un *creyente*. Es decir, un *cristiano*. La fe en Cristo Jesús le constituye y es su misma existencia. Por eso debe vivir las dos dimensiones esenciales del cristianismo: la *filiación* —para con Dios y para con María— y la *fraternidad* para con todos los hombres. Debe saberse, con todas las consecuencias, *hijo* del Padre y de la Virgen Madre, en Jesucristo por la fuerza del Espíritu, y *hermano* en él de los demás hombres.

Toda su vida debe estar, por consiguiente, impregnada de espíritu filial y fraterno y debe estar presidida y dominada enteramente por el sentido de la gracia, de la gratuidad y de la gratitud, es decir, por el sentido del amor gratuito y personal de Dios, hecho visible en la Persona de Jesús de Nazaret.

El religioso es un *cristiano* llamado por especial y ulterior vocación divina y consagrado por Dios mediante la profesión religiosa, para configurarse con Cristo-virgen-obediente-pobre, en orden a poderlo representar visiblemente en la Iglesia y para el mundo en estas tres dimensiones esenciales de su vida: como testigo de la absoluta primacía de Dios y de la infinita trascendencia del Reino.

Cada religioso, además, ha recibido un especial don de gracia que le configura en la Iglesia como miembro de una determinada familia o Congregación, con un espíritu y un carisma que le hacen revivir un particular aspecto del misterio insondable de Cristo y desempeñar una misión peculiar en favor de los hombres.

Juan Pablo II habla del testimonio de «coherencia sincera con los valores *evangélicos* y con el *carisma* propio del Instituto» (10-XI-1978), como parte integrante del testimonio que tiene que dar todo verdadero religioso.

4. El proceso actual de renovación de la vida religiosa

Es peligroso emitir un juicio de valor sobre una realidad tan compleja. Y es peligroso también simplificar demasiado. Consciente de ello, no me atrevo a emitir propiamente un juicio, sino a adelantar una simple «opinión» personal, tal vez no excesivamente alejada de realidad.

Constataciones previas

A mi parecer, y como dato previo, se detectan varios fallos profundos que están condicionando negativamente el *actual proceso de renovación de la vida religiosa*. Entre ellos señalaría los siguientes:

a) *Falta de base humana.*—No es difícil encontrar, en muchas o en casi todas las Congregaciones, un número a veces bastante elevado de religiosos(as) sin suficiente capacidad mental, con escasa madurez afectiva, sin arranque humano y sin la base humana necesaria para integrarse en una verdadera vida comunitaria, a un nivel de relación y de comunicación en cierta profundidad.

Estos religiosos —nadie puede juzgar conciencias o personas, pero sí hechos y situaciones objetivas— entienden y hasta pueden vivir una «observancia» o una «regularidad»; pero no son capaces de entender, como exigencia fundamental de la verdadera vida comunitaria, la necesidad ineludible de una honda comunicación a nivel humano, a nivel de fe, de experiencia de Dios y de vivencias personales. Pueden entender y hasta vivir, por ejemplo, una «castidad» que es virtud reguladora del apetito genésico; pero son incapaces de entender la «virginidad» como amor total e inmediato a Dios y a todos los hombres, con todas las implicaciones que esto lleva consigo.

Estos religiosos(as) son, en realidad, un «peso muerto» que retarda y hasta hace imposible, a veces, el mismo proceso de renovación.

Muchas veces no se han aplicado convenientemente los rigurosos criterios de selección y de discernimiento de la vocación religiosa señalados por la Iglesia, con lamentable perjuicio para los mismos candidatos y para la vida religiosa.

b) *Falta de formación humana integral.*—En algunas ocasiones, aun habiendo candidatos a la vida religiosa con un buen conjunto de cualidades humanas, ha faltado la debida formación a este nivel. A veces se formó para la total sumisión y no suficientemente para el recto uso de la propia libertad y para la responsabilidad personal. En algunos casos se formó tal vez más para la renuncia a un amor humano compartido que para amar generosamente y sin polarizaciones exclusivistas; más para una vida «individual» que para una vida comunitaria; más para aprender de memoria que para «pensar» con espíritu crítico...

c) *Falta de formación teológica.*—Numerosos religiosos(as) carecen todavía hoy de una formación teológica suficientemente sólida y orgánica sobre el *ser* y el *quehacer* esencial, sobre la misión específica y el servicio sustantivo de la vida religiosa en la Iglesia y para el mundo. Incluso en los mismos institutos clericales, en los que se recibió una buena formación teológica general, faltó muchas veces una formación teológica específica sobre la vida religiosa. Predominó, sin duda, una formación ascético-jurídica, mientras que la fundamentación evangélica y la dimensión teológica y teologal de la consagración, de la misión, de la vida comunitaria y de los votos quedó bastante olvidada o preterida.

d) *Crisis de identidad.*—La crisis de identidad consiste en *no saber* con cierto rigor y exactitud —es decir, desde la reflexión teológica— y hasta de una manera refleja, por experiencia —o sea, desde la misma vida— *qué somos* en la Iglesia en cuanto religiosos, y no simplemente *qué hacemos* o *qué tenemos* que hacer.

Falta muchas veces *identidad evangélica* e *identidad congregacional*. Aquélla, por haberla hecho consistir más en un concreto *hacer* apostólico de carácter «adjetivo», que en el *ser-consagración* o en la misión sustantiva de la vida religiosa. Y la crisis de identidad congregacional, motivada por haber definido el «carisma» del propio Instituto más en la línea de las «obras» específicas de apostolado o de beneficencia que en la línea de la peculiar manera de imitar a Jesucristo en un determinado misterio de su vida y en el estilo propio de revivir su virginidad, obediencia y pobreza en fraternidad comunitaria.

Cuando algunos religiosos han descubierto, con sorpresa y hasta con escándalo, que «las mismas obras de apostolado —que ellos realizan— pueden ciertamente ser llevadas a cabo sin la consagración que nace del estado religioso» (RC 2), han perdido el sentido y la razón de ser de su vida. Y ya no aciertan a comprender qué significa y para qué sirve la vida religiosa, si pueden seguir *haciendo* todo lo que ahora *hacen* sin necesidad de continuar siendo religiosos.

Pablo VI recordó oportunamente:

«La característica y la fuerza de la vida religiosa no residen en la actividad social o apostólica, por más benéficas que éstas sean, sino en la *consagración total al Señor*» (20-XI-1973).

Cuando la Unión de Superiores Generales hizo la síntesis del material de estudio recibido de las Conferencias nacionales de religiosos de todo el mundo, que sirvió de base para la elaboración del documento *Mutuae Relationes*, creyó necesario señalar, ante todo, un presupuesto básico:

«La identidad particular del religioso no debería ser definida, en primer lugar o principalmente, en términos de *función*. Los religiosos no son lo que son simplemente por lo que hacen, aun teniendo su importancia este elemento... Los religiosos siguen a Cristo no para anunciar el Evangelio, sino más bien anuncian el Evangelio porque siguen a Cristo... Su actividad pastoral no constituye su primera razón de ser»¹.

Y el Cardenal Pironio, al presentar a Juan Pablo II la U. S. G. (Unión de Superiores Generales) el 24 de noviembre de 1978, dijo:

«Son hombres que buscan con sinceridad... cómo ser absolutamente fieles a su *identidad religiosa*: a su *ser* más que a su *hacer* y a su específico e irrenunciable carisma.»

Juan Pablo II define al religioso diciendo:

«El religioso es un hombre *consagrado a Dios*, por medio de Cristo, en el amor del Espíritu. Este es un dato ontológico —añade—, que pide aflorar a la conciencia y orientar la vida» (24-XI-1978).

El documento de las SS. Congregaciones de Obispos y de Religiosos, *Mutuae Relationes*, del 14 de mayo de 1978, después de afirmar que «la consagración de los que profesan los votos religiosos tiene por objeto principal el testimoniar visiblemente ante el mundo el misterio insondable de Cristo, manifestándole realmente en ellos mismos» (MR 10), añade:

¹ Cf *Vida Religiosa*, 38 (1975), 345-346.

«Los religiosos y sus comunidades están llamados a dar en la Iglesia un público testimonio de *entrega total a Dios. Esta es la opción fundamental* —prosigue— *de su existencia cristiana y la tarea que ante todo deben realizar dentro de su forma de vida propia*» (*ib.*, 14, a).

Y dice también:

«Las religiosas deben ser valorizadas justamente por el testimonio que dan en calidad de *mujeres consagradas*, más aún que por los servicios que prestan útil y generosamente» (*ib.*, 50).

Para evitar una posible confusión en este punto quiero recordar aquí lo que escribí en otra ocasión:

«Nuestra *identidad* debemos buscarla en la línea del *ser* y no en la línea del *hacer*, aunque nuestro *ser* se exprese necesariamente en *acción* y nuestra *acción apostólica* no sea —objetivamente— más que la expresión dinámica de nuestro mismo *ser religioso*. Nuestro primer *quehacer* es precisamente *ser*.

Ser y *misión* se identifican; constituyen siempre una sola y misma realidad y, por tanto, deben vivirse como único ideal de vida.

La *misión*, por otra parte, no se reduce a las tareas apostólicas o benéficas que tienen que realizar los religiosos, ni se identifica con sus distintas y posibles actividades. La *misión* es algo mucho más sustantivo y esencial. Es el mismo *ser*, entendido en su sentido más dinámico.

Hay un *hacer* que podríamos llamar *adjetivo* y que consiste en la realización de una serie de acciones o actividades concretas. Y existe otro *hacer*, que tiene carácter *sustantivo* y que se identifica propiamente con la *misión* y con el mismo *ser* de la vida religiosa, es decir, con la *consagración*.

Ser en la Iglesia 'presencia sacramental de Cristo virgen, obediente y pobre' es un *quehacer sustantivo* y es cumplir la *misión esencial* de la vida religiosa.

De igual modo que el apostolado no puede definirse por la llamada *acción apostólica* —que no es más que una concreta forma del mismo—, tampoco la *misión* puede reducirse a un simple *hacer pragmático*, o sea, a la realización de un conjunto de actividades en favor de los demás. La *misión* primaria y fundamen-

tal es la *consagración*, es decir, el *ser* mismo de la vida religiosa. Lo demás es algo necesario, pero derivado y relativo»².

Valoración personal

Por todo esto, y en consecuencia de lo que precede, creo poder afirmar que *el actual proceso de renovación de la vida religiosa* es:

1. *Poco profundo*.—Creo que se ha insistido más en la *adaptación* que en la auténtica *renovación*. En vez de buscar —sin caer en un simplismo empobrecedor— la *restauración de los valores primitivos esenciales y en cuanto esenciales*, se han empleado muchas energías en encontrar «acomodaciones» al ritmo de la vida de hoy. E incluso muchas de estas acomodaciones han sido superficiales. No es tarea fácil ni cómoda ser verdaderamente moderno y actual.

2. *Más doctrinal que vivencial*.—Afortunadamente —y hay que apuntarlo como un dato positivo y esperanzador— ha habido, durante estos últimos años, una seria profundización en la teología de la vida religiosa. Se ha buscado, con ahínco, su fundamentación evangélica y teológica. Se han redescubierto las raíces profundas de la vida religiosa desde la misma vida de Cristo y desde su seguimiento, tal como se propone en el Evangelio. Esto es claramente positivo, ya que las ideas están a la base de todo comportamiento verdaderamente humano y consciente. Se ha redescubierto también y al mismo tiempo la originalidad del espíritu y del carisma fundacional y se está viendo cómo ese carisma —la intuición fundamental de los fundadores— sigue siendo hoy válido y es capaz de iluminar y resolver problemas y situaciones nuevos, no vistos ni previstos por los mismos fundadores.

Los Capítulos Generales han elaborado casi siempre unos documentos muy valiosos, doctrinalmente hablando. Las mismas Constituciones renovadas han ganado mucho en densidad doctri-

² Cf SEVERINO-M.^a ALONSO, cmf., *Las Bienaventuranzas y la vida consagrada*, 5.^a ed. 1981, p. 35.

nal, en contenido evangélico y como expresión del espíritu de los fundadores.

Pero falta, por parte de muchos religiosos, una *asimilación* intelectual y, sobre todo, *vivencial* de esta doctrina.

Falta aún una auténtica conciencia viva y una experiencia fuerte en este sentido. Ahora bien, la conciencia y la verdadera experiencia no se consiguen sólo desde la mera reflexión teológica, aunque ésta sea necesaria y constituya un elemento integrante de la misma. Resulta, además, imprescindible la *fe viva*, es decir, la *oración*. La oración, entendida como *fe ejercitada* y consciente, es la que crea la verdadera experiencia y la que hace asimilar las realidades sobrenaturales. Ahora bien, ¿se han convertido los Documentos doctrinales en temas de oración personal y comunitaria? ¿Son de hecho las Constituciones, para la mayoría de los religiosos, el libro básico de su oración, como una traducción actual para ellos del mismo Evangelio y como la expresión de la conciencia que la Congregación tiene de sí misma?

3. *Demasiado lento*.—Aunque es bastante largo el camino recorrido, pienso que todavía falta mucho más por recorrer y que el ritmo ha sido y está siendo demasiado lento, debido —en parte— a ese «peso muerto» que existe en todas las Congregaciones y al que aludí antes y debido también al considerable número de religiosos más o menos «instalados», satisfechos y contentos en los puestos que ocupan y en las tareas que llevan a cabo; pero de una vida consagrada poco exigente. (La *mediocridad* es posiblemente el más grave peligro que tiene la vida religiosa, que por su misma naturaleza es una vida de compromiso total.)

4. *Esperanzador, sin embargo*.—No se puede dudar de la sinceridad de los deseos y de la relativa eficacia de muchos esfuerzos que se están realizando y que ya están dando algunos frutos: visión más clara de lo *esencial*; convicción cada día más firme de la importancia básica de la comunión fraterna y de la necesidad de relaciones personales más directas y profundas; mayor comunicación a nivel de fe y de experiencia de Dios; redescubrimiento de la dimensión comunitaria de la vida religiosa en todos sus aspectos; comprensión más teológica y teologal de los

votos y de la consagración; mayor interés y preocupación por todo lo verdaderamente «humano» y por la formación integral de los religiosos; más viva conciencia de la misión evangelizadora inherente y esencial a toda forma de vida consagrada; más real inserción en el mundo de los pobres, para —desde ellos y desde la pobreza real— evangelizar a todos, etc.

5. Lo que falta a esta renovación

La renovación nunca puede darse por concluida. No es un acto, sino un proceso dinámico. «La adecuada renovación no puede realizarse de una vez para siempre, sino que ha de fomentarse de forma continuada» (ES 19).

Por eso, siempre faltará algo a este proceso, y de ello deberíamos ser conscientes, aun en el caso de que su ritmo haya sido normal y satisfactorio, por lo menos en el sentido de que es un proceso nunca terminado definitivamente y que, por lo mismo, debe proseguir sin posible interrupción.

En el caso concreto de la vida religiosa y de su actual proceso de renovación falta algo —y mucho— no sólo por esta razón, sino también, a mi parecer, en el sentido de que no se ha conseguido lo que era justo esperar y conseguir.

¿Qué es lo que falta?

1. *Profundidad.*—Hay que insistir, al mismo tiempo, en la *renovación*, entendida como un *proceso de restauración de los valores primitivos esenciales* de la vida religiosa en general y del carisma-espíritu del propio Instituto; y en la *adaptación*, considerada como *búsqueda sincera de formas actuales de presentar y de vivir lo perennemente válido*. Pero dando siempre prioridad a la «renovación» sobre la «adaptación» y no al revés, aunque sin descuidar ninguna de ellas, ya que son inseparables y constituyen dos momentos de un mismo movimiento.

Más de una vez, por desgracia, se ha hecho consistir la renovación en poner el acento en cosas secundarias, o en efectuar

cambios externos, puramente disciplinares o en seguir **manteniendo**, a toda costa, usos y costumbres, tradiciones y **normas** de escaso contenido y hasta de dudoso valor evangélico.

2. *Asimilación*.—Falta, como he dicho antes, asimilación intelectual y, sobre todo, vivencial de la doctrina del Concilio, del magisterio posterior y de los documentos elaborados por los Capítulos Generales —singularmente de las Constituciones renovadas— de la propia Congregación. Esta asimilación profunda sólo puede lograrse, hasta llegar a ser una verdadera *experiencia*, en la *oración*, es decir, por medio del ejercicio activo de la *fe viva*.

3.—*Simplificación*.—Todavía la vida religiosa, en muchos Institutos y comunidades y aun en muchas personas, sigue siendo excesivamente «complicada». Predomina una mentalidad jurídica de «contrato», frente a una mentalidad bíblica y teológica de amistad y de «alianza». Se prefieren aún las leyes y las normas a los «criterios», porque aquéllas ofrecen mayor «seguridad» y tranquilidad de conciencia, al saber con precisión a qué atenerse cada uno en cada circunstancia. Se están gastando todavía muchas energías por no acabar de centrarse en lo esencial y, desde ahí, tratar de vivir unitariamente todo lo demás. Se hace necesaria una «simplificación», o sea, una inteligente superación de elementos accesorios y una concentración de energías en lo más nuclear y sustantivo de la vida religiosa, para comprender y vivir, desde ese núcleo esencial, todos los otros elementos y valores. Así se conseguiría una síntesis orgánica, una armonía y un sentido de unidad. (Conviene advertir que hay «simplificaciones» empobrecedoras, porque suponen descuidar o preterir elementos importantes, todavía valiosos, de la vida religiosa o del espíritu de una Congregación. No me refiero a una «simplificación» de ese estilo, como es lógico.)

4. *Equilibrio*.—Hay que evitar todos los extremismos, del signo que sean. Y hay que armonizar perfectamente —con un sentido de «integración», y no por «eclecticismo» arbitrario— el principio de *presencia* y de *servicio* (estar-en-el-mundo y ser-para-el-mundo) con el principio de *consagración* y de *distinción* (no-ser-del-mundo y ser-de-Dios). Hay que salvar, al mismo tiem-

po, la *presencia real* de los religiosos en el mundo y su *propia identidad*, sin sacrificar ninguna de las dos.

Creo oportuno recordar ahora lo que, sobre este mismo tema, escribí en otra parte:

«La *presencia* del religioso en el mundo implica necesariamente una real y verdadera *distinción*. Su presencia no es sólo *estar*, ocupar un lugar en la ciudad de los hombres, sino una prolongación de la *encarnación* de Cristo, con la plena asunción de todo lo humano. Pero la asunción no significa que se confunda con ello. La asunción implica solidaridad. Y la *distinción no es cuantitativa o sociológica, sino cualitativa*. Es la misma distinción que media entre el fermento y la masa, entre la sal y el alimento, entre la luz y el mundo. Gracias a esta distinción cualitativa, esta presencia puede ser transformadora y verdaderamente profética para el mundo y para su historia... Hay que profundizar, cada vez más, en la *presencia*; reafirmando, al mismo tiempo, la *propia identidad*. Y hay que esforzarse por mantener siempre el equilibrio entre las dos»³.

El verdadero religioso, según Juan Pablo II

«sabe acercarse a la gente e insertarse en medio del pueblo, sin poner en cuestión la propia identidad religiosa, ni oscurecer la originalidad específica de la propia vocación, que deriva del peculiar seguimiento de Cristo pobre, casto y obediente» (24-XI-1978).

5. *Vigor carismático*.—La vida religiosa es de origen carismático y es el desarrollo armónico de un «carisma». No nace en la Iglesia como una institución eclesiástica, sino como un *don* de Dios (cf LG 43, *passim*) y por impulso vital del Espíritu (cf PC 1, *passim*). Por eso, debe conservar siempre las notas esenciales y características del verdadero *carisma*, que son el *vigor*, la *fuerza*, la *espontaneidad creadora*, la *libertad*, la *proyección en servicio a los demás*, etc., etc.

Ahora bien, parece que a la vida religiosa actual, bajo muchos

³ SEVERINO-M.^a ALONSO, cmf., *Las Bienaventuranzas y la vida consagrada*, 5.^a ed. 1981, p. 183.

aspectos, le falta arranque, vigor, espíritu de iniciativa, fuerza y capacidad de atracción, audacia y libertad.

6. *Sentido de corresponsabilidad y de participación activa.*— Muchos religiosos siguen creyendo que la «renovación» es tarea propia y exclusiva de los superiores y de los Capítulos, sin comprometerse ellos mismos personalmente en esta tarea de todos y adoptando una postura pasiva.

7. *Docilidad y disponibilidad.*— Todo religioso tiene el ineludible deber de mantenerse abierto al Espíritu, activamente dócil a sus inspiraciones y enteramente disponible para la misión encomendada por el mismo Espíritu a la Congregación de que forma parte. Esto exige vivir en una actitud permanente de «conversión», sin prejuicios y sin posturas tomadas de antemano. Sin embargo, tanto por parte de los superiores como por parte de los demás religiosos, falta con alguna frecuencia esa docilidad activa al Espíritu y esa total disponibilidad frente a la misión universal del propio Instituto. Mientras los primeros defienden, a veces, con excesivo empeño todo lo relativo a la «institución», sin tener suficientemente en cuenta las legítimas aspiraciones y anhelos de sus hermanos y los mismos dones personales que han recibido de Dios; los otros, en más de una ocasión, plantean un verdadero conflicto entre su «carisma» personal y el carisma del Instituto a que pertenecen y no siempre aceptan —ni siquiera en línea de principio— las mediaciones humanas propias de la vida religiosa. De este modo, unos caen fácilmente en el «subjetivismo» protestante, que desconoce el sentido y el valor de la ley externa y de la autoridad ministerial y otros ceden al legalismo y al culto de la «letra», pasando por encima de la persona y de sus verdaderos intereses humanos y sobrenaturales. Sólo la *docilidad* abierta al Espíritu Santo y la *disponibilidad* sin condiciones frente a la misión que él ha encomendado a la propia Congregación puede liberar a todos —superiores o súbditos— de este doble y real peligro.

6. Lo que sobra en esta renovación

A mi juicio, creo que en el actual proceso de renovación de la vida religiosa *sobra*:

1. *Acomodación*.—Entendida superficialmente, como búsqueda de «lo nuevo» o, más exactamente, de lo «novedoso», de «formas seculares» y entendida también como asimilación de criterios secularizantes, que están de moda, sin verdadero espíritu crítico y sin un auténtico discernimiento evangélico.

2. *Preocupación ansiosa por reformar las «estructuras»*.—Sin que exista, al mismo tiempo y primordialmente, un sincero y leal interés por *renovarse personalmente* y por ayudar eficazmente a la renovación de las «personas».

3. *Afán, un poco exagerado, por «dar testimonio»*.—Concretamente por «dar testimonio de pobreza», por «parecer pobres», sin que haya suficiente preocupación, seria y eficaz, por vivir auténticamente la pobreza de Cristo y por ser realmente pobres, aunque no lo entiendan todos. (Se está cayendo, de este modo, en lo que tan duramente hemos criticado: en una nueva forma de «hipocresía» o de «culto de las apariencias»).

4. *Individualismo*.—La conciencia de la propia dignidad personal y el sentido de la propia responsabilidad —mal interpretados— han degenerado, con excesiva frecuencia, en un notable «individualismo» en todos los ámbitos de la vida religiosa. Mientras se habla de corresponsabilidad, de trabajo en equipo y de «comunidad», sigue existiendo todavía demasiado «individualismo», que se traduce en falta de auténtico diálogo, de verdadera comprensión, de sincera y activa cooperación y, a veces, en cierto afán de «protagonismo» adolescente. Este *individualismo* se revela no sólo en el campo de la acción apostólica, sino también en la misma vivencia de la fe y en las relaciones —muchas veces «impersonales»— entre los miembros de una Comunidad.

(Quizás vaya siendo hora de no prodigar ya tanto las *reuniones*. Convendría, sin embargo, prepararlas mejor, con tiempo suficiente y celebrarlas con regularidad y constancia, aunque no siempre los resultados sean satisfactorios. Y, desde luego, toda reunión debería versar sobre los aspectos más importantes de la vida religiosa en su dimensión «comunitaria», y no limitarse a tratar problemas o asuntos disciplinares, económicos, de obras materiales o simplemente de índole pastoral. Y debería ser tam-

bién una seria *revisión* fraterna del proyecto evangélico de vida de la comunidad —general, provincial o local, según los casos—, y un momento fuerte de *comunicación* a nivel humano y a nivel de fe, hasta lograr una verdadera corresponsabilidad, entre todos. Ya es hora también de «programar» menos y de esforzarse un poco más por vivir con exigencia y fidelidad lo ya programado. De todos modos, la preocupación que todavía hay por «estar reunidos» debería convertirse en angustiada preocupación por «estar más unidos», para poder dar el gran testimonio de la vida religiosa, que es la *comunidad fraterna*.)

7. El religioso de hoy y de mañana

Si la vida religiosa, en su esencia más profunda, es *la re-presentación sacramental (= visible y real) de Cristo virgen, obediente y pobre en la Iglesia y para el mundo*, la misión esencial y el quehacer sustantivo del religioso de todos los tiempos —del ayer, del hoy y del mañana— consiste en *re-presentar visiblemente ante los hombres a Cristo en estas tres dimensiones constitutivas de su existencia terrena*: como signo expresivo del amor total a Dios y a los hombres, de la absoluta primacía del mismo Dios y de la infinita transcendencia del Reino sobre todo lo demás.

«Hay en la vida religiosa —recordó Pablo VI— elementos esenciales que corresponden a trazos evangélicos y que constituyen, en el corazón de la Iglesia, un testimonio que no puede reemplazarse: la castidad, la obediencia, la pobreza y la vida fraterna en una comunidad, con todo lo que necesariamente entrañan estas exigencias en la vida concreta» (20-XI-1973).

Esto es algo invariable, de validez permanente y que, por lo mismo, no puede reemplazarse por nada y sin lo cual, como ha dicho Juan Pablo II, «la Iglesia no sería en plenitud ella misma» (24-XI-1978). También es invariable y de valor imperecedero la intuición fundamental, el espíritu y carisma suscitados por el Espíritu a través de los fundadores.

Pero todo lo demás, e incluso la manera concreta e histórica de vivir y de traducir esas exigencias fundamentales y esos ele-

mentos invariables, está sujeto a cambio. Cada época tiene su modo propio de vivir el Evangelio; o, más exactamente, el mismo y único Evangelio de Jesús responde a todas las preguntas y a las distintas aspiraciones de los hombres de todas las épocas.

La virginidad, la obediencia y la pobreza de Cristo son inagotables en su riqueza y ofrecen al cristiano-religioso innumerables posibilidades de «imitación» y de vivencia. La verdadera *adaptación* pedida por el Concilio y exigida por la misma naturaleza de la vida religiosa y del propio hombre, consiste en ir buscando las formas y modos concretos que mejor traduzcan y expresen, en cada momento histórico y en cada situación, el mismo e invariable proyecto de vida de Jesús.

¿Podrían señalarse, descriptivamente, algunos de los rasgos más característicos del «religioso» de hoy y de mañana?

Para encontrar las formas nuevas y actuales de expresar los valores permanentes (o sea, para lograr la verdadera *adaptación*), es preciso haber redescubierto antes, con nueva luz y sin adherencias extrañas, esos mismos valores permanentes (es decir, haber realizado ya un serio proceso de *renovación*).

De igual manera, para poder señalar los rasgos más característicos del religioso de «hoy» y de «mañana», habría que señalar antes con toda claridad los rasgos esenciales del religioso de siempre. Sólo se puede vivir de verdad el presente y ser verdaderamente «actual» y «moderno» —sin caer en el snobismo— cuando se ama profundamente la historia y se conserva un leal respeto al pasado y se buscan en él las propias raíces.

El religioso tiene que ser:

1. *Un hombre cabal.*—El religioso debe ser, ante todo, un *hombre cabal*, es decir, una *recia personalidad humana*. Si quiere ser tomado en serio, en su misma condición de hombre —o de mujer— debe serlo realmente y en el sentido más hondo de la palabra. La densidad humana no se puede simular si no existe y tampoco se improvisa. Es una lenta conquista y es tarea de todos los días. El religioso y la religiosa, hoy más que nunca, deben dar

testimonio explícito, como afirma Juan Pablo II, de «una personalidad humanamente realizada y madura» (10-XI-1979). Tienen que haber alcanzado una recta independencia en el pensar, en el obrar y en el amar, que es lo que constituye la verdadera «personalidad» integral. Es decir, deben tener ideas propias, perfectamente asimiladas y convertidas en «criterios», poseer un fuerte espíritu crítico y estar acostumbrados a «pensar» y a «reflexionar», sin dejarse llevar nunca por las ideologías de moda y sin caer tampoco en la idolatría del pasado. El religioso y la religiosa de hoy deben tener un vigoroso sentido de *responsabilidad*. No pueden obrar a impulsos de los propios sentimientos, sino por motivos razonables y por razones evangélicas. El religioso debe ser, sobre todo, una persona *madura afectivamente*, capaz de amar por amor, sin mezcla de egoísmo. Debe saber, desde la propia experiencia, que el amor verdadero es entrega, donación de sí mismo a los demás y búsqueda sincera del bien de los otros.

Juan Pablo II ha vuelto a insistir sobre este punto:

«La confusión ideológica da origen a personalidades psicológicamente inmaduras y pobres... Precisamente por este motivo el mundo moderno anda en busca afanosa de modelos, y la mayoría de las veces queda desilusionado, confundido, humillado. Por esto, nosotros debemos ser *personalidades maduras*, que saben controlar la propia sensibilidad, que asumen las propias tareas de responsabilidad y guía, que tratan de realizarse en el lugar y en el trabajo donde se encuentran. Nuestro tiempo exige serenidad y valentía para aceptar la realidad como es, sin críticas depresivas y sin ilusionismos, para amarla y salvarla. Esforzaos todos, por lo tanto, para alcanzar estos ideales de *madurez*... La Iglesia y la sociedad moderna necesitan *personalidades maduras*: ¡Debemos serlo con la ayuda de Dios!» (28-X-1979).

El religioso debe dar testimonio del *hombre nuevo* creado en Jesucristo y cuyas *actitudes básicas describe San Pablo*⁴. Debe ser realización anticipada y preludio de la *nueva humanidad*, pensada por Dios desde siempre y cumplida ya en Cristo Jesús. El religioso y la religiosa deben ser testigos del más auténtico 'huma-

⁴ Cf Col 3,12-15; etc.

nismo' cristiano y de la dimensión trascendente de la persona humana.

2. *Un creyente.*—El religioso, en cuanto tal, es un *creyente* en Jesús de Nazaret. Y un creyente que se sabe llamado a vivir la *fe total* en Jesús de un manera absolutamente original y comprometida. Tiene conciencia de que no ha sido él quien ha optado por Jesús, sino de ser Jesús quien ha optado por él y quien le eligió para compartir su mismo proyecto de vida y su misión evangelizadora. La fe total en Cristo le define y le constituye esencialmente. Por eso, el religioso es un *hombre de fe*. Es un acto permanente de fe en Jesús. No sólo está dispuesto —como actitud vital— a dejarlo todo por Cristo, sino que, de hecho, lo ha dejado todo y todo lo ha perdido voluntaria y definitivamente por él, como San Pablo y los demás apóstoles ⁵.

El religioso, desde su misma vida, se convierte en testigo de la fe y en fermento de fe en Cristo para la comunidad de creyentes y también para los incrédulos.

El religioso, sin caer nunca en el 'triumfalismo' —que es, en el fondo, desconocimiento de las dificultades de la vida y falta de auténtico realismo— debe ser siempre un hombre «triumfal» y serenamente optimista. El pesimismo no es cristiano. El religioso sabe, mejor que nadie, que «Cristo ha vencido al mundo» (Jn 16, 33) y que «la victoria que vence al mundo es nuestra fe» (1 Jn 5, 4-5). Nada ni nadie le arredra.

3. *Un «llamado» y un «enviado».*—En la vida cristiana todo comienza siendo iniciativa y vocación de Dios. Nada arranca del hombre. Todo es gracia: puro don gratuito. Dios llama al hombre en Jesucristo, excluyendo todo posible mérito por parte del mismo hombre. Y el hombre debe tener conciencia viva de ser «llamado» y «elegido». El sentido de vocación debe presidir toda su vida y ocupar el primer plano de su conciencia y convertirse en agudo y permanente sentido de la gratuidad y de la gratitud.

⁵ «Juzgo que *todo es pérdida* ante la sublimidad del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, *por quien perdí todas las cosas*» (Filip 3,8). «Nosotros *lo hemos dejado todo* y te hemos seguido» (Mt 19,27). «*Dejándolo todo*, se levantó y le siguió» (Lc 5,28). «*Dejándolo todo*, le siguieron» (Lc 5,11).

El religioso es un cristiano, *llamado* por especial y ulterior vocación divina, *consagrado* por Dios mediante la profesión religiosa y *enviado* a cumplir en favor de los hombres la *misión sustantiva* de re-presentar sacramentalmente a Cristo-virgen-obediente-pobre, haciendo presente ya desde ahora el Reino consumado —convertido para él en valor absoluto y absorbente— y afirmando su infinita trascendencia sobre todo lo demás; y enviado también a cumplir la *misión adjetiva* de un múltiple servicio benéfico, asistencial y apostólico. La conciencia de *vocación* y de *misión* debe regir toda la vida del religioso.

El religioso recuerda eficazmente a todos los demás cristianos las ineludibles exigencias de su bautismo (cf LG 44), ayuda a mantener viva en la comunidad cristiana la conciencia de la 'común vocación' en Jesucristo a la *filiación divina* y a la *fraternidad universal* y urge la corresponsabilidad de todos los creyentes en la implantación del Reino de Dios y en el anuncio de la Buena Noticia de la salvación.

4. *Un consagrado*.—El religioso, por medio de la «profesión», que es un compromiso público en la Iglesia de vivir la virginidad, la obediencia y la pobreza de Cristo, se ha entregado total e irrevocablemente a Dios y se ha dejado poseer por él. No se pertenece a sí mismo. Se ha convertido en propiedad especial de Dios. Dios le ha consagrado, configurándole con su Hijo, que es por definición «el Consagrado», y le ha encomendado una misión de servicio y de salvación para los hombres. Poseído por Dios, absorto y absorbido por él, dominado por el señorío absoluto de Dios, es un hombre de *oración* y tiene el sentido de la trascendencia. Toda su vida es teologal y contemplativa. Tiene que vivir, como Cristo, total e inmediatamente para el Padre, que es la única manera eficaz de vivir para los hombres.

«El religioso —ha recordado Juan Pablo II— es un hombre *consagrado a Dios*, por medio de Cristo, en el amor del Espíritu. Este es un dato ontológico, que pide aflorar a la conciencia y orientar la vida» (24-XI-1978).

La consagración es, en definitiva, *gracia*. Por eso, es transformadora del ser más íntimo del hombre. Pertenece al orden ontológico y no sólo al orden moral o jurídico. Afecta a toda la per-

sona por dentro, relacionándola con Dios de una manera nueva y original, que implica intimidad recíproca y pertenencia total. Implica también *inmediatez*, que es lo que convierte el valor *teológico* en *teologal*. Este dato ontológico, como afirma Juan Pablo II, debe «aflorar a la conciencia» y «orientar la vida». La consagración religiosa no puede quedarse en el ámbito íntimo del 'ser', sino que debe hacerse realidad consciente, que presida toda la vida, y determinar una actitud y un comportamiento práctico verdaderamente coherente.

Toda consagración debe entenderse en referencia explícita y directa a Cristo —que es el Consagrado— y como una *real configuración con él*. Es ésta la definición esencial de toda verdadera consagración.

La *consagración* religiosa se expresa dinámicamente en *misión*. La pertenencia en totalidad a Dios es servicio a los hermanos. Consagración-misión no son dos realidades distintas, sino dos dimensiones esenciales de una misma vocación y de una misma vida.

5. *Presencia sacramental de Cristo-virgen-obediente-pobre en la Iglesia y para el mundo*.—Es ésta, a mi juicio, la mejor definición del religioso, su quehacer sustantivo y su misión esencial —insustituible— en la Iglesia. Esta es su «identidad». El religioso tiene que revivir, prolongar y re-presentar, de manera visible y real, el modo de vida y de existencia terrena de Jesús de Nazaret en estas tres dimensiones de su vida, que son la *virginidad*, la *obediencia* y la *pobreza*, viviéndolas con el mismo sentido que tuvieron en él.

El religioso, de hoy y de mañana, si quiere ser fiel a su vocación y conservar su identidad específica y cumplir la misión irremplazable que Dios le ha confiado en la Iglesia, debe, en consecuencia:

- *Amar con amor total e inmediato, divino y humano, al Padre y a los hombres todos* (= virginidad), renunciando abiertamente a toda mediación, a toda polarización y a toda posible forma de egoísmo...

- *Vivir decididamente para los demás, en disponibilidad total de lo que es y de lo que tiene* (= pobreza), dándolo todo y dándose a sí mismo sin reservas, comunicando no sólo los bienes materiales, sino también y principalmente su fe y su experiencia de Dios...
- *Vivir en actitud de total y gozosa docilidad a la voluntad de Dios, manifestada a través de múltiples mediaciones humanas* (= obediencia), sin relativizarla ni «objetivarla» demasiado, sin reducirla al ámbito de lo «mandado» y de lo «prohibido»...

El religioso, de hoy de mañana, debe esforzarse seriamente por:

- Ser plenamente *libre*: frente a sí mismo, frente a sus tendencias inmediatas, frente a las opiniones de moda, frente a los prejuicios sociales, frente a su propia familia y frente a todas las cosas, sin despreciar nada, pero sin dejarse subyugar por nada ni sobornar por nadie, como Cristo...
- Estar siempre y enteramente *disponible* para los demás, sin condiciones de tiempo o de lugar, y sin acepción de personas...
- Ser *fraterno, sencillo, acogedor, comprensivo, servicial, alegre, sin complejos de ninguna clase, decidido y generoso*.
- Ser el hombre del «equilibrio» y de la integración: del cielo y de la tierra, a la vez; prudente y audaz; firme y flexible; tierno y fuerte; sereno y optimista; plenamente inserto en el mundo de los hombres, asumiendo sus mismos riesgos, su pobreza e inseguridad, su dolor y su muerte, para dar sentido cristiano a estas realidades humanas, y viviendo al mismo tiempo de cara inmediata a Dios —por la virginidad y la oración, sobre todo—, afirmando así la trascendencia y el valor infinito del Reino y relativizando todo lo demás.

En un mundo dominado por el erotismo, el ansia de poseer y el afán desmedido de libertad, el religioso se convierte en testigo de la libertad auténtica y del verdadero amor y denuncia —con su vida— toda forma de esclavitud y de egoísmo.

6. *Un «evangelizado» y un «evangelizador»*.—El religioso debe dejarse invadir progresivamente por el más genuino espíritu

del Evangelio, que es el sentido de la gracia, del amor personal de Dios, de la fraternidad universal en Cristo y de la absoluta necesidad de una salvación que no puede venir de sus propios recursos, sino que es enteramente gratuita. Por vocación, tiene el ineludible deber de «identificarse con Cristo desde las Bienaventuranzas» (cf *Juan Pablo II*, 27-I-1979), asimilando su manera de pensar y adoptando su misma escala de valores y su actitud fundamental ante Dios, ante el mundo y ante los demás hombres. Sólo así logrará ser un «evangelizado». Y sólo desde una fuerte experiencia del amor personal de Dios y de la gratuidad de la salvación, podrá «evangelizar» a los otros y ser «testigo auténtico del Reino de Dios para los hombres del mundo actual» (*ib.*). Sólo puede anunciarse convenientemente «lo que se ha visto y oído», o mejor, «a Aquél a quien se ha visto y se ha oído» (cf 1 Jn 1,1-4).

El religioso es un *evangelizado* en la medida en que se mantiene en actitud de *conversión permanente*: dejándose interpelar por la Palabra de Dios y por los hechos que afectan a los hombres. La conversión es un cambio radical de mentalidad, es una transformación de todo el hombre por dentro, de su manera de pensar, de juzgar y de vivir.

Como ha recordado muy bien la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano, en Puebla, el religioso es «evangelizador» en todos y desde todas las dimensiones de su vida: en su ser y en su quehacer. Todo en él, si es auténtico —consagración, votos, vida comunitaria— y no sólo su acción pastoral, es anuncio y presencia anticipada del Reino consumado y, por lo mismo, «evangelización». «*El conjunto de toda la vida religiosa —dice Puebla— constituye el modo específico de evangelizar propio del religioso*» (Cf *Documento final*, n. 567).

La consagración es la primera forma de evangelización. Y la vida comunitaria es apostolado sustantivo y evangelización, porque es anuncio permanente del Reino de los cielos y de la fraternidad universal fundada por Cristo. «No hay evangelización verdadera —ha recordado Pablo VI— mientras no se anuncie el hombre, la doctrina, la vida, las promesas, el Reino, el misterio de Jesús de Nazaret Hijo de Dios» (EN 22).

7. *Un «carismático» y un «profeta».*—El religioso, para ser fiel a su específica originalidad y a la naturaleza íntima de su vocación en la Iglesia, tiene que ser un verdadero «carismático», en el sentido fuerte de esta palabra. Es decir, debe ser un hombre del todo invadido y movido por el Espíritu, permanentemente abierto y dócil a su acción y a sus mociones. Tiene que expresar, desde su propia vida, la dimensión esencialmente «carismática» de la vida religiosa, poniendo de manifiesto las notas características del verdadero «carisma». Por eso, el religioso no puede ser primordialmente el hombre de las leyes y de la clásica observancia regular, sino más bien el hombre de la auténtica libertad, de la espontaneidad creadora, de la verdadera fortaleza y de la perseverancia, de la audacia y de la agilidad, el hombre del gozo y de la esperanza activa, del amor fraterno y del aliento vital. No puede anclarse nunca en usos y costumbres, en tradiciones y estructuras, en modos y en formas, en programas y en métodos. Debe ser más un *místico* (= predominio de la acción de Dios sobre la acción del hombre) que un *asceta* (= predominio de la acción del hombre sobre la acción de Dios).

El religioso de hoy y de mañana debe dar mayor importancia a los «criterios» que a las «normas», a las «actitudes» que a los «actos», a la disponibilidad abierta que al mero cumplimiento exacto de unas determinadas prescripciones y leyes. Debe esforzarse, como es lógico, por hacer en cada momento *lo que Dios quiere*; pero debe mantenerse, al mismo tiempo, abierto a *lo que Dios quiera*: a lo imprevisto, a lo que excede sus propios cálculos y sus planes personales. No puede intentar objetivar ni reducir simplistamente la voluntad de Dios. Debe recordar que los planes de Dios son impresivibles y, muchas veces, desconcertantes. El religioso no es tanto el hombre de los «reglamentos» cuanto el hombre de la apertura total y de la total disponibilidad. Su única seguridad es Cristo y se expresa sacramentalmente en el amor de sus hermanos. Por eso, renuncia decididamente a toda otra posible forma de «seguridad» y trata de vivir en un gozoso desprendimiento de todo, sin desdén y sin desprecio, y en una formidable libertad interior frente a todos los bienes de este mundo, apoyándose sólo en la fuerza del Espíritu. Por eso mismo, rechaza toda forma de instalación y elige la inseguridad radical como estilo de

vida. De este modo, proclama existencialmente que Dios es la única seguridad verdadera del hombre.

Por todo esto, el religioso auténtico es un fehaciente testimonio de la verdadera *juventud* de espíritu. También él puede decir como San Pablo: «Mientras nuestro hombre exterior se va desmoronando, nuestro hombre interior *se va rejuveneciendo* de día en día» (2 Cor 4,16). La juventud espiritual es sereno optimismo, ilusión, esperanza, capacidad de asombro, amor desinteresado, defensa de los valores supremos y, sobre todo, fe inquebrantable en el amor de Dios hecho visible en Jesucristo. En el religioso auténtico no pueden tener cabida ni el dasilento, ni la desesperanza, ni la tristeza, ni la pasividad, ni el conformismo.

El religioso es, al mismo tiempo, un *profeta*, en el sentido original de la palabra. Habla en nombre de otro. El mismo es mensaje y palabra de Dios a sus hermanos los hombres. Es *anuncio* y *denuncia*, a la vez. Y lo es de forma existencial, es decir, con todo el conjunto de su proyecto de vida. Como todo verdadero profeta, el religioso es al mismo tiempo e indisolublemente el *hombre de Dios* y el *hombre de los hombres*. Testigo del valor absoluto del Reino, proclama la relatividad de todo lo demás. Intenta liberarse a sí mismo de toda forma de esclavitud y se compromete por entero en la liberación integral de los demás hombres. Es una constante interpelación a todos los creyentes y una denuncia permanente de toda «idolatría» que impide tener a Cristo por el «único Señor» (cf Ef 4,5). Haciendo profesión de la virginidad, obediencia y pobreza de Cristo, *relativiza* esos tres valores supremos de la vida humana —el amor compartido en matrimonio, la libre programación de la propia existencia y el dominio autónomo de los bienes en este mundo— que el hombre tiende a considerar como absolutos y definitivos.

8. *Un hombre «fraterno» y «comunitario».*—La vocación más fundamental del hombre, y de una manera especial, del cristiano no es la soledad, sino la compañía. No es el aislamiento, sino la comunión. Por eso, la vida religiosa, que es una forma histórica de vida humana y una manera específica de vida cristiana, es esencialmente una *vida en comunión*, es decir, en comunicación profunda interpersonal. El hombre de hoy, al mismo tiempo que ha

recuperado la conciencia viva de su propia dignidad personal, está recuperando la conciencia refleja de su dimensión social y comunitaria. Se sabe «persona», precisamente por estar abierto a otras personas y en relación con ellas. También el creyente advierte, con nueva luz, que no puede vivir su fe en solitario y que la *filiación* divina sólo puede vivirse en fraternidad con los demás creyentes.

La *vida comunitaria* condensa y resume todo el contenido de la vida religiosa y constituye lo más nuclear e integrador de la misma. Es una realidad sustantiva, que se justifica por sí misma y que se convierte en el máximo testimonio y en el signo más claro del Reino de los cielos. La vida comunitaria no consiste, desde luego, en estar «juntos», sino en estar «unidos» con Cristo y en Cristo (la *común unidad* y la *común unión* de todos y de cada uno con uno solo que se llama Jesús), compartiéndolo todo desde los niveles más profundos: experiencia de Dios, vivencia de la fe, amor de fraternidad, ideas, tareas apostólicas, bienes materiales, etc.

El religioso de hoy y de mañana debe ser un hombre «comunitario». Y debe serlo de una manera particularmente intensa. Tiene que vivirse a sí mismo para los demás y con los demás. No puede reservarse nada exclusivamente para sí. Y debe vivir la virginidad, la obediencia y la pobreza en clave de comunidad.

El «individualismo» es un verdadero atentado psicológico a nivel simplemente humano, pues destruye a la persona en cuanto tal. Pero es todavía más destructor de la auténtica vida cristiana y especialmente de esa forma de vida humano-cristiana que es la vida religiosa.

La vida comunitaria es, sin duda, el signo por excelencia del Reino de los cielos. No hay, en la vida religiosa, ninguna realidad más expresiva y transparente de la presencia real y actual del Reino consumado que la comunión fraterna. Por eso, es el signo fundamental; el signo de los signos. Y por eso mismo, es el testimonio de máximo valor evangélico que puede ofrecer la vida religiosa. La dimensión «comunitaria» —como traducción de la *koinonia* bíblica— va a ser la nota más característica del religioso auténtico de hoy y de mañana.

8. Según el espíritu del propio Instituto

El religioso, en cuanto miembro de un Instituto, tiene un carisma particular y un espíritu propio. No sólo realiza en la Iglesia y en favor de los hombres una concreta misión y presta un servicio benéfico, asistencial o apostólico, sino que tiene una peculiar manera de «imitar a Cristo» en un determinado aspecto de su misterio.

El carisma de los Institutos no debe entenderse preferentemente —y, menos aún, exclusivamente— en la línea de la obra social, apostólica y benéfica que los fundadores detectaron como urgente en la Iglesia de su tiempo y a la que quisieron responder de una manera eficaz.

El carisma y el espíritu de una Congregación consiste, ante todo, en la *forma peculiar de seguir e imitar a Cristo-virgen-obediente-pobre*, o sea, en el *misterio cristiano* que intenta re-vivir y re-presentar sacramentalmente en la Iglesia: en la dimensión especial de la vida de Cristo que quiere vivir con particular intensidad.

Esto es lo más sustantivo y lo que constituye la más genuina identidad de un Instituto religioso: con el estilo de vida que todo esto comporta, integrado por un conjunto de rasgos y de actitudes que crean el «aire de familia» y la índole propia de una Congregación.

Después —o, si se quiere, al mismo tiempo— vienen también las *obras*, la misión apostólica o social en favor de los demás, que son parte integrante del carisma, pero que no lo expresan exhaustivamente.

Se podría decir, en este sentido, que importa mucho más el *modo* de hacer las cosas que las mismas *cosas* que se hacen. Y el «espíritu» es un modo, una manera, un estilo y una forma original de realizar unas determinadas obras asistenciales, benéficas o apostólicas y de imitar y seguir a Cristo-virgen-obediente-pobre en fraternidad. Son muchos los Institutos que se dedican a las mismas tareas ministeriales. Pero cada uno tiene su espíritu propio,

que no es intercambiable, y que expresa —por ser distinto— la infinita riqueza del único Misterio de Cristo.

El documento *Mutuae Relationes*, de las Sagradas Congregaciones de Obispos y de Religiosos e Institutos Seculares, al hablar de los criterios que deben servir de base para la posible fundación de una nueva Congregación religiosa y para su discernimiento evangélico, afirma que no basta el criterio de «utilidad» o de «conveniencia práctica», sino que debe responder a un decidido propósito de «configurarse con Cristo» en la vivencia de un aspecto de su mismo proyecto de vida. «Cuando el juicio sobre la fundación de un Instituto —dice textualmente el citado documento— se basa solamente en el criterio de *utilidad y conveniencia práctica...*, se ve claramente que falla el genuino sentido de la vida religiosa en la Iglesia...»; y añade que debe existir, además, «una profunda preocupación por configurarse con Cristo testimoniando alguno de los aspectos de su misterio» (MR 51 y 51b).

El mismo documento ofrece la mejor definición teológica de *carisma*, cuando dice: «El carisma de los Fundadores es *una experiencia del Espíritu*, transmitida a sus propios discípulos, para que vivan según ella, la custodien, la profundicen y la vayan desarrollando constantemente» (MR 11).

Esta *experiencia* implica una manera original de releer el Evangelio, sin reduccionismos, pero desde una perspectiva unitaria, que supone también esencialmente una especial configuración con Cristo. Las *obras preferenciales* vienen a ser una expresión dinámica —complemento y cumplimiento— del Carisma.

* * *

Juan Pablo II ha hablado del triple testimonio que debe dar el religioso auténtico de hoy y de mañana:

«El testimonio, ante todo, de la *coherencia seria con los valores evangélicos y con el carisma propio...* El testimonio, luego, de *una personalidad humanamente realizada y madura*, que sabe establecer relación con los demás sin prevenciones injustificadas ni imprudencias ingenuas, sino con apertura cordial y sereno equilibrio. El testimonio, por último, de la *alegría...*» (10-XI-1978).

9. En la Iglesia local

Todo esto tiene que serlo y vivirlo el religioso en la iglesia local, consciente de que esa es precisamente su forma histórica de vivir para la Iglesia universal: servir a una concreta y determinada iglesia particular, como modo de servir, en ella y desde ella, a la única Iglesia de Cristo, que es universal.

El religioso de hoy y de mañana debe tener una conciencia más viva y una mayor experiencia del «misterio y de la estructura de la Iglesia» (MR 24), y, de una manera especial, de la llamada *iglesia local*: de su significado e importancia desde el punto de vista teológico y desde el punto de vista pastoral.

El religioso, hoy más que ayer y mañana todavía más que hoy, debe comprender y tener en cuenta la misión insustituible del Obispo en la iglesia particular, como *vicario* de Cristo en ella (cf LG 27), no sólo en lo relativo al quehacer apostólico de los mismos religiosos, sino también en cuanto a la promoción y a la garantía de su fidelidad evangélica y congregacionista (cf MR 7,9,52,54; cf *ib.* 28: «Compete a los Obispos, como maestros auténticos y guías de perfección para todos los miembros de la Diócesis, velar por la fidelidad a la vocación religiosa en el espíritu de cada Instituto»).

La Iglesia particular es la realización concreta y la expresión visible, en un determinado lugar, de la Iglesia universal. En ella, como dice el Concilio, «está presente y obra verdaderamente la Iglesia de Cristo, que es una, santa, católica y apostólica» (CD 11). La Iglesia universal, pues, se realiza concretamente y se expresa visiblemente en la iglesia particular.

«Cada uno de los Obispos —añade el Concilio— es principio y fundamento visible de unidad en sus respectivas iglesias particulares, formadas a imagen de la Iglesia universal, en las cuales y por las cuales existe la Iglesia católica, una y única» (LG 23).

La iglesia particular se estructura *teológicamente* a imagen y semejanza de la Iglesia universal. Y la Iglesia universal se estructura *sociológicamente* según la iglesia particular.

Por eso, la iglesia local es el lugar teológico en el que y desde el que el religioso vive una vocación que, por su misma naturaleza, es para la Iglesia universal. «La iglesia particular constituye el *espacio histórico* en el cual una vocación se expresa realmente y realiza su compromiso apostólico» (MR 23).

Ha sido Juan Pablo II quien, también en este punto, nos ha dado ya una orientación definitiva. Hablando a los Superiores Generales, les dijo:

«Dondequiera que os encontréis en el mundo, sois, por vuestra vocación, *para la Iglesia universal a través de vuestra misión en una determinada iglesia local*. Por tanto, vuestra vocación para la Iglesia universal se realiza dentro de las estructuras de la iglesia local... La unidad con la Iglesia universal por medio de la iglesia local: *he aquí vuestro camino*» (24-XI-1978).

Los religiosos, en el pleno sentido de la palabra —y de modo especial— son miembros de la *familia diocesana*, es decir, miembros de esa «iglesia particular» que se llama Diócesis (cf CD 11, 34, etc.). «Los religiosos, incluso pertenecientes a un Instituto de derecho pontificio, deben realmente sentirse miembros de la familia diocesana» (MR 18b). Y los religiosos-sacerdotes «pertenecen verdaderamente al clero diocesano» (CD 34; MR 36).

Por lo mismo, en su quehacer apostólico o pastoral, los religiosos —y menos todavía los religiosos-sacerdotes— no deben ser considerados nunca como meros «suplentes» de los sacerdotes seculares y su actividad pastoral no debe ser tenida nunca como «subsidiaria» respecto de la del clero secular. Sacerdotes seculares y sacerdotes religiosos constituyen «el clero diocesano» (cf CD 34; MR 36).

Los religiosos sólo llegarán a «sentirse realmente miembros de la familia diocesana» (MR 18b), como pide el documento *Mutuae Relationes*, cuando tengan clara conciencia de su misión en la iglesia local y en ella se integren decididamente, y cuando vean que, por parte del Obispo y de los sacerdotes seculares, van desapareciendo las numerosas e injustas discriminaciones que todavía hoy existen en muchas Diócesis.

Por otra parte, se da una cierta analogía entre la responsabilidad propia de los Obispos y la de los religiosos. Así como aquéllos tienen una responsabilidad directa e inmediata sobre la iglesia local que presiden como Maestros, Pontífices y Pastores (cf LG 25-27) y, además, en cuanto miembros del Colegio Episcopal y como legítimos sucesores de los Apóstoles, deben tener una honda «solicitud por la Iglesia universal» (cf LG 23; CD 6); de modo parecido, los religiosos —en virtud de su misma vocación y por su dependencia inmediata del Papa—, mientras viven insertos en una iglesia local y en ella trabajan, deben sentir su especial responsabilidad de cara a la Iglesia universal y mantenerse del todo disponibles —bajo la guía de las autoridades del propio Instituto que se encuentran más allá de los límites de la iglesia local y, en definitiva, bajo la guía de la misma Santa Sede— para el mayor bien de la Iglesia universal y para responder a sus necesidades más urgentes (cf MR 22).

Más aún, la responsabilidad que el Obispo tiene colegialmente sobre la Iglesia universal arranca de su misma consagración sacramental y es anterior a su responsabilidad sobre la iglesia particular (cf LG 22-23; CD 3), y ésta nunca debe oscurecer aquélla. De modo similar, el religioso, en virtud de su profesión —como compromiso público en y para la Iglesia, asumido y sancionado por su autoridad jerárquica— queda primaria y fundamentalmente vinculado a la Iglesia universal y a su misterio (cf LG 44; PC 1, 5; CD 33), aunque su presencia y acción inmediata se verifiquen en una iglesia particular. Por eso, esta inserción activa en la iglesia local no debe oscurecer ni comprometer nunca la responsabilidad primera que al religioso —en virtud de su misma vocación— le corresponde frente a la Iglesia universal.

Los Institutos religiosos, como fruto y desarrollo de un «carisma», deben conservar siempre las características del carisma auténtico y, en consecuencia, deben poner al servicio de la iglesia local, en la que están insertos, su *libertad* y su *arranque apostólico*, su *audacia* y su *laboriosidad*, su *espíritu de iniciativa* y de *creatividad* (cf MR 12,22).

«En estos tiempos, dice el citado documento, se exige de los religiosos aquella autenticidad carismática, vivaz e imaginativa, que brilló fulgidamente en los Fundadores» (MR 23f).

La presencia del religioso en medio de la comunidad cristiana no es la presencia de un extraño, venido de otro mundo, sino la de un *hombre-creyente* que es testigo personal de una singular experiencia de vida humana y de vida cristiana. Desde su peculiar manera de ser *hombre* —o mujer—, es decir de ser 'persona humana', y desde su modo original de vivir la fe en Jesucristo, es decir, de ser *cristiano*, el religioso se convierte para los demás hombres en signo y fermento de la nueva humanidad inaugurada en Cristo, y es testigo de la infinita trascendencia del Reino de los cielos sobre todas las realidades temporales.

EL MISTERIO DE LA VIDA COMUNITARIA

Comunión y comunicación en la vida religiosa

1. Simplificación
2. La vida comunitaria
3. Lo específico de la comunidad religiosa
4. Modelos de 'identificación' para la comunidad religiosa
5. Praxis de la vida comunitaria
6. Las vacaciones: una oportunidad para la 'comunicación' y para la 'convivencia'

1. Simplificación

Una de las tendencias —y de las necesidades— más claramente sentidas en la vida y en el pensamiento del hombre de hoy es la 'simplificación'. La vida humana —como también la vida cristiana y religiosa— se ha hecho no sólo excesivamente compleja, sino además excesivamente 'complicada'. Por eso, junto a un rechazo casi instintivo del legalismo y de la multiplicidad de normas y costumbres, existe hoy un sincero deseo y un noble intento de superar inteligentemente los numerosos elementos secundarios que han venido 'complicando' en demasía la vida. Esta tendencia —y esta necesidad— se advierte particularmente, y por razones propias, en la *vida religiosa*.

La vida religiosa, en cuanto representación sacramental —a través de personas de carne y hueso y en determinadas circunstancias socioeclesiales— de Cristo en su modo histórico de vivir sin reservas para Dios y para los hombres —en virginidad, pobreza y obediencia— es una realidad necesariamente 'compleja'. Pero no es ni puede ser nunca una realidad 'complicada'. Complejidad, en ese caso por lo menos, no es sinónima de 'complicación'. Por eso, la tendencia a la *simplificación*, es decir, a vivir todos los elementos y valores de la vida religiosa desde un valor nuclear —que los resume, integra y condensa todos— no se opone a la inevitable complejidad de este estilo de vida, sino a esa *complicación*, que es y que supone una lamentable confusión de valores —porque quien no distingue, confunde— y lleva consigo una indudable dispersión de fuerzas.

Hay una simplificación que resulta empobrecedora porque es reduccionista. Supone centrar y concentrar la atención y la preocupación en un elemento accesorio, de relativo valor, hasta el punto de olvidar lo demás. Se comete, de este modo, un grave error de funestas consecuencias, pues se absolutizan valores relativos y se sustantivan valores adjetivos, subordinando lo que

vale más a lo que vale menos o a lo que ya carece de auténtico valor.

Contra fáciles y repetidas acusaciones, la Sagrada Congregación para los religiosos e institutos seculares ha reconocido que los jóvenes de hoy, cuando intentan ingresar en la vida religiosa, no pretenden «disminuir sus exigencias», antes al contrario, «anhelan vivir esta vocación en la totalidad de sus exigencias, con tal de que sean ciertas y genuinas» (RC 2). Y añadía: «Los jóvenes de hoy, que se sienten atraídos por la vida religiosa, no buscan una vida fácil; más bien tienen una grande sed de lo absoluto» (RC 4). Lo que rechazan —y hasta por instinto— con un agudo sentido de lo esencial, es la confusión de valores, demasiado frecuente todavía, y la falta de coherencia entre las palabras y la vida. Anhelan una *simplificación* que les permita vivir con mayor radicalidad el Evangelio.

2. La vida comunitaria

Posiblemente sea la *vida comunitaria*, adecuadamente entendida, ese valor nuclear que mejor responde a la mencionada tendencia y necesidad de *simplificación*. La vida comunitaria integra, resume y condensa todos los demás elementos constitutivos de la vida religiosa. Desde ella —como ámbito y como contenido esencial del seguimiento de Cristo— cobran unidad y reciben sentido todas las otras dimensiones de la vida consagrada.

Pedagógicamente, es decir, en orden a una presentación más inteligible del misterio que llamamos *vida comunitaria*, conviene partir de un hecho notorio y, a la vez, fundamental. El hombre es, por su misma naturaleza, un ser comunitario y social. Desde los mismos principios esenciales que le constituyen como persona está abierto a las demás personas y sólo puede existir y realizarse verdaderamente en relación profunda con otros seres 'personales'. Como nos recuerda Fray Juan de los Angeles, el hombre «fue *obra no acabada*; comenzóla Dios y no la dio la última mano»¹.

¹ FR. JUAN DE LOS ANGELES, *Vergel espiritual del alma religiosa*, en *Nueva Biblioteca de Autores Españoles*, t. 20, Madrid, 1912, p. 493.

Es un proyecto interminable. Por eso, tiene que vivirse a sí mismo en continuo proceso de superación y de autotranscendencia: saliendo de sí hacia las cosas y hacia las otras personas y saliendo principalmente sobre sí mismo hacia Dios. Pero la relación del hombre con las cosas o seres infrahumanos no es propiamente *inter-relación*. Porque estos seres no se abren en realidad a la comunión con el hombre. En cambio, la relación con los demás hombres en cuanto personas y con Dios personal es, en el sentido propio de la palabra, una verdadera *inter-relación*. En ella existe reciprocidad, intercambio, comunicación mutua, diálogo en amor y en conocimiento interpersonales. (Si, en algún caso, las relaciones entre personas no fueran *inter-relaciones*, esto provendría de que las personas no se comportan o no son tratadas como 'personas', sino como 'cosas'.)

La persona humana, «por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social. La vida social no es, pues, para el hombre algo accesorio. Por eso, a través del trato con los demás, de la reciprocidad de servicios, del diálogo con los hermanos, el hombre crece en todas sus cualidades y puede responder a su vocación» (GS 25). Creado a imagen y semejanza de Dios (cf Gén 1,26) y llamado por pura iniciativa divina (cf Ef 1,5) a ser su hijo y a vivir en comunión con las Tres Divinas Personas (cf 1 Jn 1,3 ss.), el hombre ha sido 'estructurado' por dentro en orden a esta última vocación. Si la creación entera está en función del hombre, la creación del hombre está en función de la 'alianza', es decir, en función de su real participación en la misma vida de la Trinidad. Como recuerda el Concilio:

«Cuando el Señor ruega al Padre que *'todos sean uno como nosotros también somos uno'* (Jn 17,21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las Personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su propia plenitud si no es en el don sincero de sí mismo a los demás» (GS 24).

Cf J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, en *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1964, t. VII, p. 150: «El estar abierto al otro, a los otros, es un estado permanente y constitutivo del hombre».

La *vida comunitaria*, entendida a este nivel específicamente cristiano y religioso, no se funda, en última instancia, en la condición social del hombre. Más bien, esta condición social es relativa y está de hecho subordinada a la suprema y única vocación del hombre —en este plano actual de providencia—, que es rigurosamente *divina* (cf GS 22: «La vocación última del hombre en realidad es una sola, es decir, divina»).

La *vida comunitaria* no quiere, pues, responder sólo ni principalmente a la índole 'comunitaria' de la persona humana, sino, ante todo y sobre todo, al modo mismo de ser y a la naturaleza propia de la misma vida divina a la que el hombre, por voluntad de Dios, está predestinado y que es una vida de relación profunda en amor y en conocimiento entre las Tres Divinas Personas. La Iglesia es, esencialmente, comunidad y misterio de comunión porque ella misma «está unida en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (LG 4). La Iglesia está estructurada comunitariamente, trinitariamente, por ser y para ser *la participación familiar de la vida familiar de Dios*: reciprocidad de amor y de conocimiento en la Trinidad. Como advierte el Concilio, «el supremo modelo y el supremo principio del misterio de la unidad de la Iglesia es la unidad de un solo Dios Padre e Hijo en el Espíritu Santo» (UR 2). De hecho, la vida comunitaria responde también —y maravillosamente— al modo de ser y a la naturaleza más profunda del hombre, en cuanto ser abierto a la comunión con los demás hombres.

La vida comunitaria es, ante todo, una *realidad teológica*, porque es la misma vida de Dios participada realmente y vivida en comunión de unas personas con otras. Por eso, debe ser entendida, en principio, desde la teología. Pero, precisamente en cuanto vivida y participada por personas humanas, es también una *realidad humana*, que debe ser comprendida e iluminada desde la sociología y desde la psicología. Advertimos, sin embargo, que no se trata de dos realidades paralelas o yuxtapuestas, sino de dos aspectos integrantes y complementarios de la misma y única realidad, o de dos dimensiones constitutivas del mismo misterio.

Desde luego, la auténtica vida comunitaria no consiste en *estar juntos*, sino en *estar unidos*. Vivir en comunidad es *con-*

vivir. Y convivir es compartir la vida con otros, vivir en apertura y en comunión de conocimiento y amor: comprenderse y amarse. Y esto puede hacerse aun estando físicamente separados y puede no hacerse aun estando materialmente juntos. Tampoco consiste la vida comunitaria en la uniformidad de movimientos exteriores o en determinadas manifestaciones o actos comunes, y ni siquiera en realizar un trabajo conjunto de apostolado. Ser *equipo de trabajo* no basta para ser *comunidad religiosa*. Los miembros de un equipo se unen en la obra que realizan entre todos, o en el fin común que todos persiguen; es decir, se unen fuera de sí mismos, en algo exterior a ellos, pero no por eso están unidos en una intercomuni6n personal. Se da *coincidencia*, pero no necesariamente *convivencia* verdadera, sin la que no puede existir «comunidad de vida».

La vida comunitaria es la convivencia de un grupo de personas adultas en mutua relaci6n de amor y de conocimiento, en la que cada una se va realizando a s3 misma, a la vez que va possibilitando y favoreciendo la autorrealizaci6n personal de las dem3s. Es una intercomuni6n que hacen las personas y que hace a las personas. De este modo, la persona 'crea' la comunidad y la comunidad 'crea' a la persona. De ah3 que dos caracter3sticas del hombre de hoy, aparentemente contradictorias, sean de verdad complementarias: una vigorosa afirmaci6n de la *persona*, como «principio, sujeto y fin de toda instituci6n» (GS 25) y una marcada tendencia al *comunitarismo*. El hombre de hoy ha tomado conciencia de que s3lo en la intercomuni6n con los dem3s hombres puede realizarse como persona y ser en verdad 3l mismo.

3. Lo espec3fico de la comunidad religiosa

La Comunidad religiosa, dentro de la gran comuni6n que es la Iglesia, nace de la especial llamada a seguir a Cristo-*virgen-obediente-pobre*, para *re-presentarlo* en el mundo, a fin de que todos los hombres puedan descubrirlo y encontrarse personalmente con 3l y en 3l. La Comunidad religiosa no brota de la iniciativa humana, ni se establece en exigencias de carne y sangre y ni siquiera en relaciones puramente humanas o funcionales en orden

a cumplir una determinada tarea de servicio a los demás. La Comunidad religiosa se basa en las puras exigencias del Reino de los Cielos; es decir, es una Comunidad constituida por relaciones personales nacidas de la fe, del amor virginal del Reino y de la segura esperanza de la plenitud de ese mismo Reino: no de las relaciones humanas, ni del amor o simpatía naturales, ni de las esperanzas temporales.

Todos los hombres son llamados a vivir toda la realidad de su vida humana en Cristo. Pero algunos son llamados a vivir el Misterio de Cristo, prescindiendo —sin negarlo— de lo temporal, para ser signos con la propia vida de la presencia y de la trascendencia del Reino, como lo fue Cristo. En este caso, los llamados se reúnen exclusivamente por fuerza y en virtud de las exigencias del Reino, para anticipar, aquí y ahora, el modo propio de vida, en fraternidad y en amor virginal, del Reino consumado.

La vocación religiosa es, por su misma naturaleza, *convocación*. El Padre convoca en Cristo, por la fuerza del Espíritu, a convivir con él la realidad misma del Reino.

Jesús llamó, por propia iniciativa, a sus discípulos e «instituyó a doce *para que vivieran con él y para enviarles a predicar*» (Mc 3,14). Hoy sigue llamando y reuniendo a nuevos discípulos con la misma intención de que *compartan su vida y su misión*. Aquí radica el fundamento y la originalidad de la Comunidad religiosa. No está constituida por un grupo de 'espontáneos', que se han elegido los unos a los otros; ni es propiamente un equipo de trabajo, ni sólo una Comunidad de 'misión'; sino que es, ante todo y sobre todo, una *Comunidad de vida*. Compartir la vida con Jesús —vivir con él— es no sólo anterior al ejercicio de la predicación evangélica, sino también principio y condición para compartir su misión. *Vivir con Jesús* constituye incluso una realidad más original y más sustantiva que 'ir a predicar'².

² Cf PEDRO FRANQUESA, cmf., en *Claune*, noviembre-diciembre 1977, p. 191: «Jesús llamó a los Doce 'para que estuvieran con él', como llamó a los setenta y dos discípulos para enviarlos a predicar (Lc 10,1). Que después los Doce también predicaran o que los setenta y dos estuvieran más o menos tiempo con Jesús no quiere decir que la misión principal y primaria no fuera para los Doce 'estar con Jesús', y para los setenta y dos 'predi-

Cristo es, pues, el centro vivo de la Comunidad. Y se convierte en la relación más profunda que une y vincula por dentro a los discípulos entre sí. La Comunidad es esencialmente cristocéntrica. Por eso, es *común-unidad* y *común-uniión* de todos y de cada uno con Jesús. Y, en él y desde él, unión y unidad de los discípulos entre sí.

4. Modelos de «identificación» para la comunidad religiosa

Si la vida comunitaria es, antes que nada, una *realidad teológica*, la luz que debe iluminarnos para su comprensión ha de provenir de las fuentes del saber teológico, es decir, de la Palabra de Dios, que llega hasta nosotros por la Escritura y/o por la Tradición (cf DV 9), interpretada por el Magisterio de la Iglesia (cf DV 10).

Desde la *teología*, que es *fe reflexionada* o reflexión sobre la fe, intentamos comprender y explicar el *misterio de la vida comunitaria*.

1. La *Koinonía* o *Comunión interpersonal*³

Conviene recordar, en primer lugar, el significado bíblico de la palabra *koinonía*, que ha pasado ya al vocabulario corriente en temas teológicos, pero que no siempre es entendida correctamente. *Koinonía* es una comunión recíproca de vida y de amor entre personas. Es compartir con alguien esa sagrada intimidad que la Biblia llama 'espíritu' o 'corazón'. Y, desde este nivel, compartir

car'. Precisamente del texto de Marcos 3,14 los críticos afirman que el 'y enviarlos a predicar' es una añadidura posterior. Ciertamente que después de Pentecostés los Doce tuvieron que instruir al pueblo porque eran quienes más cosas sabían de lo que Jesús había dicho y hecho. Y esto lo sabían porque su misión había sido 'estar con Jesús', pero el hecho de instruir al pueblo no quita que su misión fuera y continuara siendo estar con Jesús en la forma que el Cristo resucitado requería. Hay una diferencia muy clara entre los Doce y los setenta y dos discípulos. Sus misiones son claras y distintas».

³ Cf SEVERINO-MARÍA ALONSO, cmf., *Las Bienaventuranzas y la vida consagrada*, 5.ª ed., Madrid, 1981, pp. 13-17.

o comunicar todo lo demás, incluso los bienes materiales. La *koinonía* implica una participación activa de los creyentes —en unión de los unos con los otros— en la vida del Señor paciente y resucitado. Por eso, no puede reducirse a una comunidad o comunicación puramente humana, basada en un interés personal o en la búsqueda de una meta común.

La *koinonía* de los primeros cristianos de Jerusalén está integrada por tres elementos principalmente:

- *comunidad de fe y de esperanza*, que se expresa en la 'fracción del pan' y en la 'oración'. Esta fe y esperanza tienen como objeto último a Cristo resucitado y presente en medio de los creyentes...
- *comunión de amor fraterno*: en 'un mismo espíritu', con 'un solo corazón y una sola alma'...
- *comunicación de bienes*, como traducción concreta de esta comunión de fe y de amor...

San Juan entiende la *koinonía* como una relación personal de intimidad con las Divinas Personas y como una real participación en su vida. Para él, supone la *presencia* y la *permanencia* recíproca, es decir, la 'inhabitación' mutua. *Koinonía* corresponde a los verbos 'estar en' y 'permanecer en'⁴.

«Para que también vosotros estéis en *comunión* con nosotros. Y nosotros estamos en *comunión* con el Padre y con su Hijo Jesucristo... Si decimos que estamos en *comunión* con él, y caminamos en tinieblas, mentimos y no obramos la verdad. Pero si caminamos en la luz... estamos en *comunión* unos con otros»⁵.

Jesucristo es la realización suprema y la máxima expresión de la *koinonía* divina. Nos comunica lo más propio suyo, que es la *filiación* —su propiedad divino-personal—, haciéndonos real-

⁴ Cf 1 Jn 1,2-7; Apoc 1,9; Jn 15,1-10.

⁵ 1 Jn 1,3-7. La Biblia Interconfesional (BAC, Madrid, 1978) traduce: «para que juntos participemos en la unión con el Padre y con su Hijo Jesucristo». CANTERA-IGLESIAS, por su parte, traduce así: «para que lo compartáis todo con nosotros; y ese nuestro compartirlo todo es con el Padre y con su Hijo Jesucristo» (BAC, Madrid, 1975).

mente hermanos suyos y, en consecuencia, hijos de Dios. Nos da su experiencia del Padre, dándonos a conocer todo lo que ha oído de él (cf Jn 15,15).

El bautismo y la eucaristía son los momentos centrales de la *koinonía* cristiana, pues en ellos se recibe y se comparte la misma vida y filiación de Cristo y se comulga su cuerpo y su sangre⁶. La comunión con Cristo es también comunión con el Padre y con el Espíritu. Y, en ella y desde ella, comunión con los hombres.

La vida comunitaria debe entenderse necesariamente desde este concepto de *koinonía* y, por lo mismo, como una *comunión de fe y de experiencia de Dios*, ante todo, y desde ahí, como una comunicación, en amor, de todos los bienes.

2. Dios Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo

El Dios de la revelación —el único Dios que existe— no es un Dios 'solitario' o 'impersonal'. Dios es misterio de Comunidad o, mejor, de Comunión, de *Koinonía* rigurosamente infinita. Dios es Amor (cf 1 Jn 4,8.16). Más aún, Dios es *Amistad*⁷, es decir, Amor recíproco y con la máxima reciprocidad posible: en Trinidad de Personas. Dios es Familia: Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Desde Dios-Familia, Comunidad de vida en amor y conocimiento, debe entenderse toda otra 'familia' y, sobre todo, la vida de familia y de fraternidad —la Comunidad— en que consiste la Iglesia y la misma vida religiosa. Del Padre, nos dice San Pablo, «procede toda familia en el cielo y en la tierra» (Ef 3,15).

Dios es *Comunidad de Personas*. Dios es Tres Personas distintas en donación recíproca, en mutua inhabitación y presencia,

⁶ Cf Rom 6,3-4; Gál 3,27; Col 2,12; Jn 1,12; Ef 1,5; 1 Jn 3,1-2; 1 Cor 1,9: «... por quien habéis sido llamados a la *comunión con su Hijo, Jesucristo*, Señor nuestro»; 1 Cor 10,16: «La *copa* de bendición que bendecimos ¿no es acaso *comunión con la sangre de Cristo?* Y el pan que partimos ¿no es *comunión con el cuerpo de Cristo?*», cf Jn 6,55 ss.

⁷ Cf SEVERINO-MARÍA ALONSO, cmf., *El misterio de la vida cristiana*, 2.^a ed., Salamanca, 1979, pp. 59 ss.

en relación constante e infinita de amor y de conocimiento mutuos. Las relaciones distintas —mejor sería decir correlaciones— constituyen a las distintas Personas. Y las Personas distintas así relacionadas constituyen *la Comunidad que es Dios*. El Padre es 'Padre' por su relación al Hijo. La 'Paternidad' es su propiedad divino-personal. Le constituye. Es pura dádiva de sí mismo al Hijo. Se es dándose, comunicándose en totalidad. Y el Hijo es 'Hijo', Persona distinta del Padre, por su constitutiva relación al Padre. Todo lo es filialmente: recibíendose entera y permanentemente del Padre. Y el Espíritu Santo es Persona distinta del Padre y del Hijo por su especial relación a ambos, procediendo de ellos como de un solo principio y siendo entre ellos lazo sustantivo y personal de unión y comunión.

En Dios se da la máxima *unidad* —de ser, de naturaleza, de vida— y la máxima *distinción*, al mismo tiempo: *Trinidad* de Personas.

La Trinidad es principio modelo y garantía de toda verdadera *koinonía*. Y toda Comunidad verdadera viene a ser como una expresión sacramental de *la Comunidad del Padre con el Hijo en el Espíritu Santo*⁸.

Ahora bien, para que una Comunidad merezca realmente este nombre y no se quede en mero 'compañerismo' o en 'camaradería', ha de estar constituida por *personas distintas y adultas, relacionadas entre sí 'personalmente', es decir, por la vía del conocimiento y del amor mutuos*. Donde falte alguno de estos elementos constitutivos y esenciales, no habrá Comunidad auténtica, sino equipo de trabajo o simplemente *grupo*.

Sólo la persona 'adulta' —cronológica y psicológicamente adulta— puede formar Comunidad y vivir en Comunidad. Porque sólo ella es capaz de relaciones profundas. El niño y el adolescente son del todo incapaces para relacionarse en profundidad, a nivel de *pensamiento, de libertad y de amor*.

La Comunidad religiosa es lugar ideal de relaciones humanas y sobrenaturales cuando es verdadera «Comunidad». Y ayuda a

⁸ Cf LG 4; GS 24; UR 2.

'madurar' a partir de un determinado grado de 'madurez'. Pero se convierte en 'clima', que facilita el 'deterioro' de la personalidad, cuando no es verdadera Comunidad de amor adulto y fraterno; y en 'ambiente', donde el niño y el adolescente seguirán en perpetua situación de infancia o de adolescencia.

Juan Pablo II ha recordado que todo religioso debe dar el testimonio de «*una personalidad humanamente realizada y madura*»⁹.

El amor adulto y maduro —la recta independencia en el amar, que constituye la 'personalidad afectiva'— tiene todas las características que San Pablo atribuye a la *caridad* (cf 1 Cor 13, 4-9). Es amar por amor. Querer a cada persona por ella misma. Desear y procurar eficazmente 'lo mejor' para el otro. Y se traduce y se expresa necesariamente en: respeto sagrado, educación, comprensión, confianza, sinceridad, calor humano y divino, servicialidad, etc., etc., hasta la disponibilidad de dar la vida por los hermanos. Hemos de recordar que nuestros hermanos no necesitan que demos la vida por ellos. Necesitan 'dones' más humildes y menos solemnes: nuestro tiempo, nuestra comprensión, saberles escuchar, preocuparnos por sus cosas, alegrarnos de sus éxitos, compartir sus sufrimientos, acogerles gozosamente, no juzgar jamás su conciencia ni sus intenciones, fiarnos enteramente de ellos, hablarles siempre con toda sinceridad, guardar secreto de sus cosas, etc.

Sólo desde una fuerte experiencia de ser amados gratuita y personalmente por Dios —en Jesucristo— podemos amar nosotros al estilo mismo de Dios, con amor personal y gratuito y sin posible cansancio o desaliento, a nuestros hermanos. El amor que Dios nos tiene y nos manifiesta se convierte en principio, en modo y en medida y también en garantía suprema de nuestro amor a los demás¹⁰.

⁹ JUAN PABLO II, *A las religiosas de la Diócesis de Roma*, el 10 de noviembre de 1978.

¹⁰ Cf Jn 13,34; 15,12; 1 Jn 4,19: «Nosotros amamos porque él nos amó primero». (No es «amamos», sino «amamos», presente de indicativo, con el que se constata un hecho. Como traduce ALONSO-SHÖKEL: «Podemos amar nosotros, porque él nos amó primero»).

La unión fraterna es el máximo testimonio de la vida religiosa porque es anuncio permanente del Reino y, por lo tanto, *evangelización*. El amor mutuo es el distintivo esencial de los discípulos de Jesús (cf Jn 13,35) y la condición definitiva para que los hombres crean que él ha venido al mundo (cf Jn 17,21).

3. *El Pueblo de Dios (= la Iglesia)*

La salvación, históricamente, es de índole comunitaria. Dios ama y salva al hombre no en cuanto 'individuo', es decir, aislándole de los demás, sino en cuanto 'persona', o sea, en unión íntima y en relación con los otros hombres: como miembro de una familia y como ciudadano de un Reino. Dios ama y salva al hombre «en Comunidad». La Iglesia es la Comunidad de salvación, el nuevo y definitivo Pueblo de Dios, en el que el hombre 'se salva'. El total 'aislamiento' —el individualismo a ultranza— es suicida, en todos los órdenes: en el orden psicológico y también en el de la salvación sobrenatural. Quien rompe todos los lazos de comunión con los demás hombres, a sí mismo se excluye del ámbito de la salvación. No se deja salvar por Dios y se destruye como persona.

La Iglesia, en cuanto Comunidad, pone de relieve a las personas, les ayuda a ser ellas mismas, no les hace caer en el anonimato ni diluye su 'personalidad'. La misma Iglesia, en cuanto institución, está ordenada y subordinada a la plena realización cristiana de cada persona.

«A la genuina naturaleza de la verdadera Iglesia —recuerda el Concilio— le es propio ser, al mismo tiempo, *humana y divina, visible* y dotada de elementos *invisibles*, comprometida en la *acción* y entregada a la *contemplación*, presente en el mundo y, sin embargo, *peregrina* y todo esto de suerte que, en ella, lo humano esté ordenado y subordinado a lo divino, lo visible a lo invisible, la acción a la contemplación y lo presente a la ciudad futura que buscamos» (SC 2).

Una Congregación religiosa —y análogamente una Comunidad— es una realidad *carismática* y, a la vez, *institucional*, como la Iglesia misma. Visible e invisible, humana y divina, jurídica y teológica. Pero, en ella, todo lo visible, lo humano y lo jurídico

tiene que estar *ordenado* y *subordinado* a lo invisible, a lo divino y a lo teológico. Por eso, la autoridad, las leyes, los edificios, la economía, las actividades tienen que estar siempre al servicio de la plena realización cristiana de las personas —en que consiste el verdadero *bien común*— y de la mayor transparencia del Reino de los Cielos a través de la vida religiosa.

La misma definición teológica de *Iglesia* sirve para definir la *vida comunitaria*: es una comunión de vida con Dios en Jesucristo, significada y expresada externamente en una comunión de vida con los hermanos. La relación de los hermanos entre sí —bajo una misma autoridad, en la profesión externa de la misma fe y en la recepción de los mismos sacramentos— es signo visible y eficaz de la comunión interior e invisible con Dios. Del mismo modo, en la Comunidad religiosa, lo jurídico y lo externo tiene que ser signo sacramental de la común unión espiritual de todos con Dios en Jesucristo.

Una Comunidad que 'ignorase' o que 'diluyese' la personalidad inviolable de cada uno de los miembros de la misma, sería frustrante y alienadora y no sería verdaderamente una *Comunidad*, sino una peligrosa deformación institucionalizada. Por eso mismo, ya no sería un «signo clarísimo del Reino de los Cielos» (PC 1), sino un claro testimonio del 'purgatorio'. Y, en consecuencia, perdería todo sentido evangelizador.

4. *La Comunidad de los Apóstoles con Jesús*

La expresión *vida apostólica*, en su sentido más tradicional y en su sentido 'fuerte', quiere decir *vida al estilo de los Apóstoles*. Y los elementos constitutivos de este modo de vida son los siguientes:

- *Comunidad de vida* con Jesús y en Jesús: compartirlo todo. Común-unidad y común-unión de todos y de cada uno con Jesús, que se traduce en fraternidad, es decir, en unión de amor entre todos.
- Configuración con Cristo en la vivencia efectiva de la *virginidad*, de la *pobreza* y de la *obediencia*. Adoptar realmente sus mismas actitudes y su mismo proyecto de vida.
- Dedicación total al anuncio de la Buena Nueva del Reino.

Encontramos en la *comunidad apostólica* un punto de referencia y un auténtico modelo de identificación muy valioso para la comunidad religiosa. Descubrimos en ella un elemento clave y decisivo: el *cristo-centrismo*. Cristo es verdaderamente el *centro* de unión y de comunión entre los discípulos. El les une y les reúne. El les llama (cf Mc 3, 13; etc.). Y el contenido primero de esta llamada es: *vivir con él*, es decir, *compartir su misma vida*. «Llamó a los que él quiso... E instituyó a doce *para que vivieran con él*» (Mc 3,13-14). Entre Maestro y discípulos todo era *común*: esperanzas, riesgos, preocupaciones, ideales, actitudes, bienes materiales, etc. El término *koinonía*, que en griego clásico sirve para expresar la asociación, el proyecto común, la posesión conjunta de una propiedad, en lenguaje cristiano significa y expresa *la participación de todos en un valor radicalmente indivisible, que viene del Espíritu Santo*. Cristo es el gran 'bien común', el común Amigo y el lazo personal más estrecho que vincula y congrega a sus discípulos.

Sólo una Comunidad fundada, de manera inmediata y explícita, en la Persona de Cristo —como primer dato de conciencia para todos y para cada uno— es una Comunidad fundada sobre roca viva, capaz de resistir todos los peligros de desintegración. Sólo Cristo ofrece *consistencia* definitiva a la unión de sus discípulos entre sí.

Pero Cristo *une* sin 'uniformar', es decir, sin suprimir las legítimas diferencias temperamentales, sociales, ideológicas o espirituales de sus seguidores. En su misma oración sacerdotal, pedirá al Padre la *perfecta unión-unidad* y la inviolable *distinción*:

«Para que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado. Yo les he dado la gloria que tú me diste, *para que sean uno como nosotros somos uno*: yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectamente uno y el mundo conozca que tú me has enviado» (Jn 17,21-23).

El Padre y el Hijo son *uno*, distinguiéndose, es decir, *siendo Personas distintas*. Los discípulos deben alcanzar *la perfecta unidad*, manteniendo inalterable su *distinción*. La 'uniformidad', ade-

más de ser empobrecedora, no es más que una caricatura de la verdadera 'unidad'.

La conciencia de ser llamados todos personalmente por Cristo —para vivir con él y para realizar la misma misión— y de ser todos amados por él con amor estrictamente personal, eran unos lazos más vigorosos que los de carne y sangre, que los de raza o los de simple interés material.

El mandamiento del amor, convertido en distintivo esencial de los discípulos de Jesús (cf Jn 13,35), es no sólo el mandamiento *nuevo*, sino realmente el único, porque resume todas las exigencias evangélicas (cf Rom 13,8.10; Gál 5,4). Y el amor personal de Cristo a los discípulos es el *modo*, la *medida*, la *garantía* y también el *motivo* y la *causa* del amor de los discípulos entre sí.

«Os doy un mandamiento nuevo: Que os améis los unos a los otros. Que, *como* (= *porque*) yo os he amado, os améis también vosotros los unos a los otros» (Jn 13,34). «Este es el mandamiento mío: que os améis los unos a los otros *como* (= *porque*) yo os he amado» (Jn 15,12).

Hay que advertir que la conjunción griega 'kathòs' es no sólo comparativa, sino causal. Y puede traducirse, con igual rigor, por *como* y por *porque*, *ya que* o *pues que*. La razón última del amor de los discípulos entre sí es el común amor que les tiene Jesús a todos.

5. La Comunidad primitiva de Jerusalén

La Comunidad cristiana de Jerusalén, tal como nos la describen los Hechos de los Apóstoles, constituye también un importante punto de referencia y hasta puede convertirse en 'modelo de identificación' para la Comunidad religiosa. La descripción, un tanto idealizada, se hace con estas palabras:

«Acudían asiduamente a la enseñanza de los Apóstoles, a la comunión, a la fracción del pan y a las oraciones. El temor se apoderaba de todos, pues los Apóstoles realizaban muchos prodigios y señales. Todos los creyentes vivían unidos y lo tenían todo en

común; vendían sus posesiones y sus bienes y repartían el precio entre todos, según la necesidad de cada uno. Acudían al Templo todos los días con perseverancia y con un mismo espíritu, partían el pan por las casas y tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón. Alababan a Dios y gozaban de la simpatía de todo el pueblo. El Señor agregaba cada día a la comunidad a los que se habían de salvar» (Hech 2,42-45).

«La multitud de los creyentes no tenía sino un solo corazón y una sola alma. Nadie llamaba suyos a sus bienes, sino que todo era en común entre ellos. Los Apóstoles daban testimonio con gran poder de la resurrección del Señor Jesús. Y gozaban todos de gran simpatía. No había entre ellos ningún necesitado, porque todos los que poseían campos o casas las vendían, traían el importe de la venta y lo ponían a los pies de los Apóstoles, y se repartía a cada uno según su necesidad» (Hech 4,32-37).

Hacia este ideal —hacia esta 'utopía'— debe tender toda comunidad cristiana y, de una manera especial, en virtud de su específica vocación, la Comunidad religiosa. No puede aspirar a una meta menos elevada, ni contentarse con realizaciones poco cercanas a este ideal.

La comunidad primera de Jerusalén es, ante todo, una comunidad *crisológica* y *crisocéntrica*. El Señor Jesús, resucitado y glorioso, se halla realmente presente —aunque de manera invisible— en medio de sus discípulos¹¹. Y ellos lo saben. Tienen una viva conciencia de esta realidad. Se saben unidos y congregados por la fuerza del Espíritu. Y su fe tiene un objeto total e inmediato: *Jesús*. Todos creen en Jesús. Su fe es su misma *existencia cristiana*. Creen en su condición de Hijo de Dios, creen en su Humanidad, en su Muerte y en su Resurrección gloriosa. La fe en Jesús les congrega y les mantiene unidos.

Quizás sea oportuno señalar, descriptivamente, los rasgos que definen a esta Comunidad y que deben pervivir, de una manera significativa, en la Comunidad religiosa:

¹¹ Cf Mt 18,20: «Donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos». «Yo estaré con vosotros hasta el final de los tiempos» (Mt 28,20).

- a) *Comunidad de fe.*—La fe es el primero y más fundamental rasgo que distingue y caracteriza a esta comunidad. A sus miembros se les llama sencillamente «los creyentes», o «los que habían abrazado la fe» (cf Hch 2,44; 4,32). Se hallan reunidos *porque* creen y *para* creer. La fe verdadera no puede vivirse en solitario. Debe compartirse y expresarse con los demás creyentes y proclamarse ante todos. Y esta fe es don de Dios, acogida personal de Jesucristo y entrega incondicional a él.

La *Comunidad religiosa* sólo puede entenderse desde la fe en Jesús, como una forma específica y original de vivir esta misma fe y en orden a su vivencia más radical y comprometida. Por eso, debe ser la *fe* la nota dominante y más característica —la raíz y el fruto— de la vida comunitaria. En consecuencia, compartir la fe, comunicar la propia experiencia de Dios, poner en común las personales reflexiones sobre esa misma fe y expresarla no sólo con las mejores actitudes hacia los demás, sino también en actos comunitarios de oración, son otras tantas exigencias ineludibles de la naturaleza misma de la Comunidad religiosa.

- b) *Comunidad de oración.*—La oración es expresión dinámica de la fe. Lo mismo que la palabra traduce y expresa el pensamiento, la oración expresa y traduce la fe. Una Comunidad de fe es necesariamente una Comunidad de oración. Los primeros cristianos se reunían *para orar* ('para las oraciones': Hech 2,42). *Oraciones*, aquí, no quieren significar *rezos*, sino *distintas formas de oración*. Sabemos que tenía mucha importancia la alabanza, la acción de gracias, la adoración, y no sólo la súplica o petición.

Toda *Comunidad religiosa* debe ser una *Comunidad orante*. «La oración diaria, hecha con fidelidad —como recordó Pablo VI— sigue siendo para cada uno y para cada una de los religiosos y de las religiosas una necesidad primaria y, por lo mismo, debe ocupar el primer puesto en las Constituciones y en la vida» (ET 45). El nivel de oración señala exactamente el nivel de vida religiosa de una persona y de una Comunidad.

- c) *Comunidad eucarística.*—La *fracción del Pan* ocupaba un puesto decisivo en la primera comunidad cristiana de Jerusalén. Constituye la máxima realización y la expresión máxima del *crisocentrismo* y de la *común-uni6n* de todos con Jesús.

La celebración de la Eucaristía es, por su misma naturaleza, «el centro» de la Comunidad (cf ET 48), «el centro insustituible y animador de la dimensión contemplativa de toda Comunidad religiosa»¹². Debe, pues, darse la máxima importancia práctica a la Eucaristía —como Sacrificio y como Sacramento— en la vida comunitaria de cada día.

- d) *Comunidad de amor fraterno*.—Las expresiones más vigorosas que se encuentran en la descripción que de la comunidad cristiana primitiva nos ofrecen los Hechos de los Apóstoles, se refieren, sin duda, a la *unión fraterna*. Los creyentes *vivían unidos* (Hech 2,44), no tenían sino *un solo corazón y una sola alma* (ib 4,32). Sabemos que el *corazón*, para un semita, es la raíz más honda de la persona, su núcleo vital; y el *alma* es el principio animador y dinámico del hombre. Tener un solo corazón y una sola alma significa tener una misma raíz, un mismo núcleo vital y un mismo principio que anima toda la existencia. Ahora bien, ese *corazón* y esa *alma* es el Espíritu de Jesús, que, desde dentro, alienta y vivifica. Es Cristo mismo, convertido por la resurrección gloriosa en «Espíritu vivificante» (1 Cor 15,45).

La *Comunidad religiosa* constituye una *verdadera familia* reunida en el nombre del Señor y que goza de su presencia (cf PC 15). Por eso, el *espíritu fraterno* debe presidir y regir la vida entera de la Comunidad. La vida comunitaria es realización y expresión de la caridad fraterna. Y el amor verdadero es siempre vínculo de unidad. Vivir permanentemente *unidos*, estando frecuentemente *juntos*, podría ser una buena descripción de la auténtica Comunidad. La unión y el amor fraterno tienen un lenguaje inteligible para todos: la *confianza*, la *sinceridad*, el *respeto*, la entrega personal. «Lo primero para lo que os habéis reunido —dice la Regla de San Agustín— es para vivir unánimes en la casa, y *para tener una sola alma y un solo corazón en Dios*»¹³. El amor fraterno debe tener todas las características que señala San Pablo (cf 1 Cor 13,4-8).

- e) *Comunidad de bienes*.—Como expresión de la *koinonía* espiritual de la fe y del amor fraterno, existía una plena comunicación de bienes materiales entre los creyentes. «Lo tenían todo en común» (Hech 2,44), «nadie llamaba suyos a sus

¹² SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LOS RELIGIOSOS E INSTITUTOS SEculares, *Dimensión contemplativa de la vida religiosa*, 12 agosto 1980, n. 9.

¹³ *Regula ad servos Dei*, PL 33, col. 1377.

bienes, sino que todo era en común entre ellos» (ib 4,32). Todo estaba a disposición de todos. No había espíritu de 'propietario'. Es decir, nadie consideraba tan suyos sus propios bienes que no estuvieran abiertamente al servicio de los otros. Aunque fueran bienes 'suyos', estaban disponibles para todo el que los necesitaba. Y «se repartía a cada uno según su necesidad» (Hech 2,45; 4,35). En consecuencia, «no había entre ellos ningún necesitado» (ib. 4,34).

El voto de pobreza no es tanto renuncia cuanto *puesta en común* de todos los bienes, compartiéndolos con los hermanos. Poner a disposición de los demás lo que cada uno es y tiene: desde la experiencia de Dios, hasta las cosas materiales.

- f) *Comunidad organizada*.—La presencia de los Apóstoles juega un papel importante en la primitiva comunidad. Ellos *representan* visiblemente a Jesucristo, con su autoridad —que es servicio de amor a los hermanos—; *enseñan* y *dan testimonio* de la resurrección del Señor; a sus pies se colocan los bienes que se van a repartir entre todos (cf Hech 2,42-47; 4,32-35). Cristo sigue siendo el *centro* único e insustituible de la Comunidad. Pero se hace 'visible' a través de los Apóstoles.

La *Comunidad religiosa* es necesariamente 'orgánica'. No puede ser 'acéfala'. También en ella tiene que haber alguien que re-presente visiblemente a Cristo en cuanto *autoridad*, con una función de *signo* de comunión y principio activo de animación apostólica ¹⁴.

- g) *Comunidad testimoniante*.—Por dos veces, en la descripción que nos ofrecen los Hechos, se dice que los creyentes «gozaban de la *simpatía* de todo el pueblo» (ib 2,47) y que «gozaban todos de gran *simpatía*» (ib 4,33). Esta comunidad era un testimonio vivo, que suscitaba la admiración y la adhesión cordial.

La *vida comunitaria*, cuando es auténtica, es el auténtico *testimonio cristiano*, que suscita la fe en Jesús (cf Jn 17,21). Una Comunidad que vive al estilo de la primera comunidad de Jerusalén, no puede menos de hacer surgir la *simpatía* —porque es atrayente y sugestiva— y convertirse en testimonio de la vida nueva traída por Jesucristo.

¹⁴ Cf PC 14; ET 25; MR 13; *Dimensión contemplativa de la vida religiosa*, n. 16.

Existe también, en esta Comunidad-modelo, un elemento importante que debe salvarse en toda vida comunitaria, como exigencia de la vida misma: la *asiduidad*, la *frecuencia* y la *perseverancia* (cf Hech 2, 42.46). La vida de Comunidad necesita y exige un ritmo y una fuerte dosis de perseverancia.

5. Praxis de la vida comunitaria

La praxis de la vida comunitaria consiste en ir entretejiendo, sin desfallecimiento y sin descanso, una red de relaciones interpersonales, cada día más profundas, que mantengan a las personas en mutua abertura y en mutua comunión. Unas relaciones de conocimiento y amor que las libere de la soledad y las vaya enriqueciendo natural y sobrenaturalmente y les vaya posibilitando el fiel cumplimiento de su misión.

No se trata —ni siquiera como ideal— de tener todos las mismas ideas, los mismos sentimientos, un mismo carácter o desarrollar todos la misma actividad. Esto —si fuera posible— sería empobrecedor.

Como presupuesto necesario, para vivir en intercomunión, hay que valorar a todos y a cada uno de los miembros de la Comunidad como *persona*. Por consiguiente, cada uno debe ser considerado y tratado siempre:

- como *persona* que debe realizarse a sí misma en la interrelación e intercomunión fraterna;
- como *persona* que está destinada directa e inmediatamente a Dios;
- como *persona* que es hijo del Padre en el Hijo Unico, por la acción del Espíritu Santo;
- como *persona* que no puede ser 'dominada' por nada ni por nadie, ni manipulada o utilizada como instrumento en orden a una empresa, aunque sea de apostolado, sino que debe ser admitida amorosamente a la intercomunión fraterna y a la colaboración —la colaboración es de persona a persona, no de persona a instrumento— en la misión apostólica.

Pueden distinguirse *zonas* de intercomunicación o interrelación comunitaria:

a) *Zona psicológica o de relaciones humanas*

Aunque la Comunidad religiosa se reúne en virtud de la convocación del Padre y por la fuerza del amor virginal del Reino, no se puede caer en un 'angelismo' deshumanizante. La vida comunitaria exige una notable base humana y el cultivo de no pocas 'virtudes' llamadas naturales:

- Una viva conciencia de la dignidad del otro como persona, que lleva a respetarlo y a respetar sus puntos de vista y sus ideas, aunque no se compartan; y que se traduce en educación, en comprensión, etc.
- Sinceridad en las actitudes y en el trato con los demás, especialmente en el amor.
- Espíritu de servicio y disponibilidad, poniendo en favor de los hermanos las propias cualidades, aptitudes y demás bienes.
- Interés por comprender, en cada momento, la circunstancia psicológica de cada uno.
- Fidelidad a la palabra dada y justa valoración de los demás, sin 'mitificar' a nadie y aceptando las cualidades y las limitaciones de cada uno.

b) *Zona teológica o de vida espiritual*

Este es el ámbito específico de la Comunidad religiosa: convivencia de personas creyentes en el amor nuevo del Reino. Sería 'anormal' que en una Comunidad religiosa se diera intercomunicación a todos los demás niveles menos en éste: que se dialogara, por ejemplo, sobre todos los demás temas y no sobre los temas específicos del Reino y de sus exigencias. En la praxis de la intercomunicación a este nivel, podrían señalarse *tres momentos*:

- *La práctica del amor virginal del Reino* (cf 1 Cor 13,4-7). Amor personal y gratuito. Querer a cada persona por ella misma. Amarla por amor. A fondo perdido. Sin buscar nada a cambio. Amor comprensivo y paciente, que se esfuerza por superar las

diferencias y oposiciones naturales, para contemplar al hermano desde la unidad común en Cristo.

- *La oración comunitaria*, absolutamente imprescindible en toda Comunidad que quiere vivir, al menos medianamente, como Comunidad religiosa y no simplemente como un grupo de personas más o menos honradas. La oración, entendida como conciencia de la realidad sobrenatural de cada uno y como expresión dinámica de la fe. Oración en todas sus formas: adoración, alabanza, acción de gracias, súplica, comunicación de la experiencia de Dios, etc. En todas estas modalidades de la oración comunitaria se da un íntimo y profundo encuentro personal ante el Padre en la unidad de Cristo.
- *Diálogo o coloquio espiritual*. Con un ritmo y con una frecuencia. Participar a los hermanos las propias vivencias y las propias reflexiones y experiencias de fe: lecturas comentadas de la Escritura, diálogo sobre aspectos de la vida religiosa y sobre el carisma del propio Instituto, revisión de la vida espiritual, fraterna y apostólica de la Comunidad, etc.

c) *Zona pastoral o de actividades apostólicas*

En este ámbito, el diálogo en la Comunidad puede ser un excelente medio para actualizar el apostolado y potenciar su eficacia. La mutua comunicación de las propias experiencias pastorales y el intercambio de puntos de vista ayudará a descubrir las formas más aptas y los medios más eficaces para la actividad apostólica de la Comunidad. Por otra parte, en esta comunicación sincera y cordial, cada hermano puede encontrar apoyo en sus desalientos y orientación en sus desorientaciones. La confrontación confiada de experiencias suscita la creatividad, sugiere caminos nuevos que, acaso, individualmente ni se hubieran sospechado.

- *Comunidad de actividad apostólica monovalente*: que lleva una determinada actividad apostólica homogénea, como un Colegio, una Parroquia, una Clínica, etc. En este caso, la Comunidad debe actuar como *equipo de trabajo*, al cual todos aportan su iniciativa y su corresponsabilidad. De ahí la necesidad de reuniones periódicas, de diálogo continuo, de estudio y reflexión en común.

- *Comunidad de actividad apostólica polivalente*: en la que diversos grupos o distintos miembros llevan actividades apostólicas diversas. En este caso, la Comunidad debe actuar como *equipo de reflexión pastoral*, en el que cada grupo o cada persona comunica a los demás sus respectivas actividades apostólicas y las somete a la reflexión de todos, para recibir el estímulo, el apoyo y, acaso, la oportuna orientación de los hermanos.

6. Las vacaciones: una oportunidad para la «comunicación» y para la «convivencia»

El tema de las *vacaciones* es un tema que ilusiona a muchos y preocupa a no pocos, incluso dentro de la vida religiosa. Para entender este 'tiempo', hay que situarlo dentro del ámbito de la misma vida religiosa y considerarlo como un período 'distinto' del resto del año, pero con un sentido y un valor insustituible.

Las vacaciones no son simplemente un período de descanso, sobre todo, de descanso en todos los órdenes. Como un paréntesis en la formación y hasta en la vivencia de los compromisos religiosos. Como si durante este tiempo se pudiera prescindir del esfuerzo personal por superarse.

Tampoco pueden considerarse las vacaciones como un período 'anodino', sin fisonomía propia y sin valor especial. Y, menos todavía, como una época de desgaste espiritual. Durante el resto del año habría que 'rehacer' o restaurar lo perdido o lo desvirtuado en las vacaciones.

Las vacaciones son un tiempo cualificado, tanto para la formación integral y para la formación permanente de los religiosos, como para la vivencia de las exigencias de la vida religiosa, sobre todo desde el punto de vista comunitario.

El ritmo propio del año escolar o de trabajo ordinario no ofrece todas las oportunidades necesarias en orden a la formación integral, ni en orden a la posible intensificación de otros aspectos esenciales de la vida religiosa. Las vacaciones deben situarse, pues, en esta línea de complementariedad, ya que contienen elementos

'distintos', pero posiblemente tan importantes o más que el resto del año.

Las vacaciones ofrecen oportunidades y posibilidades extraordinarias; y no sólo de descanso, para recuperar o restaurar el equilibrio humano que ha podido sufrir un cierto desajuste, debido al ritmo nervioso propio del curso. También, en orden a una mayor maduración personal, por el margen de libertad que permite mayor iniciativa, una ordenación del tiempo desde la personal responsabilidad de cada uno, y un contacto mayor con el mundo, con nuevos ambientes y realidades que preocupan al hombre de hoy.

Las vacaciones pueden ser, además, un tiempo de contraste para la formación recibida y para liberarse de la posible rutina de todos los días. Un tiempo para medir la propia capacidad de silencio, de soledad y de iniciativa personal. Un tiempo de formación cultural y de intensificación de la vida espiritual e incluso de maduración afectiva; un tiempo muy apto para poder cumplir los deberes de piedad filial y otros compromisos sociales.

Las vacaciones son, de una manera especial, una espléndida oportunidad para la *comunicación* y para la *convivencia*, a todos los niveles, de los miembros de una Congregación o Provincia religiosa.

Durante las mismas pueden programarse encuentros y convivencias para conocerse, para dialogar y, sobre todo, para *vivir comunitariamente* los distintos planos de la vida religioso-apostólica.

El primer sentido y la finalidad primera de estas reuniones o encuentros sería el hecho mismo de *con-vivir*, durante un tiempo, más o menos largo, *un grupo de hermanos de distintas Comunidades y a todos los niveles*:

— *A nivel de FE y de ORACIÓN*, primeramente. Dando el máximo realce práctico, en estos días, a las expresiones personales y, sobre todo, comunitarias de la Fe, en la ORACIÓN: celebración o concelebración de la Eucaristía, Liturgia de las Horas, etc.

— *A nivel de FRATERNIDAD*, en todas sus expresiones, incluida la 'recreación' o simple convivencia. Estos días deben favorecer

el mutuo conocimiento entre todos, el trato personal espontáneo y en grupos organizados o equipos de trabajo.

— *A nivel de ESTUDIO y REFLEXIÓN sobre el ser y el quehacer religioso-apostólico, según el carisma del propio Instituto.*

Limitar estos encuentros al ámbito del estudio, descuidando el hecho mismo de convivir en fe y en fraternidad, sería desvirtuarlos desde el principio.

La *convivencia* y la *comunicación* fraterna son ya, por sí mismas, un fruto y un valor, que justifican incomodidades y gastos económicos. Vivir comunitariamente durante unos días, y de manera intensa, la corresponsabilidad que —a todos los niveles— impone la común vocación y el carisma que constituye a un grupo de personas en la Iglesia como *Congregación* y en la Congregación como *Comunidad provincial*.

Para hacer un frío balance de la situación de una Provincia o Congregación entera, para detectar un número de problemas que se consideran urgentes y graves, e incluso para trazar algunas líneas de posible solución, podrían bastar unos breves días. Pero no se trata de una reunión de 'gerentes' o de 'accionistas' de una empresa, sino de *hermanos, llamados por divina vocación a vivir en fraternidad un proyecto de vida religioso-apostólica, según el don peculiar del Instituto en la Iglesia.*

En estos encuentros, se puede conocer la realidad de toda la Provincia; la acción apostólica de cada Comunidad, sus problemas y las perspectivas inmediatas y a largo plazo; y se puede entrar en contacto directo y personal con hermanos de la misma Congregación, que pueden tener una mentalidad bastante distinta y hasta una manera de interpretar y de vivir el carisma vocacional que contrasta en muchos puntos con la de otros.

No es lícito olvidar que, así como dentro del seguimiento de Cristo en virginidad, obediencia, pobreza y en comunidad de amor fraterno y de servicio apostólico, caben múltiples 'formas' y surgen en la Iglesia diferentes Institutos y Congregaciones, así también —dentro de un mismo Instituto— caben múltiples estilos de entender y de vivir el mismo carisma.

El carisma de una Congregación es muy rico en virtualidades. Por eso, nadie puede arrogarse el privilegio de encarnar exhaustivamente y de 'agotar' en sí mismo el espíritu de un Instituto. Ni siquiera una Congregación entera, en un momento concreto de su historia, expresa todas las posibilidades reales del carisma.

De aquí nace la necesidad ineludible de un legítimo 'pluralismo' dentro de los Institutos. Así como la uniformidad es empobrecedora, la unidad fundamental junto con un sano pluralismo de formas concretas es enriquecedora.

Como consecuencia inmediata de este legítimo y necesario pluralismo, surge el *respeto mutuo*, que es mucho más que la simple tolerancia o el «consentimiento».

El encuentro con otros hermanos, de mentalidad distinta, de distintas edades, con maneras diversas de interpretar y de vivir los mismos compromisos, de cuya fidelidad no podemos dudar, puede abrirnos horizontes nuevos o, por lo menos, liberarnos de una cierta autosuficiencia, de la agresividad y de creernos intérpretes únicos del espíritu de la Congregación.

Asimismo comprenderemos, sin esfuerzo, que es legítimo querer reinterpretar el espíritu y la misión apostólica del propio Instituto para vivirlo en las nuevas circunstancias socioculturales, siendo fieles —a la vez— a Dios y a los hombres, es decir, al pasado y al presente.

En la misma línea de *fidelidad al pasado*, de gratitud y de respeto a la tradición —que son nuestras raíces—, hay que pedir y exigir *fidelidad al presente* y respeto a lo nuevo o, más exactamente, a la manera nueva de entender, de presentar y de vivir lo permanentemente válido.

No hay que mirar con recelo, sino incluso con simpatía, las experiencias y proyectos que se presenten avalados por un sincero deseo de autenticidad y con las normales garantías de prudencia y seriedad, junto con un inevitable margen de riesgo y de prueba. La fe nos da seguridad. Pero la seguridad de la fe es también 'audacia'.

En muchas Congregaciones es ya hora de hacer una *evaluación*, aunque no pueda ser aún definitiva, de estos tipos de comunidad religioso-apostólica que, con su espíritu abierto, se han iniciado en ellas. Cada una de esas Comunidades, primeramente, deberá examinar su propia vida, hacia dentro y hacia fuera, en su dimensión de *oración*, de *fraternidad* y de *servicio apostólico*. Y deberá 'responder' ante la Comunidad provincial a la que pertenece, de la autenticidad o no de su vida en este triple aspecto.

Por otra parte, toda *Comunidad local*, desde el nuevo margen de responsabilidad que se tiende a concederle, con una relativa autonomía en la programación y realización de su proyecto concreto de vida, puede correr el riesgo de cerrarse en sí misma y de convertirse en Comunidad 'monástica', independiente y autónoma, perdiendo de este modo el sentido de Congregación y la conciencia de ser parte vida de una *Comunidad provincial y general*, con el consiguiente empobrecimiento y hasta con el peligro real de convertirse en 'secta'. Este peligro es, sin duda, mayor en las nuevas Comunidades. Fácilmente y sin darse cuenta se van aislando afectiva y realmente de las demás Comunidades y de los Gobiernos respectivos de la Comunidad general y provincial, desvinculándose progresivamente de la Congregación.

Estas *convivencias* y encuentros —siempre posibles y hasta fáciles en *vacaciones*, si se programan con tiempo y si se les da preferencia con respecto a otros compromisos— pueden obviar todos estos riesgos y peligros y convertirse en una ocasión de mutuo enriquecimiento en todos los órdenes y en una reafirmación del carisma común y del espíritu vocacional que une a todos.

El tiempo de *vacaciones* ofrece también la oportunidad de visitar otras Comunidades para conocer a los hermanos en su mismo campo de trabajo, para suplirles en algunas de sus tareas apostólicas y para comunicarse entre todos el gozo de la fe, de la fraternidad y de la común vocación. Deben evitarse, por exigencias de caridad y de simple educación y respeto, las posibles críticas y los comentarios desfavorables sobre otras Comunidades y personas concretas, porque no harían sino sembrar la discordia y romper la verdadera comunión espiritual.

Nuestra *vida comunitaria* es *comuni3n total con Cristo*, significada y expresada en *comuni3n total con los hermanos*. Es, como hemos dicho, *compartirlo todo*: lo que *somos* y lo que *tenemos*. Poner a disposici3n de los dem1s, comparti3ndolo activamente, nuestros dones, de naturaleza y de gracia: cualidades, ideas, tiempo, cosas, nuestra propia vida y, sobre todo, nuestra fe en Jes1s y nuestra manera hist3rica de vivir esa fe, en virginidad, obediencia, pobreza y comuni3n de amor y de servicio apost3lico. Vivir es con-vivir. La vida es *con-vivencia*.

CRISTOLOGIA DE LA POBREZA

La pobreza consagrada en la vida religiosa

1. Preocupación actual
2. La pobreza o los pobres
3. Cristo pobre o el misterio de la pobreza de Jesús
4. La pobreza consagrada en la vida religiosa

1. Preocupación actual

Hoy están de moda algunas palabras: diálogo, responsabilidad, comunión, *pobreza*, etc. La lista sería larga, aunque sólo pretendiéramos recoger en ella las más usadas en nuestro vocabulario actual. Y la tarea no sería del todo inútil. Esa lista nos revelaría, quizás, algo curioso e interesante. La validez, en muchas ocasiones, de un aforismo: «Dime de qué hablas, y te diré de qué careces». Sobre todo, cuando ese hablar tiene algún síntoma de alarde o de obsesión. Para un buen examen de conciencia, convendría preguntarnos, de vez en cuando, qué palabras empleamos con mayor frecuencia —hasta convertirlas en tópicos— en nuestras conversaciones.

Se ha dicho, con razón, que en los siglos más tradicionales se habla poco de tradición. Y es que la realidad vivida nos dispensa normalmente de la palabra y del esfuerzo por expresar en conceptos abstractos esa misma realidad. La vida no es propiamente un objeto de estudio, sino de experiencia gozosa. No es algo pasado o futuro, sino presente. No se distingue realmente de nosotros.

Sin embargo, cuando la vida se convierte en tema de investigación, nos situamos frente a ella, a cierta distancia, la separamos de nosotros —quizás para alcanzar suficiente perspectiva—, la consideramos más bien desde fuera y fácilmente nos acostumbramos a verla como un *objeto* de estudio o de curiosidad, como algo que está ahí, delante de nosotros y que no nos compromete demasiado. Hablar —y estudiar— es más fácil que vivir. Y, a veces, podemos hablar sobre un tema o dedicarnos a su estudio para ahogar una especie de sutil remordimiento y eludir la falta de compromiso y de vivencia personal del mismo.

¿No hablaremos hoy tanto y tan obstinadamente de *pobreza* en la Iglesia y, de manera especial, en la vida religiosa, porque

no la vivimos realmente e incluso porque ni siquiera la entendemos todavía en su dimensión evangélica?

Debe existir una profunda relación entre *pobreza* y *renovación espiritual*. La historia de la Iglesia y de los institutos religiosos nos demuestra que, cuando se ha intentado una reforma seria de la vida cristiana o religiosa, sobre todo a nivel *institucional*, se ha comenzado siempre por la *pobreza*. O, más exactamente, por un amor entrañable a *Cristo-Pobre*, junto con el sincero deseo de expresar en la propia vida su radical pobreza. Y, por el contrario, el espíritu de comodidad y de confort, junto con la pérdida del sentido evangélico de pobreza, ha provocado siempre, de forma inmediata e inevitable, la decadencia del espíritu cristiano y religioso.

La preocupación actual por el tema de la pobreza —aunque, tal vez, haya hoy más interés por estudiar la pobreza que por vivirla— puede ser un indicio esperanzador y una señal de que el Espíritu está promoviendo una verdadera renovación interior en la Iglesia. Pero esta renovación sólo dejará de ser una simple promesa cuando la pobreza evangélica se haya convertido en realidad vivida, en lugar de ser preferentemente objeto de estudio y de discusión.

2. La pobreza o los pobres

El hombre bíblico ama profundamente lo concreto y rehúye, casi por instinto, lo abstracto y lo especulativo. Le apasiona la vida real. Aunque siempre vive proyectado hacia la utopía y el ensueño, concibe ese ensueño y esa utopía como una realización próxima y casi material. Lo 'sensible' le cautiva y se convierte para él en el único lenguaje verdaderamente inteligible. Por eso, la Biblia no es un libro de 'teorías', sino de hechos y de personajes concretos y representativos, que encarnan y expresan una 'doctrina', una 'ética' o un 'ideal', o que viven una determinada situación. La Biblia no habla propiamente de *la pobreza*, sino de *los pobres*. Y de ellos habla con marcada insistencia (unas 250 veces se les menciona en el Antiguo Testamento). En esto consiste una de las notas más originales de la Biblia, frente a la abundante

literatura extrabíblica que sólo habla de los poderosos y de los ricos, ignorando casi por completo a los desheredados de la fortuna y a los débiles¹.

A lo largo de toda la Biblia se advierte una lenta y progresiva evolución en el concepto de *pobreza*, es decir, en el modo de enjuiciar y de considerar al *pobre*. Una misma palabra no siempre tiene el mismo significado. Y palabras distintas, a veces, expresan idéntico contenido. Pero lo más importante que hay que destacar en esta lenta evolución es que todas las palabras que comenzaron designando al *pobre real*, al *menesteroso*, al *mendigo*, al *indigente*, al *necesitado*, al *carente de recursos económicos*, al *débil*, al *oprimido*, etc., se han ido revistiendo de un matiz religioso y de un carácter moral. Su significación primera se refería directamente, y hasta con una cierta tonalidad exclusiva, a una situación material de tipo socioeconómico, sin connotaciones religiosas o morales. Pero después, poco a poco, esas mismas palabras, sin perder nunca del todo el eco y la resonancia social, pasaron a significar también, y hasta preferentemente, una actitud de espíritu, un comportamiento moral, un estilo de vida, una manera de ser y de actuar, es decir, una verdadera 'espiritualidad'.

Por oposición al 'rico' —en sentido bíblico— que se apoya en sí mismo, en sus recursos materiales, en su experiencia, en su astucia o en sus méritos frente a Dios, el *pobre* es consciente de su radical indigencia, reconoce que no puede alegar méritos propios ni apoyarse en sí mismo. Por eso, confía su causa a Dios y se abandona en su misericordia. El dolor, la pobreza real y la injusticia de los hombres le han hecho comprender que sólo Dios es recurso definitivo y total. Ha aprendido, por propia experiencia, que todo es transitorio y que nada ofrece al hombre una seguridad sin riesgos, fuera de Dios.

Las riquezas, que en un principio eran consideradas como una recompensa de Dios a la virtud y a la justicia, ahora se miran con desconfianza y hasta con un cierto temor. Son un peligro. Porque fácilmente el hombre se apoya en ellas y se olvida de Dios.

¹ Cf SEVERINO-M.ª ALONSO, cmf., *El misterio de la vida cristiana*, Salamanca, 1979, pp. 207-218; *Id.*, *Las bienaventuranzas y la vida consagrada*, Madrid, 1981, 5.ª ed., pp. 111-120.

3. Cristo Pobre o el misterio de la pobreza de Jesús

Quien confiere significación total a la *pobreza* es Jesucristo. El mismo es la Pobreza sustantivada o la personificación de la Pobreza. Sólo en él y desde él adquiere pleno sentido. La Pobreza vivida por Cristo o, más exactamente, *Cristo-Pobre* es ideal único, ejemplar perfecto y *utopía* definitiva para quien quiera entender y vivir la *pobreza evangélica*. Desvinculada de Cristo, en su modo histórico de vivir, la pobreza deja de ser una realidad de Evangelio y se convierte en un gesto ascético o en un dato sociológico.

La pobreza verdadera, en sentido cristiano, es una *experiencia total*. Abarca al hombre entero. Es interior y exterior, a la vez. Invisible y visible. Espiritual y material. Actitud de alma y expresión corporal. Una mística y un comportamiento real. Lo material y lo exterior se convierten en signo visible de lo espiritual y de la actitud interior. Lo uno no puede subsistir sin lo otro. Es una exigencia del misterio de la 'encarnación' y de la misma condición del hombre como 'espíritu encarnado'. Lo externo sin la interioridad, carece de valor humano y cristiano. Pero la interioridad que no tiende a expresarse, de algún modo, hacia fuera, no es auténtica o resulta, por lo menos, sospechosa.

Es peligroso refugiarse detrás de un supuesto 'desprendimiento afectivo', cuando en realidad de nada se carece. Y es peligroso también creerse evangélicamente pobre —y, en consecuencia, 'bienaventurado'— sólo por el hecho de vivir en estrechez económica, sin confiar en Dios y sin apoyarse exclusivamente en él.

Cristo, desde su vida, nos libera de estas posibles desviaciones y nos señala el camino de la verdadera pobreza.

Por eso, es inevitable —y urgente— mirar a Cristo, contemplar desde la fe su misterio de Pobreza e intentar descubrir los elementos esenciales que integran este misterio, para proyectarlos con toda su fuerza ejemplar y con toda su exigencia sobre la vida religiosa.

Jesucristo es un Maestro absolutamente original. En realidad, es «el único Maestro» (Mt 23,8). El mismo es palabra y mensaje.

Porque él mismo es personalmente *la Verdad* (Jn 14,6). Por eso, su vida es revelación, anuncio y doctrina: la palabra más sustantiva que él pronuncia y desde la que reciben luz y sentido las demás palabras.

Ahora bien, ¿qué significa *la pobreza* en el proyecto humano de vida y existencia de Jesús? ¿Qué puesto ocupa en su mensaje? En la Persona de Jesús culmina, se resume y condensa toda una larga evolución histórico-teológica acerca del concepto bíblico de *pobreza*. Él es la encarnación máxima de ese espíritu y de esa espiritualidad y hasta de esa 'situación' global en que consiste la verdadera pobreza. Más aún, él es el cumplimiento de todas las promesas de Dios (cf 2 Cor 1,20). Él es el contenido de todos los signos y la realización de todas las profecías. Todas las figuras encuentran en él su verdadero y pleno sentido. Él es la revelación total de Dios (cf Jn 14,9).

El valor esencial de la *pobreza* consiste en ser *participación real en el misterio de pobreza vivido por Cristo*. Su valor teológico, escatológico, apostólico y testimoniante derivan de su fundamental valor *crisológico*.

Podemos distinguir —un poco descriptivamente— varias dimensiones constitutivas de la pobreza de Jesucristo. Dimensiones que él vive conjuntamente y que son aspectos integrantes y complementarios de la misma y única realidad.

a) *La pobreza como anonadamiento (= kénosis)*

La pobreza forma parte esencial del misterio de *anonadamiento* vivido por Cristo. Más aún, su anonadamiento es, en realidad, un misterio de *pobreza*.

La encarnación, que históricamente se realizó en debilidad y en orden a la muerte, es un acontecimiento, que coloca a Cristo en estado sustantivo de pobreza. El Hijo de Dios, igual al Padre, se hace Hombre, asumiendo personalmente una naturaleza humana como la nuestra. Siendo eterno e infinito, se hace tiempo y es —activamente— una naturaleza creada y, por lo tanto, finita. Por su parte, la naturaleza humana de Cristo, que es íntegra y

perfecta en sí misma, no tiene un yo connatural humano. Su autonomía plena es la Persona divina. Su 'yo' último es el Verbo. En consecuencia, no se pertenece a sí misma. Ella es 'de Otro'. Y 'no pertenecerse a sí mismo', 'ser de otro', es la suprema manera de ser *pobre*. En esto consiste la pobreza esencial de Cristo. Las demás formas y expresiones de pobreza, incluso la muerte de Cruz, son relativas y derivadas.

Cristo es Hombre perfecto, con una naturaleza humana íntegra que le hace ser este hombre concreto que se llama Jesús de Nazaret. Tiene una fisonomía propia y todo aquello que caracteriza una 'personalidad' psicológica.

«Pero su *persona* profunda, el principio mismo de su autonomía, lo que hace que sea *él* y no otro, no es suyo; es nada menos que el Verbo Divino. No tiene *persona humana*. No *subsiste* en sí. Por esto, Bérulle llama a este gran misterio el 'desnudarse de subsistencia'. Que una naturaleza sea llamada a encarnar a Dios en Persona, es para ella el enriquecimiento más inefable; pero es también la pobreza suprema, puesto que no se pertenece a sí misma»².

Cristo se coloca, pues, por la encarnación, en *estado sustantivo de pobreza*. Y con ella inicia un proceso dinámico que va a durar toda su vida y que, por una lógica interna inexorable, llega hasta la muerte en cruz.

San Pablo describe este proceso de *kénosis* o de anonadamiento con estas palabras:

«Cristo, a pesar de su condición divina, no se aferró a su categoría de Dios; al contrario, se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo, haciéndose uno de tantos. Así, presentándose como simple hombre, se abajó, obedeciendo hasta la muerte y muerte en cruz» (Filp 2,6-8).

Cristo, siendo realmente Dios, no hizo alarde de su categoría divina, es decir, no se presentó con la gloria, con la majestad y con el poder que le correspondían, por derecho propio, en su condición de Hijo natural de Dios. No hizo valer sus derechos.

² R. REGAMEY, op., *La pobreza y el hombre de hoy*, Madrid, 1971, pp. 16-17.

Asumió una condición de *esclavo* y se hizo pasar por uno de tantos. Se vació de sí mismo. Se anonadó. Y vivió en situación de debilidad, sometido al dolor, al hambre y a la muerte. Más aún, tomó una naturaleza pobre, una «carne de pecado» (Rom 8,3), que en nosotros se hallaba desconsagrada y profanada y se hizo «pecado por nosotros» (2 Cor 5,21) para consagrarnos a todos en la verdad (cf Jn 17,19). Cristo cargó sobre sí todos nuestros pecados, haciéndose *responsable* de ellos, es decir, comprometido y obligado a *responder* de ellos ante el Padre. (Cristo no pudo sentirse *culpable* de nuestros pecados, lógicamente. Pero experimentó todo el peso de la responsabilidad que le llevó a sentir «pavor y angustia» y «una tristeza de muerte» (Mc 14,33-34) y a sumirse en «agonía» y a «sudar gotas espesas de sangre» (Lc 22,44) y a verse «abandonado por el Padre» (cf Mt 27,46). Hemos de entender en todo su crudo realismo esta descripción que los evangelistas nos dejaron de la agonía y muerte de Cristo, no sólo de su estremecedor sufrimiento físico, sino también de su congoja moral. Su visión no era 'beatífica', sino 'angustiosa', porque se contemplaba a sí mismo envuelto en los pecados de todos los hombres y responsabilizado de ellos).

El *sacrificio* de Cristo consistió en *ofrecerse a sí mismo*, en vivirse y des-vivirse enteramente para el Padre y —desde él— para los hombres todos. Su sacerdocio, en vivo contraste con el sacerdocio levítico y con el de todas las demás religiones, era real y existencial. Su ejercicio no consistió ni en un rito o ceremonia, ni en un simple culto, sino en la plena donación de sí mismo incluso en la muerte. Cristo suprimió la distinción entre sacerdote y víctima, entre vida y culto. Por eso, es Sacerdote existencialmente. Ofreció al Padre su angustia, su llanto, su debilidad y se ofreció a sí mismo, entrando en el santuario por su propia sangre.

«Así es el Sumo Sacerdote que nos convenía... Y esto lo realizó de una vez para siempre, *ofreciéndose a sí mismo* (Hebr 7,26-27). «Presentóse Cristo como Sumo Sacerdote de los bienes futuros... Y penetró en el santuario *una vez para siempre*, no con sangre de machos cabríos ni de novillos, sino *con su propia sangre*» (ib 9, 11-12).

De este modo, Cristo desanduvo —recorrió en sentido inverso— el camino recorrido por Adán. Porque Adán, no siendo más que un hombre, alardeó de una categoría superior, que no le correspondía y se arrogó unos derechos que no tenía. Quiso ser plenamente autónomo, es decir, ley y legislador para sí mismo, criterio último de moralidad, olvidando su condición esencial de criatura y su radical dependencia de Dios.

«El vivir pobre de Cristo es la forma carnal y visible de manifestar en su cuerpo la total dedicación de su vida a los bienes del Reino, el signo visible de su consagración absorbente al Reino de Dios, a realizarlo en su propia carne y a anunciar su instauración a los demás hombres... Su pobreza integral, incluido su celibato, es una manera de vivir proféticamente sacrificado a las realidades definitivas que están ya inmanentes, es un vivir anticipadamente la consagración definitiva de la muerte y la resurrección»³.

María revivió en sí misma el misterio de anonadamiento de su Hijo. Eva fue la primera mujer, compañera de Adán y principio con él, por su desobediencia y su incredulidad, de la ruina moral de la humanidad entera. María, asociada con vínculo estrecho e insoluble a su Hijo (cf LG 53), «para que, así como la mujer contribuyó a la muerte, también la mujer contribuyese a la vida» (LG 56), por su fe y por su obediencia, desató el nudo atado por Eva⁴. Siendo de 'categoría divina' por ser Madre de Dios, no hizo alarde de esa categoría. Se despojó de su rango. Se presentó como una mujer cualquiera, en condición de esclava y sometida a un proceso de humillación que culminó en la muerte. No hizo valer los derechos que le correspondían como a Madre del Rey y del Señor, es decir, como a Reina y Señora. A sí misma se llama *sierva* cuando el ángel le anuncia un Hijo que heredará el trono de David y que reinará sobre la casa de Jacob para siempre (cf Lc 1,32-33) y cuando Isabel, su prima, la llama 'Madre del Señor' (cf Lc 1,44). María dirá convencidamente: «He aquí la esclava del Señor... Porque ha mirado la humillación de su esclava» (Lc 1,38.48). María no vivió para sí. Se consagró entera-

³ F. SEBASTIÁN, cmf., *Pobreza religiosa y renovación*, en *Religiosos y religiosas ante la Iglesia de mañana*, Madrid, 1968, p. 223.

⁴ Cf S. IRENEO, *Adversus haereses*, III, 22,4; PG 7,959A. Cf LG 56.

mente a la Persona y a la obra de su Hijo para servir al misterio de la salvación de los hombres (cf LG 56).

b) *La pobreza como confianza en Dios*

Si, de cara a sí mismo, la pobreza de Jesús es parte integrante de su misterio de *anonadamiento*, de cara al Padre esa misma pobreza es *confianza total*. Jesús vive en pobreza real, en desprendimiento afectivo y efectivo de las riquezas y demás bienes de este mundo no para hacer posible o más fácil su confianza en el Padre —removiendo hipotéticos obstáculos—, sino con el fin de expresar, de hacer visible, de manifestar abiertamente su *total confianza en Dios*. Confiar es 'apoyarse' en otro. Y Cristo, para demostrar de forma incontrovertible y absolutamente clara su infinita confianza —su infinito y exclusivo apoyarse en el Padre— renunció explícitamente a toda otra forma de apoyatura. De este modo, logró hacer visible su confianza. Por eso, la pobreza de Jesús es confianza 'objetivada', signo sacramental de su incondicional abandono en el Padre.

Cristo renunció a todo lo que al hombre le ofrece seguridad, es decir, a aquello en lo que suele apoyarse el hombre. De este modo, manifestó, de la manera más inteligible, que su único apoyo era el Padre. Renunció al poder, a la fuerza, al dinero, al bienestar. Su pobreza fue, pues, un *grito de confianza*. No tener dónde reclinar su cabeza (cf Mt 8,20), vivir en todo momento pendiente de la voluntad del Padre, no pudiendo hacer nada por su propia cuenta, preocupado siempre por agradarle y llevar a cabo la obra por él encomendada⁵ son otras tantas actitudes globales y formas de pobreza que abarcan la vida entera de Jesús.

Cristo exige un desprendimiento radical, como condición indispensable para su seguimiento⁶. Y hasta habla del peligro que entrañan las riquezas con una energía que casi desconcierta: «¡Qué difícil es que los que tienen riquezas entren en el Reino de Dios! Es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja, que el que un rico entre en el Reino de Dios» (Lc 18,24-25). El Reino

⁵ Cf Jn 4,34; 5,19; 5,30; 6,38; 8,29; etc.

⁶ Cf Mt 10,37; Lc 14,26.33; Mc 10,21; etc.

se presenta como un valor absoluto y definitivo, frente al cual todo lo demás —incluida la propia vida o la integridad física— es relativo. Por lo mismo, ante el Reino y sus exigencias hay que estar dispuesto a perderlo todo⁷. No se trata primariamente de una renuncia o de un desprendimiento, sino de una adhesión cordial y sin condiciones a un valor superior. No es un rechazo, sino una elección o, mejor dicho, una opción preferencial, que implica lógicamente un 'posponer' o colocar en segundo lugar⁸. Tampoco supone una destrucción de las riquezas, sino repartirlas entre los pobres y necesitados⁹, que es lo que confiere un valor moral al desprendimiento y todo ello en orden a seguir más de cerca a Jesús y para afirmar la valiosidad superior del Reino y sus exigencias supremas.

Sin la confianza en Dios, la pobreza carece de sentido evangélico. Incluso la pobreza voluntaria será un gesto de purificación ascética o de espíritu estoico, un gesto de altanería o de autosuficiencia, que en nada se parece a la pobreza de Jesús y que es, por otra parte, una actitud radicalmente contraria al Evangelio. Creerse justo es el mayor pecado. Y creerse sano es la más grave de las enfermedades espirituales. Bastarse a sí mismo y no tener necesidad de salvación supone cerrarse definitivamente a la misma salvación.

La pobreza de Cristo fue adhesión incondicional a la voluntad del Padre y, en consecuencia, cumplimiento fiel de la misión que el Padre le encomendó. Esta fidelidad le llevó hasta la cruz»¹⁰.

María, como recuerda el Concilio, «sobresale entre los humildes y pobres del Señor, que confiadamente esperan y reciben de él la salvación» (LG 55).

«La figura de este mundo pasa», recuerda San Pablo (1 Cor 7,31). Pero nosotros buscamos y vemos muchas veces en él una

⁷ Cf Lc 14,26.33; Mt 10,37; Mc 9,42-47; etc.

⁸ San Lucas emplea el verbo *odiar*, que significa *amar menos, poner en segundo lugar o posponer* (cf Lc 14,26.33), como puede comprobarse por el texto paralelo de Mt 10,37: «El que *quiere* a su padre o a su madre *más que a mí...*».

⁹ Cf Mt 19,21; Mc 10,21; Lc 18,22; 14,12-14; etc.

¹⁰ Cf Jn 5,18; 7,1-25; 8,48-59; 10,30-39; Mt 12,14; etc.

firmeza y una *solidez* que no tiene. Lo mismo sucede con las riquezas. Cristo nos advierte que «nadie puede servir a Dios y al dinero» (Mt 6,24) ni poner su confianza en las riquezas, ya que no ofrecen ninguna seguridad (cf Lc 12,15-21). Apoyarse en ellas es pecar contra Dios, que debe ser nuestro único apoyo. Es una especie de idolatría.

Seguir a Jesucristo implica fiarse enteramente de él, sin otra garantía y sin otra seguridad que él mismo. Supone, por consiguiente, convertirle en la única seguridad para la propia vida.

c) *La pobreza como disponibilidad y comunicación*

La pobreza de Jesús es, de cara a los hombres, disponibilidad total y comunicación sin reservas de todos sus bienes: de lo que *es* y de lo que *tiene*. Lo da literalmente *todo*. Se da a sí mismo. Se vive y se desvive por los otros. Es una actitud vital que le define. Cristo es *el Hombre enteramente para los demás*. No se reserva nada para sí mismo. Da su *divina filiación* —que es lo más propio suyo, la 'propiedad personal' que le constituye, diríamos, 'su manera de ser Dios'—; da su *experiencia del Padre*, comunicando «todo lo que ha oído de él» (Jn 15,15); revela su aguda conciencia filial, llamando a Dios *Abbá, Papá* (cf Mc 14,36); da su *tiempo*, su *doctrina*, su *palabra*, la *gloria* recibida del Padre, su *paz*, su *alegría*, su *vida* entera, su *cuerpo* y su *sangre*; se da a sí mismo¹¹. Cristo se siente acosado por todos, que no le dejan ni tiempo para comer¹². Y pide a sus discípulos que pongan al servicio de los demás los dones que ellos han recibido y que den gratuitamente a los otros lo que gratuitamente se les dio a ellos (cf Mt 10,8).

d) *La pobreza como libertad y liberación*

La pobreza de Cristo, de cara a los bienes de este mundo, es y se puede llamar *libertad*. Soberana e insobornable libertad interior y exterior. Cristo ama las cosas. Habla con cariño y delicadeza

¹¹ Cf Jn 7,16; 17,8; 17,22; 14,27; 17,13; 10,17-18; 6,51-59; etc., etc.

¹² Cf Mc 1,32-35; 2,7-10; 5,21; 6,31-34; 6,54-56; 7,24; etc.

de todas las realidades creadas. Su actitud no es nunca de desprecio y ni siquiera de estoica indiferencia o de resentimiento frente a ellas. Su postura es de consciente y amorosa renuncia para afirmar su total libertad personal. No condena las cosas. Pero tampoco se apoya en ellas ni en ellas busca seguridad alguna para sí mismo. No se deja subyugar ni dominar por nada ni por nadie. Su comportamiento no implica nunca desdén ni altanería, sino equilibrio, amor y libertad. Jesús no se parece en nada a un fanático —ni siquiera a un fanático de la 'pobreza' o de los 'pobres'—, ni a un resentido. Está abierto a todos y disponible para todo aquel que quiera salvarse. La renuncia efectiva a los bienes materiales no es, para él, principio sino consecuencia de su insoportable libertad y de su total confianza en el Padre. Cristo no vive preocupado ni por la comida, ni por el vestido, ni por su prestigio o por el qué dirán. Su única preocupación —su verdadera comida— es hacer la voluntad del Padre y llevar a cabo la obra que le ha sido encomendada (cf Jn 4,34). Jesús necesita pocas cosas para vivir. Y éstas las necesita poco.

La pobreza de Cristo es, para nosotros, fuente de libertad, porque nos libera del engaño seductor de las riquezas. Viviendo su misterio de pobreza, nos liberamos progresivamente del egoísmo y de la codicia, que son formas de esclavitud y de servidumbre.

4. La pobreza consagrada en la vida religiosa

Cristo, en virtud de la resurrección gloriosa, ha iniciado un nuevo modo de vida, ha adquirido una nueva condición y ha entrado definitivamente en un estado de *señorío* y de *realeza*, después de concluir en la realidad de su naturaleza humana su proceso de *anonadamiento* y de consagración. Pero desea proseguir su misterio pascual y re-vivir todavía en la Iglesia su estado de humillación y de muerte: su virginidad, su pobreza y su obediencia.

La Iglesia entera tiene el deber ineludible de seguir e imitar a Jesucristo y a María en este misterioso anonadamiento, por medio de la *pobreza* (cf LG 8; AA 4). Pero no puede expresarlo con igual fuerza y radicalidad en todos sus miembros. Ni de una ma-

nera igualmente significativa. A través de la vida religiosa, revive con particular intensidad este proceso de anonadamiento o de *kénosis*. El Magisterio ha insistido repetidas veces sobre este punto.

«La Iglesia medita la advertencia del Apóstol, quien, estimulando a los fieles a la caridad, les exhorta a que tengan en sí los mismos sentimientos que tuvo Cristo, el cual *se anonadó a sí mismo, tomando la forma de esclavo..., hecho obediente hasta la muerte* (Filip 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 humillación de Cristo imitándola, *la madre, Iglesia se goza de que en su seno se hallen muchos varones y mujeres que siguen más de cerca el anonadamiento del Salvador y den un testimonio más evidente de él, al abrazar la pobreza en la libertad de los hijos de Dios y al renunciar a su propia voluntad*»¹³.

El religioso, en virtud de su Profesión, *ya no se pertenece a sí mismo*. Ha hecho donación total de su propia persona —'don absolutísimo e irrevocable', lo llama Pablo VI: ET 7— a Dios, en beneficio de los hombres. En consecuencia, no puede ya vivir para sí, sino para Dios y para los demás. Debe saberse 'propiedad' de Dios y de los hombres todos. Ha de vivirse para los otros, sin reserva alguna. El religioso tiene que armonizar la adoración y el servicio, la consagración y la misión como aspectos esenciales de la misma realidad de su vida. La virginidad-obediencia-pobreza son la expresión de su total donación, de su *existencial desvivirse* por el Padre y por los hombres, como Jesucristo.

El religioso es un hombre —una mujer—, que en respuesta a una especial vocación, *no hace valer unos derechos fundamentales*. Tiene una 'categoría' humana irrenunciable; pero no hace alarde de esa categoría. Tiene realmente unos derechos —y no sólo en línea de principio, sino en concreto, aquí y ahora— y no los hace valer. Se sabe verdaderamente *capaz de amar* y de *ser amado*, de proyectarse en otra persona, de fundar un hogar, de tener unos hijos y saberlos educar; *capaz de programar en libertad la propia vida*, sin necesidad de que nadie se la programe; *capaz*

¹³ LG 42; cf PC 5; ET 17.

de *dominar* y de *usar con independencia y autonomía los bienes de este mundo*. Y ahora, consciente de esta real capacidad y de la valía de estos derechos, en respuesta lúcida a una vocación de Dios, no los hace valer. De este modo, se configura más visible y significativamente con el Cristo anonadado. Esto es y supone un verdadero sacrificio, pero no es una 'frustración'.

Los religiosos son

«unos cristianos llamados por el Señor a vivir plenamente su pobreza efectiva para ser en la Iglesia el signo inmediato y completo de la vocación espiritual y escatológica, para mostrar, con el mínimo apoyo de elementos terrenos, que el poder y la vida del Señor resucitado animan y sostienen desde dentro la vida y obras de toda la Iglesia... La pobreza de los religiosos tiene que ser la imitación y la permanencia en la Iglesia y en el mundo de la vida de Cristo sacrificada en su carne al anuncio y a la vida del Reino de Dios»¹⁴.

* * *

La *pobreza religiosa*, a imitación de la pobreza de Cristo, debe ser expresión y signo claro de *confianza en Dios*. Renunciar a los bienes materiales, sin confiar plenamente en Dios, no es vivir la pobreza de Cristo, sino la de otro, lo que equivaldría a privar a la pobreza de su mejor contenido.

El religioso, por vocación, intenta vivir —y de modo no sólo personal, sino también comunitario— la *total confianza en Dios* de Jesús. Por eso, debe dar claro testimonio de esta confianza, renunciando sin equívocos a aquellas cosas en las que el hombre suele apoyarse y buscar su propia seguridad.

Hay, desde luego, formas y modos de 'seguridad' que resultan irrenunciables, como la salud, la capacidad mental o la formación profesional. Ni es lícito, ni siquiera es posible renunciar a estos 'bienes'. El religioso tiene que «emplearlos» decididamente en servicio de los demás, y nunca para buscarse 'seguridades' o bienestar para sí mismo. De esta manera, afirmará en todo momento

¹⁴ F. SEBASTIÁN, cmf., *Pobreza religiosa y renovación*, *ib.*, pp. 223-224.

que Cristo sigue siendo su única seguridad y el único apoyo de su vida.

La dimensión carismática de la vida religiosa debe traducirse necesariamente —como exigencia de su misma naturaleza— en *audacia* (MR 1), en *sagacidad* (MR 22), en *imaginación creadora* (MR 23,f). En definitiva, debe traducirse y expresarse en *confianza*. Sin embargo, no parece claro que la vida religiosa, en general, esté dando hoy un verdadero testimonio de confianza. Falta vigor carismático, creatividad y entusiasmo. Por otra parte, se buscan todavía demasiadas 'seguridades' y se añoran con nostalgia 'seguridades' perdidas. Hay más temor que esperanza, más desencanto que ilusión y más 'resignación' que elegancia de espíritu. Por eso, el talante de la vida religiosa, tal como la estamos viviendo, revela menos heroísmo que mediocridad.

Se podrían distinguir desde el punto de vista socioeconómico, cuatro situaciones, que van desde la *miseria* a la *riqueza*, pasando por la *pobreza* y por el *bienestar*. La *miseria* implica carecer de los recursos imprescindibles para cubrir las necesidades inherentes a toda persona humana. Hay una dosis de *tener* que es indispensable para *ser*. Por debajo de ese mínimo, la persona vive en una situación infrahumana y, por lo mismo, se deteriora y hasta corre el peligro de degradarse. La *miseria* es un mal, que se debe combatir siempre. En la *miseria* se puede *subsistir*; pero, en realidad, *no se vive*. Por lo menos, no se vive *humanamente*.

Pobre es aquel que, sin carecer de lo esencial, no puede llevar el nivel de vida corriente en una sociedad industrializada, ni concederse ciertas 'satisfacciones' que parecen normales a los demás con quienes vive.

El *bienestar* se caracteriza por la posesión de recursos suficientes para llevar, en el propio ambiente, el nivel medio de vida de los otros ciudadanos, sin que a uno le quede un margen apreciable de superfluidad.

La *riqueza*, en cambio, supone una abundancia de bienes que permite el lujo o el confort y posibilita gastos enteramente superfluos y hasta caprichosos.

La dimensión socioeconómica es, de alguna manera, inherente a la misma pobreza evangélica, aunque no constituya su dimensión más esencial. El espíritu, cuando es auténtico, tiende a expresarse en formas y modos visibles. Y los signos externos se convierten en medios eficaces de interioridad. El desarraigo afectivo se traduce en desprendimiento real. Y la renuncia efectiva es un camino seguro para el desasimiento interior.

«Desde el punto de vista cristiano, el rico debe considerarse situado en una posición peligrosa y desfavorable. Puede salvarse, a condición de sentirse constantemente pobre y desear abandonar su riqueza. El primer movimiento de un rico que hubiera entendido bien el Reino y quisiera entrar en él, sería desembarazarse de sus riquezas, como quien se descarga de un fardo muy pesado. Tal vez fuese para él un deber conservarlas; pero en tal caso le habrían de resultar precisamente una carga forzosa. Sólo hará buen uso de la riqueza aquel cuyo primer impulso sea el de desprenderse de ella, y al que sólo una severísima obligación le impide ceder a su deseo espontáneo. Existe, por consiguiente, una genuina pobreza de espíritu, incluso en medio de riquezas efectivas; una pobreza que querría ser auténticamente efectiva y, por un estricto deber, no las suprime. Si no es así, no hay pobreza de espíritu»¹⁵.

La vida religiosa está llamada a encarnar sensiblemente la pobreza real de Cristo en un desprendimiento efectivo de la riqueza, para afirmar —sin posible lugar a dudas— el valor trascendente del Reino y la total confianza en Dios.

* * *

El *voto de pobreza* no implica sólo, ni primariamente, la renuncia al uso autónomo de unos bienes económicos. Reducir a esto su contenido es vaciarle de contenido evangélico. La pobreza religiosa, como la de Cristo, es, ante todo y sobre todo, *comunicación total de bienes*, puesta en común y al servicio de los demás de todo lo que uno es y de lo que uno tiene: desde la experiencia de Dios, pasando por las ideas, hasta llegar también a las cosas materiales. La pobreza debe ser *koinonía*. El religioso, movido por el Espíritu de Jesús, se siente impulsado y se compromete

¹⁵ Y. DE MONTCHEUIL, *El Reino y sus exigencias*, Barcelona, 1962, p. 86.

con voto a *vivir enteramente para los demás*, no reservándose nada para sí. No puede vivir simplemente en *oblación*, es decir, en ofrenda de sí mismo a los otros; sino en *sacrificio*, es decir, en entrega real y permanente a todos de su propia persona. Por eso, la pobreza evangélica crea necesariamente comunidad.

El Evangelio nos transmite un severo juicio de Jesús sobre los fariseos y escribas de su tiempo. Un juicio que tiene aplicación exacta —casi literal— a la vida religiosa en su modo 'tradicional' de entender y de practicar la pobreza con respecto a los padres del propio religioso. Los evangelistas Mateo y Marcos recogen este severo juicio.

Al ver los escribas y fariseos —«aferrados a la tradición de los antiguos» (Mc 7,4)— que los discípulos de Jesús comían sin lavarse antes las manos, rompiendo de este modo una arraigada 'tradicón' judía, le preguntaron al Maestro: «¿Por qué tus discípulos no viven conforme a la tradición de los antepasados, sino que comen con manos impuras?» (*ib* 5). Jesús les replicó:

«Dejando el precepto de Dios, os aferráis a la tradición de los hombres... ¡Qué bien violáis el mandamiento de Dios para conservar vuestra tradición! Porque Moisés dijo: *Honra a tu padre y a tu madre...* Pero vosotros decís: *Si uno dice a su padre o a su madre: 'Lo que de mí podrías recibir como ayuda lo declaro korbán*, es decir, *ofrenda*', ya no le dejáis hacer nada por su padre o por su madre, anulando así la Palabra de Dios por vuestra tradición que os habéis transmitido» (Mc 7,8-13; Mt 15,1-9).

Ahora bien, este proceder, condenado severamente por Jesús, ha tenido vigencia durante mucho tiempo en la vida religiosa. Por el llamado *voto de pobreza*, el religioso convertía en *ofrenda* a Dios todos sus bienes materiales y, en virtud de ese mismo voto, quedaba jurídicamente 'incapacitado' para prestar una ayuda a sus propios padres —y, por supuesto, a los demás familiares necesitados—. Más aún, el voto le prohibía cualquier acto de propiedad, incluido expresamente el hacer uso de sus mismos bienes patrimoniales, sin autorización de los legítimos superiores. Es decir, que para poder cumplir con una exigencia de la Ley de Dios, se requería un 'permiso' —o una dispensa del voto— (!). Al religioso, como a los discípulos de los fariseos, «ya no se le dejaba hacer

nada por su padre o por su madre» (Mc 7,12), por el hecho de haber emitido un voto de pobreza.

Este comportamiento no provenía de una real exigencia del voto o de la verdadera pobreza evangélica, sino de una lamentable —y errónea— interpretación. Precisamente, el voto de pobreza, rectamente entendido, como un *compromiso de compartir todos los bienes con los hermanos y necesitados* —al estilo de la primera comunidad cristiana de Jerusalén, que «todo lo ponían en común» y «todo estaba a disposición de todos», «repartíendose a cada uno según su necesidad» (cf Hech 2,44-45; 4,32.35)— lejos de impedir u obstaculizar el cumplimiento del mandato divino de *ayudar a los padres*, lo posibilita y favorece, y hace que esa ayuda sea realmente eficaz. En virtud del voto de pobreza, ya no es sólo el hijo el que está obligado y comprometido a responder, sino todos los demás miembros de la Comunidad —o Congregación—, por ser todos 'hermanos'.

* * *

Ser religioso es vivir en *total libertad* frente a los 'bienes' de este mundo. Sin desprecio y sin indiferencia. Como Cristo. Amándolo todo, pero sin dejarse sobornar o subyugar por nada: ni por las opiniones de moda, ni por los prejuicios sociales, ni por los bienes materiales, ni por la propaganda. Supone y exige no crearse necesidades. Frente a una sociedad de 'consumo', toda ella organizada desde el criterio de adquirir, poseer y gastar, creando cada día nuevas 'necesidades' y dependencias, el religioso tiene que ser *un hombre enteramente libre*. Debe 'necesitar pocas cosas para vivir, y aun éstas necesitarlas poco'.

El religioso debe *usar* de las cosas, sin *gozar* de ellas, si entendemos estos dos verbos como los entendían San Agustín y Santo Tomás de Aquino¹⁶. *Usar* de algo es emplearlo como *medio* en nuestro camino hacia Dios y en nuestra tarea de realización humano-cristiana y, por lo mismo, darle un sentido. En cambio, *gozar* de una cosa es adherirse a ella por ella misma, convirtién-

¹⁶ S. AGUSTÍN, *De doctrina christiana*, I. c. 4; *De Trinitate*, lib. X, c. 10-11; SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 1-2, q. 11, a. 1.

dola en fin para nosotros. En consecuencia, frente a los bienes de que *usamos*, afirmamos nuestra libertad espiritual; y frente a aquellos de los que *gozamos* —dejándonos poseer y dominar por ellos— confesamos nuestra *servidumbre* y falta de libertad.

La pobreza evangélica nos hace trascender y, a veces, hasta suprimir la vinculación y relación inmediata con las cosas, y va creando en nosotros una relación nueva, específicamente cristiana o cristocéntrica. Cristo llega a ser no sólo el punto único de referencia, sino *la misma relación* que nos une al mundo. De este modo, vamos consiguiendo —en un continuado proceso de liberación— nuestra verdadera libertad y promovemos la libertad de nuestros hermanos los hombres.

La pobreza es también fuente y principio de *liberación* para las cosas mismas. La creación entera, como nos dice San Pablo, se halla sometida a esclavitud. De hecho, por culpa del egoísmo y de la codicia del hombre, las cosas están sirviendo a un fin para el que no han sido creadas. Por eso, están 'violentas'. Y anhelan la plena libertad de los hijos de Dios en la que ellas mismas serán 'liberadas' (cf Rom 8,19-23). Esta liberación de la actual servidumbre que espera del hombre la creación entera se va realizando por la virtud sobrenatural de la *pobreza*, en cuanto participación y expresión sacramental de la pobreza vivida por Cristo.

* * *

La pobreza consagrada en la vida religiosa es *la profesión personal y comunitaria —en la Iglesia— de la pobreza integral de Cristo.*

SIGNIFICACION Y CONTENIDO DE LAS CONSTITUCIONES RENOVADAS

1. La Regla y las 'reglas'. Una lección de la historia
2. Significación de las Constituciones renovadas
3. Contenido de las Constituciones renovadas

La renovación del texto constitucional de los Institutos religiosos es una tarea ardua y extremadamente delicada. Es, por otra parte, un quehacer que corresponde —como derecho y como deber— a todos los miembros de cada respectiva Congregación, sin que nadie pueda lealmente evadirse de este compromiso.

La necesidad de esta renovación y adaptación exigida por el Concilio (cf PC 3) no proviene sólo ni principalmente de los actuales cambios sociológicos y eclesiales ni de las nuevas condiciones psíquicas de los hombres de hoy. Tampoco obedece a una situación de 'inobservancia' regular o a una falta de estima por las Constituciones anteriores.

El *cambio de estructura y de contenido*, es decir, la reelaboración total de las Constituciones obedece y responde a un profundo *cambio de su significación y de su sentido*. Las *Constituciones renovadas* quieren 'ser' y 'significar' algo bastante distinto de lo que eran y significaban las anteriores Constituciones.

1. La Regla y las 'reglas'. Una lección de la historia

La vida religiosa —en sus distintas formas— surgió en la Iglesia como un decidido propósito de vivir, en toda su radicalidad, el Evangelio. O más exactamente, como *seguimiento de Cristo* en su modo histórico de vida y de existencia. Por consiguiente, la única 'regla' era el Evangelio: todo el Evangelio, entendido no sólo como expresión de la 'doctrina' de Jesús, sino también —y ante todo— como la expresión de su misma *vida*. Pero muy pronto, sin caer en un reduccionismo empobrecedor, se comenzó acentuando algunos puntos más relevantes del seguimiento y de la imitación evangélica de Cristo. Desde esos 'puntos nucleares' se intentaba y pretendía *vivir todo el Evangelio*, sin mutilaciones y sin reservas.

El ejemplo de los mayores y la experiencia de algunos monjes, considerados como 'maestros de espíritu', servían de orientación para los demás. Se recordaban sus consejos, se repetían sus mismas palabras y se tomaban sus instrucciones como explicación y aplicación del Evangelio a las circunstancias concretas de su vida. De este modo, casi insensiblemente, iba surgiendo un 'estilo' y una manera cristiana de vivir, con un notable acento de originalidad, debida —en parte— a su misma sencillez.

Las primeras 'reglas de vida' que fueron naciendo tenían más el estilo y el contenido de un *manual de espiritualidad evangélica* que de un *código de normas y de leyes*. Y eran siempre 'reglas' nacidas de la experiencia y de la vida, no elaboraciones artificiales o apriorísticas. Cada 'grupo' tenía una doctrina y una espiritualidad centradas en el Evangelio y fundadas en la comunión fraterna, según el modelo de los apóstoles y de la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén¹. El Evangelio —o más exactamente la Persona de Cristo en su modo de vivir— seguía siendo la única regla y la suprema ley de vida para todos. Los *reglamentos disciplinarios* y los *códigos penales* que, a veces, existían no pretendían suplantar al Evangelio ni reducir sus exigencias a esas determinadas y concretas prácticas de ascesis. Eran, simplemente, unas 'adiciones' complementarias, fruto de la necesidad o conveniencia de la vida comunitaria cuando el grupo era muy numeroso.

La plenitud ejemplar de Cristo y la riqueza infinita del Evangelio no pueden expresarse exhaustivamente por una sola forma de vida. Ni siquiera se agotan sus virtualidades intrínsecas en las formas de vida consagrada actualmente existentes en la Iglesia, reconocidas y aprobadas por la autoridad jerárquica.

De esta ejemplaridad y de esta radical fecundidad del Evangelio han ido surgiendo en la Iglesia —por impulso del Espíritu Santo— las distintas formas —hoy institucionalizadas— de seguir e imitar evangélicamente a Jesucristo. Y, sin duda alguna, irán surgiendo en lo sucesivo nuevos modos de vida evangélica hoy sólo vislumbrados como posibles o ni siquiera imaginados todavía.

¹ Cf Mc 3,13-14; Lc 10,1-12; Hech 2,42-45; 4,32-37.

Cada nueva forma de vida consagrada se define y constituye, fundamentalmente, por un *modo peculiar de configuración con Cristo*, reviviendo y testimoniando un aspecto de su misterio. Es ésta la dimensión más esencial de ese don de gracia que llamamos *Carisma* y que se expresa en un *espíritu* y en una *espiritualidad* o conjunto de rasgos y de actitudes que crean un 'estilo', es decir, una manera de ser y de vivir.

La única *Regla* —en singular y con mayúscula— sigue siendo el Evangelio, aunque hayan ido apareciendo distintas 'reglas' o leyes constitutivas (= Constituciones), según las diferentes formas de vida y las especiales necesidades de cada grupo. San Esteban de Mureto, fundador de la Orden de Grandmont —aprobada por Gregorio VII, en 1073—, afirmaba en la Regla que dejó escrita a sus discípulos y que lleva su nombre:

«Los diferentes caminos, aunque han sido propuestos por escrito por distintos Padres, de tal modo que se llaman Regla de San Basilio, Regla de San Agustín, Regla de San Benito, sin embargo no son el origen de la Religión, sino sus retoños; no son la raíz, sino sus ramas. Porque una sola es la primera y principal Regla de la fe y de la salvación, *Regla de las Reglas*, de la que todas las otras derivan, como los riachuelos de una misma fuente, a saber, el *Santo Evangelio*, entregado por el Salvador a sus apóstoles y por ellos anunciado fielmente a todo el mundo»².

Los fundadores más antiguos dejaron a sus discípulos orientaciones y principios de vida espiritual —conocidos con el nombre de *Regla*, en singular—, sin que bajaran, de ordinario, a numerosos y detallados preceptos disciplinares o de organización interna. Más tarde, como una exigencia de tipo práctico y para la buena marcha de la vida comunitaria y para salvaguardar el orden de los institutos, comenzaron a aparecer las *reglas* —en plural— o Constituciones, de carácter más jurídico. Este fenómeno tuvo lugar, sobre todo, a partir de la prescripción de Inocencio II —en el IV Concilio de Letrán, año 1215— de que las nuevas Ordenes religiosas adoptasen una de las cuatro grandes Reglas antiguas: la de San Basilio, San Agustín, San Benito o San Francisco. Los

² *Regula Sancti Stephani, Institutoris Ordinis Grandimontensis. Prologus: De unitate et diversitate Regularum*, PL 204,1135-1136.

dominicos y los premonstratenses, por ejemplo, adoptaron la Regla de San Agustín; los cistercienses y los camaldulenses, la de San Benito. A estas Reglas los fundadores añadieron Constituciones propias de la nueva Orden. Habiendo cesado esta prescripción, casi todos los nuevos Institutos pasaron a tener sólo *Constituciones*, aunque algunos seguían adoptando una Regla más como norma ideal que como ley con fuerza preceptiva. De este modo, las Constituciones religiosas vinieron a ser las *leyes constitutivas* de los diversos Institutos.

A finales del siglo XIX y principios del siglo XX se impuso en la Iglesia y, sobre todo, en la curia romana, una mentalidad marcadamente jurídicista. Las Constituciones de los Institutos religiosos tuvieron que acomodarse a esta nueva mentalidad. Y, en consecuencia, dejaron de ser —en gran parte— un *libro de espiritualidad* para convertirse en un *código de normas* y, a lo más, de simples consideraciones ascéticas. Resultaba imposible reflejar en ellas suficientemente la experiencia espiritual de los Fundadores y los rasgos más característicos de su propia espiritualidad.

A partir —y como necesaria consecuencia— de las «Normas» de la Sagrada Congregación de Obispos y Regulares, promulgadas en 1901, todas las Constituciones tuvieron que ser 'tan parecidas entre sí' que cayeron en una inevitable y empobrecedora *uniformidad*³.

Con el Concilio Vaticano II y con las directrices posconciliares del magisterio, las Constituciones quieren volver a su primitivo *sentido* y quieren recuperar su significación original. Este es el *cambio* más fundamental que exige —a su vez— un profundo cambio de estructuración y de contenido del texto constitucional.

³ El 28 de junio de 1901, la Sagrada Congregación de Obispos y Regulares promulgó unas «Normas» detalladas a las que debían acomodarse todas las Constituciones religiosas. Según estas *Normas*, había que excluir de las Constituciones las citas de textos de la Sagrada Escritura, de los SS. Padres, de los Concilios, etc., las exhortaciones espirituales hechas de propósito y las consideraciones místicas.

2. Significación de las Constituciones renovadas

El sentido de las Constituciones renovadas podría *describirse* —con alguna aproximación— en varias afirmaciones sucesivas o proposiciones complementarias con tal de que no se entiendan éstas como independientes entre sí, ya que cada una señala y pone de relieve un aspecto importante de la misma y única realidad.

- a) *Las Constituciones son el proyecto evangélico de vida de una Congregación. Son la mejor traducción actual del Evangelio, en clave de Congregación*

Hay que vivir todo el Evangelio, pero desde la perspectiva unitaria del propio carisma. Este carisma no puede ser definido exclusivamente, y ni siquiera primordialmente, por las 'obras' propias de apostolado, aunque éstas formen parte integrante del mismo. Lo más esencial de un Carisma es la *experiencia del Espíritu* (MR 11) vivida por el Fundador y transmitida a todos sus discípulos. Se trata de una especial manera de *releer el Evangelio*, de contemplar a Cristo y de configurarse con él, hasta el punto de revivir —con particular intensidad— un aspecto de su misterio. No todos lo debemos ni podemos vivir todo con toda la perfección. (Sería, en expresión de K. Rahner, 'canonizar la mediocridad'). Tampoco se puede vivir el Evangelio 'ambiguamente' o de una manera indiferenciada. El Espíritu suscita en la Iglesia distintas vocaciones, que son formas distintas de seguir e imitar a Cristo, destacando un aspecto o dimensión peculiar de su misterio.

Fundamentalmente, las distintas vocaciones —en sentido estricto— que existen en la Iglesia son distintos *dones* y distintas *llamadas*, por parte de Dios, que exigen distintas 'respuestas' por parte del hombre, a re-presentar sacramentalmente a Cristo en una dimensión de su existencia. La vida religiosa pretende hacer de nuevo visible y realmente presente a Cristo-virgen-obediente-pobre en la Iglesia y para el mundo (cf LG 44 y 46). Y dentro del carisma general de la vida religiosa, cada Instituto tiene su índole propia e inconfundible⁴, es decir, su propio Carisma o manera

⁴ Cf LG 43,44; PC 2; ET 11; MR 11.

de seguir e imitar a Cristo en la vivencia del misterio de su virginidad-obediencia-pobreza y en la realización primordial de unas determinadas obras en favor de los demás.

En MR 51 se dice que el sentido y la finalidad de un Instituto religioso no consiste en la 'utilidad práctica' ni en la 'conveniencia social' de las obras que puede llevar a cabo, ya que, si así fuera, 'fallaría el sentido más genuino de la vida religiosa en la Iglesia'. Consiste, ante todo, en «*la profunda preocupación por configurarse con Cristo, testimoniando alguno de los aspectos de su misterio*» (MR 51b). En esto radica lo más genuino y esencial de un Carisma.

Las Constituciones ya no pueden ser un libro de normas ni siquiera un libro de orientaciones ascéticas. Deben ser la *expresión del proyecto evangélico de vida de una Congregación*, es decir, de su manera de leer y de vivir el Evangelio, en respuesta a una llamada del Espíritu.

b) *Las Constituciones son, en consecuencia, la expresión estable de un Carisma*

El Carisma es una experiencia de vida. Y una Congregación religiosa es el desarrollo armónico de un Carisma, es decir, de una experiencia y de un modo de vivir la fe en Jesucristo. Las Constituciones deben nacer de la vida y responder a la vida. Por eso, deben conservar siempre las notas esenciales del verdadero carisma: la espontaneidad creadora, el vigor, la audacia, la estabilidad, la constancia en las adversidades, la eficacia en el servicio a los demás, etc. Y deben mantenerse más en la línea de los *criterios* que de las normas jurídicas o ascéticas.

El patrimonio general de la vida religiosa debe presentarse en las Constituciones matizado y 'determinado' por las notas del propio carisma, para que nada aparezca ambiguo o impreciso. No se trata del afán adolescente por 'distinguirse', sino del deseo legítimo de conservar la propia identidad y de no confundirse. (Quien no distingue, confunde.)

Para cada religioso, la pertenencia a su Instituto y la asimila-

ción vivencial de su espíritu-carisma es su concreta e histórica manera de ser religioso en la Iglesia y de ser 'Iglesia'.

Hay que tener muy en cuenta que *el carisma fundacional* es una realidad esencialmente dinámica. Es un don de vida que admite y exige crecimiento y desarrollo, en constante evolución homogénea. Recordemos las palabras del *Mutuae Relationes*:

«El carisma mismo de los Fundadores se revela como una *experiencia del Espíritu*, transmitida a los propios discípulos para ser por ellos *vivida, custodiada, profundizada y desarrollada constantemente*, en sintonía con el Cuerpo de Cristo, en crecimiento perenne» (MR 11).

Las Constituciones deben expresar, y de una manera estable, no sólo *la primitiva inspiración del Fundador* (cf ES 12), sino también la evolución posterior, siempre que sea en la misma línea y a mayor profundidad, que es lo que se llama 'evolución homogénea'.

c) *Las Constituciones son el libro básico de espiritualidad para un religioso*

En las Constituciones debe expresarse no sólo el *espíritu*, sino también la *espiritualidad* de la Congregación. Es decir, ese conjunto de rasgos, de actitudes, de elementos doctrinales y experimentales y hasta de 'virtudes' que constituyen el 'aire de familia' y el modo de ser o índole de un Instituto en la Iglesia. La *espiritualidad* de una Congregación es una forma de espiritualidad cristiana y religiosa, que implica una especial manera de configurarse con Cristo y, por lo mismo, una manera especial de *ser* y de *actuar*.

Podría decirse que una espiritualidad es «una teología meditada y vivida hasta el punto de crear un verdadero estilo de vida»⁵. Supone, pues, la meditación dominante de algunos temas doctrinales —verdades dogmáticas— que se convierten en goznes de toda la vida. Supone, además, un comportamiento o un conjunto de rasgos y de virtudes que se consideran como más

⁵ A. G. MARTIMORT, *Spiritualità del clero diocesano*, Brescia, 1950, p. 135.

característicos de la propia vocación y más eficaces para realizarla. Implica también, normalmente, algunas prácticas, ejercicios o devociones, como medios para vivir el propio estilo de vida espiritual.

El MR habla de esto cuando dice textualmente:

«La *índole propia* lleva, además, consigo *un estilo particular de santificación y de apostolado*, que va creando una tradición típica cuyos elementos objetivos pueden ser fácilmente individuados» (MR 11).

Toda espiritualidad tiene que definirse, necesariamente, en referencia explícita a Cristo y en dependencia activa e inmediata del Espíritu Santo. Toda espiritualidad auténtica es una forma o manera de *configuración real con la Persona de Jesucristo, obra por el Espíritu*.

d) *Por consiguiente, las Constituciones tienen que expresar la conciencia que una Congregación tiene de sí misma*

Una Congregación es una comunidad de creyentes, convocada y reunida por el Espíritu de Jesús y a la que el mismo Espíritu encomienda una tarea de configuración especial con Cristo y de realización de unas obras preferenciales al servicio de los demás.

Esta Comunidad debe tener una viva conciencia —cada día más aguda— de sí misma, no sólo como 'grupo sociológico', sino principalmente como seguidores y discípulos de Cristo, según el espíritu del propio Fundador.

Las Constituciones deben reflejar, en la manera de lo posible, esta conciencia comunitaria. Por eso, cada religioso debe acercarse a ellas —una vez que están aprobadas definitivamente por la autoridad de la Iglesia— con amor y respeto, en actitud de docilidad activa, para asimilar su espíritu, para confrontar su propia vida con su contenido y para dejarse juzgar por esa 'palabra evangélica'. En este caso, ya no cabe propiamente el espíritu 'crítico' y —menos todavía— el espíritu de crítica. No podemos ser 'jueces', sino 'cumplidores' de las Constituciones.

(Durante el período de reelaboración del texto definitivo, todo religioso debe sentirse comprometido —en derecho y en deber— a colaborar activamente, urgido por el carisma recibido, en orden a que 'ese carisma, en cuanto vivido comunitariamente' quede adecuadamente expresado en las Constituciones renovadas. Inhibirse, bajo cualquier pretexto que sea, es hacerse 'culpable'. La cooperación de todos viene exigida, fundamentalmente, por el *común don de gracia* (= carisma) recibido por cada uno para vivirlo en relación explícita con los otros depositarios del mismo don. La 'responsabilidad' se convierte en 'corresponsabilidad'. Tener vocación para un determinado Instituto es haber recibido el mismo don carismático para vivirlo en fraternidad con quienes han recibido idéntico don.)

c) *Las Constituciones deben ser el libro fundamental de 'oración' personal y comunitaria*

La experiencia de las realidades sobrenaturales sólo se consigue en el ejercicio explícito de la fe. Y a este ejercicio —o fe ejercitada— lo llamamos *oración*. Sin oración no hay experiencia espiritual. Ahora bien, el MR define el carisma de los fundadores como «una experiencia del Espíritu» (MR 11), que se transmite a cada discípulo para ser por él personalmente *vivida, custodiada, profundizada y desarrollada* constantemente. Sólo cuando las Constituciones se conviertan en libro básico —e imprescindible— de oración personal y comunitaria, podrán *ser asimiladas* vivencialmente. No basta el conocimiento intelectual o el examen crítico, aunque éste sea necesario. (Si la expresión fuera gramaticalmente correcta, diríamos que hay que *orar las Constituciones*.) La oración es la conciencia de nuestra realidad sobrenatural y el sentido de nuestra vocación divina. Por eso, si las Constituciones son, como hemos dicho, la expresión de la conciencia sobrenatural que la Congregación tiene de sí misma —de su ser, de su vivir y de su actuar en la Iglesia— tienen que ser, en principio y de hecho, contenido, forma y expresión de *oración*, tanto para cada religioso como para la Comunidad entera.

3. Contenido de las Constituciones renovadas

Para responder a la nueva 'finalidad' y al *sentido* nuevo que, a partir del Concilio, tienen las Constituciones, era preciso renovar profundamente el texto hasta entonces existente. No bastaban ligeros retoques, como se pudo pensar en un principio. Era necesario también disponer de un prudente período de tiempo —ni demasiado largo, pues crearía un estado de incertidumbre; ni demasiado breve, pues obligaría a una renovación precipitada y no surgida de la experiencia—. El M. P. *Ecclesiae Sanctae* previó, más o menos, un período de diez a doce años.

El llamado Capítulo 'especial', celebrado inmediatamente después del Concilio, tenía facultades y competencias especiales (cf ES 3 s.). Los Capítulos Generales subsiguientes debían hacer, en principio, una evaluación crítica de las experiencias y de los cambios introducidos, pero no gozaban de las mismas facultades que el Capítulo llamado 'especial'. Sin embargo, el modo de proceder de la Sagrada Congregación para los Religiosos e Institutos Seculares y las respuestas dadas por ella a las consultas que se le hicieran sobre este particular, conceden a dichos Capítulos, en la práctica, las mismas amplias facultades y competencias del Capítulo General Especial. (Recordemos que la costumbre, conocida y reconocida o seguida por el legislador, es la mejor interpretación de la ley y se convierte ella misma en ley.)

El 6 de agosto de 1966, Pablo VI promulgó el M. P. *Ecclesiae Sanctae*, que en su II Parte se titulaba: «Normas para la aplicación del Decreto *Perfectae Caritatis*». En los nn. 12ss. se señalan los elementos que deben integrar un texto constitucional.

La renovación-adaptación de las Constituciones no puede hacerse siguiendo criterios subjetivos de personal gusto o desagrado. La única manera justa de proceder es partir de los criterios y directrices explícitas de la Iglesia sobre el contenido que deben tener unas Constituciones y tratar de que las de cada Congregación se ajusten y respondan cabalmente a estas orientaciones.

No será inútil —o inoportuno— transcribir literalmente los párrafos del ES a este respecto:

«Las leyes generales de cada Instituto (Constituciones, Reglas, etc.) han de contener los elementos siguientes:

— *Los principios evangélicos y teológicos acerca de la vida religiosa y de su unión con la Iglesia.*

— Las convenientes y precisas expresiones por las que se reconozca y se conserve con fidelidad *el espíritu y las intenciones de los Fundadores*, así como también *las sanas tradiciones*, todo lo cual constituye el Patrimonio de cada Instituto.

— *Las normas jurídicas necesarias* para determinar claramente el carácter propio, la misión y los medios del Instituto. Estas normas no deben multiplicarse en exceso, pero deben expresarse siempre de forma adecuada.

Es necesaria la unión de estos dos elementos, el espiritual y el jurídico, para asegurar una base estable a los textos fundamentales de los Institutos, impregnándolos de un espíritu auténtico para convertirlos en una 'regla de vida'. Se debe evitar, por lo tanto, redactar un texto solamente jurídico o meramente exhortativo.

Exclúyanse de las Constituciones los elementos ya anticuados, lo mudable según el paso de los tiempos y lo que responda a usos meramente locales.

Aquellas normas que se adapten a la época actual, a las condiciones físicas y psíquicas de los religiosos y a las peculiares circunstancias de la realidad concreta, póngase en los *Directorios*, etc.

Deben considerarse *anticuadas* aquellas cosas que..., habiendo perdido su significación y su fuerza, no ayudan ya de hecho a la vida religiosa»⁶.

Estas directrices y normas de la Iglesia pueden expresarse, para mayor claridad y de forma esquemática, de la manera siguiente. Las *Constituciones* renovadas según el Concilio (cf PC 3) deben contener:

1.º *El Patrimonio general de la vida religiosa*, o sea, los elementos evangélicos y teológicos (= cristológicos) de la vida religiosa, destacando su *sentido eclesial*.

2.º *El Patrimonio particular de cada Instituto*, que está integrado por:

⁶ Cf M. P. *Ecclesiae Sanctae*, 6-VIII-1966, nn. 12-17.

— el *carisma fundacional*: espíritu, primitiva inspiración de los Fundadores; aspecto del misterio de la vida de Cristo que se pretende vivir con particular intensidad en el ejercicio de unas determinadas *obras preferenciales*. El carisma debe entenderse siempre en una referencia explícita a la Persona de Cristo y como una especial configuración con El, «testimoniando alguno de los aspectos de su misterio» (MR 51b). El carisma es, antes que nada, «una experiencia del Espíritu» (MR 11);

— la *tradicón*: vivencia comunitaria del carisma fundacional, que ya supone una evolución homogénea, una mayor profundización, comprensión y desarrollo;

— las *tradiciones sanas, universales y permanentes*: expresiones concretas de la 'tradicón', que tienen vigor para seguir viviendo, que tienen una vinculación esencial con el carisma y que, afectando a toda la Congregación, expresan una dimensión o aspecto importante del mismo.

3.º *La normativa jurídica necesaria*: no muchas leyes, pero fundamentales y vivificadas de espíritu.

Hay que advertir que no se trata de elaborar 'tres textos' paralelos, sino uno solo, que exprese un solo ideal de vida. El carisma-espíritu debe informar y matizar todos y cada uno de los elementos comunes de la vida religiosa. Nada puede ser indiferenciado o ambiguo.

«Es necesario —dice el MR— que en las actuales circunstancias de evolución cultural y de renovación eclesial, *la identidad de cada Instituto* sea asegurada de tal manera que pueda evitarse el peligro de la imprecisión con que los religiosos, sin tener suficientemente en cuenta el modo de actuar propio de su índole, se insertan en la vida de la Iglesia de manera vaga y ambigua» (MR 11).

¿Cuáles son, en concreto, los principios y elementos *evangélicos y teológicos* constitutivos de la vida religiosa? Toda *fundamentación teológica* es, en realidad, una *fundamentación cristológica*. La Persona de Jesús de Nazaret, en su modo histórico de vivir en totalidad para Dios y para los hombres, es el fundamento último, la justificación definitiva y *la regla suprema* de la vida religiosa (cf PC 2, a, e). Cristo es el Evangelio. Su vida es su gran

palabra. Y las palabras de Jesús que recogen los evangelios deben interpretarse siempre a la luz de la gran y primordial Palabra que es su misma Vida.

El *seguimiento evangélico de Cristo* es, según el Concilio, la *norma última*, la *regla suprema*, el *ante todo* y aquello en lo que 'consiste' la vida religiosa (cf PC 2, a, e; MR 10). Por eso, en lógica consecuencia, las *Constituciones renovadas* deben contener:

1.º *Los elementos constitutivos del seguimiento de Cristo, tal como se propone en el Evangelio.*

2.º *El modo peculiar de seguir e imitar a Cristo propio de la Congregación, según la experiencia del Espíritu* (cf MR 11) vivida por el Fundador y transmitida a sus discípulos. Ya hemos dicho que en esta 'especial configuración con Cristo' hasta el punto de poder 'dar testimonio de un aspecto concreto de su misterio' (cf MR 51b) consiste, fundamentalmente, el carisma-espíritu de un Instituto religioso, que se proyecta después en unas determinadas obras apostólicas.

Seguir evangélicamente a Jesucristo⁷ es, ante todo, una *vocación*. La iniciativa es exclusivamente de Jesús. Y el sentido y contenido de esta vocación es *vivir con él* (cf Mc 3,14), *viviendo como él*: compartir su vida y misión, configurarse con él (= consagración) en su misterio de *virginidad-obediencia-pobreza*, entendidas como actitudes totales y como las tres dimensiones más hondas en su modo histórico de vivir.

En consecuencia, el *sentido de vocación*, que es el mismo sentido de la gracia y de la gratuidad, debe presidir, regir y animar desde dentro todo el texto constitucional. La vocación, es decir, la iniciativa personal, amorosa y gratuita de Dios en Jesucristo está a la base de toda forma de vida cristiana y especialmente de la vida religiosa (cf PC 5; ET 7). No basta, pues, con dedicar algunos números en las Constituciones al tema de la *vocación*, a su carácter de *don* gratuito, actual, dinámico y definitivo, que tiene que vivirse 'en comunidad'. Es preciso, además, presentar todos los elementos de la vida religiosa desde la perspectiva de la

⁷ Cf *supra*, *Seguir evangélicamente a Jesucristo*, pp. 29-49.

'gracia', de la iniciativa de Dios y del impulso vital del Espíritu Santo.

La *dimensión comunitaria* debe ser también contenido, forma y medida de todos los demás elementos integrantes de la vida religiosa. Y debe entenderse siempre desde el modelo y principio supremo de la *vida trinitaria*, de la *comunidad de vida de los apóstoles con Jesús* y de la *primitiva comunidad de Jerusalén*, descrita en el libro de los Hechos (cf 2,42-47; 4,32-35).

Hay que destacar el *crisocentrismo* de la Comunidad. Cristo eligió a los doce «*para que vivieran con El*» (Mc 3,13). La auténtica vida comunitaria consiste en *vivir con Cristo*, que se traduce y expresa necesariamente en *vivir con los otros seguidores del mismo Cristo*: vivir con los hermanos, relaciones interpersonales de amor y de conocimiento.

Compartir la *vida* de Cristo es compartir su *misión*.

Configurarse con Cristo, en su modo histórico de vivir para Dios y para los hombres, es la *consagración*: configuración con 'el Consagrado'. Y es vivencia efectiva y comprometida (= profesión) de los llamados 'consejos' evangélicos: *virginidad-obediencia-pobreza*, tal como Cristo los vivió y con el mismo sentido que tuvieron en su vida.

Hay que destacar, ante todo y sobre todo, la *dimensión cristológica* de los 'consejos'. Desvinculados de la Persona de Jesús, pierden todo su valor evangélico y quedan reducidos a simples medios impersonales o neutros de ascesis humana.

El sentido *eclesial* debe penetrar todo el texto constitucional, ya que la vida religiosa en cuanto 'estado', es decir, en cuanto *modo original y permanente de existir como cristiano*, configura la misma estructura interna de la Iglesia y —por eso— «pertenece de manera indiscutible a su vida y a su santidad» (LG 44). Para el religioso no existe otra forma auténtica e histórica de ser cristiano —de *existir cristianamente*— y de ser Iglesia que ser 'religioso': configurado con Cristo-virgen-obediente-pobre. Este es, para él, su *estado*, en sentido teológico, es decir, su condición

cristiana y eclesial. Esta es su existencia. Por eso, la dimensión 'eclesial', constitutiva de toda vida religiosa, debe reflejarse con plena claridad y de forma vigorosa en todas las Constituciones⁸.

⁸ Cf ALVAREZ GÓMEZ, J., cmf., *Las Constituciones, libro de vida para los religiosos: expresión y guía de su espiritualidad*, en *La vida espiritual de los religiosos*, Instituto Teológico de Vida religiosa, Madrid, 1981, pp. 152-181. Al presentar las Constituciones como *expresión de la espiritualidad de un Instituto*, el autor señala los siguientes epígrafes: 1) Experiencia espiritual del Fundador; 2) Las constituciones actualizan la experiencia fundacional; 3) Expresión del designio salvífico de Dios; 4) Expresión del Evangelio; 5) Expresión de la espiritualidad propia del Instituto. Y, al presentarlas como *guía de la espiritualidad de los religiosos*, indica los siguientes apartados: 1) Guía vocacional; 2) Guía de la identificación espiritual; 3) Guía de la unificación de los carismas; 4) Guía para la oración.

SENTIDO Y MISION DEL GOBIERNO RELIGIOSO

Animación religioso-apostólico de la comunidad

1. Autoridad y obediencia
2. Gobierno y Comunidad
3. Gobierno de personas en comunidad
4. Misión del gobierno religioso
5. Reunión plenaria de la comunidad
6. Proyecto comunitario de vida
7. Compromisos de un 'equipo local de gobierno'

1. Autoridad y obediencia

Autoridad y obediencia no son dos realidades distintas, sino «dos aspectos complementarios de la misma participación en la oblación de Cristo» (ET 25). Son dos dimensiones esenciales del mismo y único misterio de amor total a Dios y a los hombres vivido por Jesús. Cristo es personalmente *la autoridad*: el único Señor (Ef 4,5). Y El es también la encarnación máxima de la obediencia: *el obediente* o la obediencia personificada. Más aún, Cristo llega al estado de *señorío* en virtud de un proceso de *obediencia* hasta la muerte (cf Flp 2,8-11).

La autoridad y la obediencia 'cristianas' sólo pueden entenderse desde la Persona de Cristo, es decir, desde su personal autoridad y desde su personal obediencia. Desvinculadas de la Persona de Jesús —en su modo histórico de vivir en donación total de sí mismo a Dios y a los hombres— ambas pierden todo su valor evangélico y quedan reducidas a la condición de simples medios, impersonales o neutros, de ascesis humana y a meros aspectos de orden sociológico. En consecuencia, quedan privadas de su mejor sentido.

Cristo no ejerció su autoridad como 'poder', sino como *diakonía*, es decir, como *servicio humilde de amor a los hombres*. Su autoridad fue sencillamente *amor*: búsqueda eficaz del *bien* verdadero de los otros. Y Cristo enseñó a sus discípulos a seguir su ejemplo y a actuar de la misma manera que El actuó siempre: con la actitud y el espíritu de servicio humilde propio de un 'diákonos' o sirviente¹. Por eso, toda autoridad en la Iglesia debe estar «profundamente penetrada de la conciencia de ser servicio y ministerio de verdad y de amor»².

¹ Cf Mt 20,25-28; Mc 1,42-45; Lc 22,25-26; Jn 13,13-17.

² PABLO VI, *Ecclesiam suam*, 6 de agosto de 1964, n. 44.

Al mismo tiempo, la obediencia de Cristo fue total sumisión, en amor, a la voluntad del Padre, manifestada muchas veces a través de mediaciones humanas. Toda la vida de Cristo fue obediencia³, porque fue aceptación filial del plan salvador de Dios y realización plena de ese proyecto de salvación (= misterio) decretado por el Padre.

En la vida religiosa se pretende vivir comprometidamente —la 'profesión' es un compromiso, es decir, una declaración pública de voluntad, ratificada con voto ante Dios y ante los hermanos— el misterio de la obediencia total de Cristo: aceptando como único criterio de vida, en la programación de la propia existencia, la voluntad del Padre, discernida por medio de las distintas mediaciones humanas.

Cristo no se programó su vida, sino que acogió activa y totalmente el programa trazado por el Padre. De igual modo, el religioso tampoco se programa su propia vida, sino que subordina su personal proyecto de existencia y de acción al proyecto comunitario, en actitud de acogida filial de la voluntad de Dios manifestada a través de esas mediaciones de gracia que son para El sus hermanos. (Conviene recordar aquí y ahora, siquiera sea entre paréntesis, que no todas las mediaciones están al mismo nivel ni ofrecen la misma garantía en la interpretación de la voluntad divina. Existe entre ellas una ordenada subordinación que hay que reconocer y respetar.)

Cristo es la única —y no sólo la suprema— autoridad en la Iglesia. Por eso, toda forma de 'autoridad' en ella es absolutamente relativa y subordinada a la autoridad de Cristo. O, más exactamente, es una expresión visible de su autoridad invisible. Cristo sigue siendo ahora el único Pastor, como sigue siendo el único Sacerdote y el único Maestro, de manera invisible, pero realísima. Y ejerce su misión de gobierno, de santificación y de magisterio por medio de la jerarquía. Es El quien personalmente gobierna, santifica y enseña. Cristo no ha dejado ni ha podido dejar ningún «sucesor», porque nunca se ha ausentado realmente

³ Cf Jn 4,34; 5,19.30; 6,38; 8,29; 14,31; Rom 5,19; Flp 2,7-8; Hbr 5,8-10; 10,7.

de la Iglesia y en el concepto de «sucesor» va siempre implícita la ausencia real del que hasta ese momento desempeñó el mismo cargo u ocupó ese puesto. Cristo, en virtud de la resurrección gloriosa, no ha perdido *presencia*, sino *visibilidad*. Ahora está más presente que nunca (cf SC 7), pero de forma invisible. Y para responder a nuestra actual condición de espíritus visibles —como hombres somos 'espíritus encarnados' o 'la encarnación de un espíritu'— El mismo hace *visible* su misión pastoral, santificadora y magisterial a través de la jerarquía.

«Los obispos, recuerda el Concilio, *hacen las veces* del mismo Cristo, Maestro, Pastor y Pontífice y *actúan en persona suya*... En los obispos está presente en medio de sus fieles el Señor Jesucristo, Pontífice Supremo» (LG 21). Por eso, son llamados por el Concilio «vicarios y legados de Cristo» (LG 27) para sus iglesias particulares. El Papa es «el principio y fundamento perpetuo y visible de unidad» (LG 23) para toda la Iglesia, como vicario de Cristo y sucesor de San Pedro (cf LG 22,23).

La jerarquía re-presenta, es decir, presenta de nuevo, visible y sacramentalmente, en la Iglesia a Cristo-autoridad. Es decir, expresa visiblemente la única autoridad que en la Iglesia existe, que es la de Cristo⁴.

La obediencia de Cristo al Padre es principio de su autoridad para con los discípulos. Por haber obedecido se ha convertido en causa de salvación para cuantos le obedecen a El (cf Hbr 5,8-9). Toda autoridad cristiana es una forma de obediencia, porque tiene que actuar siempre en dependencia y en subordinación a autoridades superiores —carisma del Instituto expresado en las Constituciones, directrices de la Iglesia, Espíritu de Cristo, etc.— y en

⁴ La Iglesia no se identifica con ningún sistema teológico, pero se identifica con su culto, que es expresión dinámica de su fe. La liturgia es la expresión viva y actual del misterio de la Iglesia. La *lex orandi* revela y manifiesta la *lex credendi*. En la Liturgia de las Horas correspondiente al común de Pastores, en las *preces* de Laudes la Iglesia se expresa así: «Señor Jesucristo, que en los santos pastores nos has revelado tu misericordia y tu amor, haz que por ellos continúe llegando a nosotros tu acción misericordiosa. Señor Jesucristo, que a través de los santos pastores *sigues siendo el único Pastor de tu pueblo*, no dejes de guiarnos siempre por medio de ellos.»

actitud y espíritu de servicio a las personas: buscando siempre su verdadero 'bien' humano y sobrenatural, en conformidad con su vocación. Todo superior religioso es, en realidad, *súbdito* no sólo de todas las autoridades superiores a él, sino también del *bien integral* de cada persona, interpretado y discernido a la luz del carisma vivido en comunidad. Por eso, sólo quien tiene una verdadera experiencia de 'obediencia' y quien, mientras ejerce la autoridad, lo hace con conciencia de 'súbdito', ejerce la autoridad evangélicamente.

Cristo quiere seguir viviendo el misterio de su total obediencia, de forma sacramental —es decir, visible, verdadera y real— en su Iglesia. Por eso, toda la Iglesia es esencialmente un misterio de obediencia. Y quiere vivirlo de una manera particularmente intensa y hasta de modo 'comunitario' en la vida religiosa, donde se hace compromiso público, ratificado con voto (= profesión) de obediencia. De este modo se participa, se revive y perpetúa en la Iglesia el misterio de obediencia vivido por Jesús, que es siempre y en todo caso *obediencia al Padre*, cumplimiento filial de la voluntad de Dios manifestada muchas veces a través de mediaciones humanas.

2. Gobierno y comunidad

Gobierno y comunidad no son dos realidades independientes entre sí o simplemente paralelas. Incluso tampoco son dos realidades adecuadamente distintas, sino más bien dos aspectos complementarios e integrantes de la misma realidad.

El gobierno religioso —es decir, la autoridad religiosa y su ejercicio— sólo puede entenderse *en* la comunidad, *desde* la comunidad y *para* la comunidad. Gobierno y Comunidad, pues, se implican y se explican mutuamente.

¿Cuál es el fundamento último de la intrínseca relación que existe entre gobierno y comunidad religiosa? Para descubrir este fundamento, que nos permitirá saber, entre otras cosas, si se da o no una necesidad ineludible de que haya una 'autoridad' en la comunidad de vida religiosa y conocer su verdadero sentido y su

misión no es suficiente apelar a la *sociología*. Tampoco basta con remitirse a las *prescripciones jurídicas* o al mandato explícito de la jerarquía eclesiástica. El fundamento último de la relación entre gobierno y comunidad religiosa no es de orden sociológico ni jurídico, sino de orden *crisológico* y *eclesial*.

La comunidad religiosa encuentra un punto obligado de referencia y hasta un modelo de identificación en la comunidad de los doce apóstoles con Jesús. Esta comunidad es esencialmente *crisocéntrica*. Cristo es el centro y el principio activo de unidad y de comunión de los discípulos. La comunidad apostólica no tiene una estructura que podríamos llamar 'periférica', es decir, de relación inmediata de los apóstoles entre sí, sino más bien una estructura que podríamos llamar 'radial', o sea, de relación personal de cada uno y de todos con uno solo que es Jesús. Cristo, nos dice San Marcos, «eligió a los que El quiso... E instituyó a doce *para que vivieran con El*» (Mc 3,13-14). La *comunidad* es, en este caso, la *común-unidad* de cada uno de los apóstoles y de todos juntos con Cristo: compartir su vida y su misión. Cristo es el centro invisible y visible de la comunidad apostólica. Y Cristo está en la comunidad y crea la comunidad como *amor que sirve a los hermanos*, es decir, como *autoridad*.

La comunidad religiosa no es, primariamente, una realidad sociológica, sino una realidad teológica o, más exactamente, *crisológica* y *evangélica*. Por eso, tiene la misma estructura fundamental que la comunidad de los apóstoles. También ella se articula y se constituye en torno a Jesús, en Jesús y desde Jesús. Pero ahora Jesús es 'invisible' y necesita que alguien le preste lo único que a El ahora le falta, que es la *visibilidad* y le re-presente sacramentalmente como 'autoridad', es decir, como *diakonia*: servicio humilde de amor a los hermanos. También la comunidad religiosa es esencialmente *crisocéntrica*. Cristo es su centro único, aunque invisible. Y se hace visible en cuanto 'autoridad' en aquel que «hace sus veces» (PC 14) precisamente en esta dimensión.

La comunidad primitiva de Jerusalén, tal como nos la describen los Hechos de los Apóstoles⁵, ofrece no pocos elementos y rasgos

⁵ Hech 2,42-45; 4,32-37.

esenciales que deben vivirse también explícitamente en una comunidad religiosa. Ante todo, su cristocentrismo. Es una comunidad de creyentes en Jesús resucitado y presente —aunque invisible— que se sabe convocada por el Espíritu y que se reúne con asiduidad y perseverancia para vivir comunitariamente la fe y el amor fraterno: en la fracción del Pan, en la oración y en la comunión de bienes. Los apóstoles, como representantes de Cristo y testigos de su resurrección y de su doctrina, ocupan un puesto clave —insustituible— en esta comunidad. Ellos hacen visible a Cristo-autoridad —ahora invisible— en medio de los fieles y tienen clara conciencia de esta responsabilidad. De igual modo, en la comunidad religiosa debe haber alguien que manifieste y haga visible al mismo Cristo bajo este mismo aspecto.

La Iglesia es el nuevo Pueblo de Dios. Es comunión y comunidad de salvación. Tiene una estructura esencialmente comunitaria y de este modo responde a la naturaleza 'sociable' del hombre. Pero la Iglesia está estructurada comunitariamente, sobre todo, para responder a la índole comunitaria de la misma salvación o vida divina que se comunica al hombre y que es una vida «trinitaria». La Iglesia, recuerda el Concilio, «es un Pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (LG 4). Y añade que existe «una cierta semejanza entre la unión de las Personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad» (GS 24) y que «el supremo modelo y el supremo principio del misterio de la unidad de la Iglesia es la unidad de un solo Dios Padre e Hijo en el Espíritu Santo» (UR 2).

La comunidad religiosa intenta revivir el ser y la condición más genuina de la Iglesia, porque «pertenece indiscutiblemente a su vida y a su santidad» (LG 44), en cuanto comunión de vida con Dios en Jesucristo, que se significa y expresa externamente en comunión de vida con los hermanos. (La misma definición teológica sirve para definir adecuadamente la Iglesia y la vida comunitaria religiosa.) La Iglesia se expresa a sí misma en la vida religiosa de la forma más completa y auténtica, objetivamente

hablando⁶. Y del mismo modo que la Iglesia está constituida 'jerárquicamente' (cf LG cap. 3) y en ella hay una autoridad representativa de Cristo y establecida por El, así también en la comunidad religiosa tiene que haber una 'autoridad' que —haciendo las veces de la autoridad jerárquica de la Iglesia— re-presente y haga visible la autoridad de Cristo. La autoridad en la vida religiosa «procede del Espíritu del Señor en unión con la sagrada jerarquía» (MR 13) y es, por lo mismo, expresión sacramental y signo visible de Cristo-autoridad y de la autoridad jerárquica de la Iglesia.

Cristo 'construye' su Iglesia por medio de su Espíritu, interiormente; pero también, y al mismo tiempo, por medio de la jerarquía. El Espíritu y la jerarquía no intervienen separadamente. La jerarquía está totalmente subordinada al Espíritu y tiene como misión obedecer y ayudar a obedecer a ese mismo Espíritu, hacerle visible y expresarle como amor y como ley interior. El Espíritu, a su vez, actúa y se expresa, normalmente, por medio de la jerarquía.

La misión esencial de un gobierno religioso es —como luego diremos— *crear comunidad*, cooperar con el Espíritu y en total dependencia de él en esa tarea de todos los días que es ir construyendo la comunión de cada uno y de todos con Jesús y, desde él, de todos entre sí: ofreciendo los medios más aptos y creando las condiciones mejores para que esta comunión no sólo sea posible,

⁶ El cardenal J. B. MONTINI —más tarde Pablo VI—, hablando a las religiosas de la diócesis de Milán el 11 de febrero de 1961, les dijo textualmente: «*Sois la Iglesia en su más genuina, más auténtica, más completa y más vibrante expresión.*» Siendo Papa, dijo lo mismo y casi con idénticas palabras, hablando a los monjes Camaldulenses y refiriéndose a la vida religiosa en sí misma. Cf GRÉA, A.: *La Iglesia y su divina constitución*, Herder, Barcelona, 1968, p. 467: «El estado religioso es... lo que hay de más sustancial y de más acabado en la sustancia de la Iglesia.» La vida religiosa es esencialmente eclesial y es esencial a la Iglesia. Cf ALONSO, SEVERINO M.^a, cmf., *La vida consagrada*, 7.^a ed., Madrid, 1982, p. 349: «La vida religiosa, es decir, la vivencia comunitaria de la virginidad, de la obediencia y de la pobreza de Cristo, pertenece a la santidad de la Iglesia (cf LG 44) en su doble acepción: *santidad objetiva* (donación perenne de Cristo-virgen-obediente-pobre a la Iglesia) y *santidad subjetiva* (donación perenne y total de la Iglesia-virgen-obediente-pobre a Cristo).»

sino que se convierta, de hecho, en la gran preocupación y en el gran quehacer de todos los hermanos de comunidad.

3. Gobierno de personas en comunidad

El gobierno religioso es, ante todo y sobre todo, *gobierno de personas*. Y sólo desde las personas y en función de ellas deben entenderse las instituciones, es decir, las leyes, reglamentos, edificios, actividades, la economía y la misma autoridad y su ejercicio que es el gobierno. Es preciso recordar siempre, con todas sus implicaciones, la afirmación conciliar: «La persona humana es y debe ser el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales» (GS 25). Y sobre todo, las palabras de Jesucristo: «El sábado ha sido instituido para el hombre, y no el hombre para el sábado» (Mc 2,27). Al mismo tiempo hay que tener presente que la persona humana, por su misma naturaleza —es decir, en virtud de los mismos principios esenciales que la constituyen en cuanto 'persona'— «tiene absoluta necesidad de la vida social» (GS 25).

Ahora bien, sólo es verdaderamente 'persona', en el significado pleno de esta palabra, la *persona en comunidad*, es decir, aquella que se mantiene realmente abierta a otras personas, en comunión y en comunicación profunda, por la vía del conocimiento y del amor. Del mismo modo, una comunidad religiosa sólo merece este nombre cuando es una *comunidad de personas*.

Sólo las 'personas' pueden formar 'comunidad', porque sólo ellas son capaces de establecer relaciones profundas interpersonales. El niño y el adolescente sólo pueden formar 'grupo', pero no comunidad. Por eso, un religioso, cronológicamente adulto, pero psicológicamente adolescente, porque no ha alcanzado un notable grado de madurez humana, de equilibrio afectivo, o sea de recta independencia a nivel de *pensamiento*, de *libertad* y de *amor*, es incapaz de formar comunidad; no es propiamente 'persona', sino 'individuo'. En consecuencia, no debe admitirse, por ningún motivo, a la profesión perpetua a quien no haya dado serias pruebas de madurez psicológica y afectiva, de notable capacidad mental y de aptitud y decisión firme de vivir en comunidad. Los criterios

poco exigentes perjudican, a veces irremediablemente, a las mismas personas interesadas, a la comunidad entera y a la vida religiosa en general.

El gobierno religioso es, por su misma naturaleza, *gobierno adulto de personas adultas*. (No puede ser gobierno «adolescente» de personas adultas ni gobierno «adulto» de personas adolescentes.) De la vida religiosa se excluyen, en virtud de su índole propia, el niño y el adolescente, que ni pueden vivir sus exigencias de una manera responsable y comprometida, ni conseguirían alcanzar la madurez que necesitan en este género de vida, por no ser el más adecuado para ellos. (En la vida religiosa sólo se consigue 'madurar' a partir de un determinado grado de madurez ya conseguida al entrar. De otro modo, existe el grave peligro de continuar siendo adolescente toda la vida.) La vida comunitaria, que es el núcleo mismo de la vida religiosa, exige relaciones interpersonales profundas. Por eso, todo religioso debe ser *una persona psicológicamente adulta*, es decir, con un notable grado de *personalidad integral*. Juan Pablo II ha recordado que el religioso debe dar el testimonio de «*una personalidad humanamente realizada y madura*» (10-XI-1978). Ahora bien, la *persona adulta* se caracteriza por:

— *Una recta independencia en el pensar*, que implica, ante todo, *saber pensar* por sí mismo, tener ideas propias, profundamente asimiladas y convertidas en criterios, sin caer ni en el espíritu de crítica o de contradicción, ni en el conformismo ideológico, que renuncia a pensar y acepta, sin más, cuanto pertenece al pasado o cuanto está de moda. Esta dimensión de la personalidad supone y exige fuerte *espíritu crítico*, que lo examina todo, siguiendo el consejo de San Pablo, y se queda con lo bueno (cf 1 Tes 5,21).

— *Una recta independencia en el obrar* o en el ejercicio de la propia libertad, que consiste en actuar siempre desde unos criterios y por motivaciones razonables —, en nuestro caso, evangélicas—, y nunca por gustos o sentimientos. Implica tener sentido de *responsabilidad*, es decir, saber responder de lo que se hace o de lo que se omite. Sin caer ni en la rebeldía sistemática —que es un verdadero complejo de adolescencia, lo mismo que el espíritu de crítica— ni en la rutinaria conformista. El recto uso de la libertad debe llevar a saber tomar prudentes decisiones y poder «compro-

meterse» libremente ante la propia conciencia, ante los demás y, sobre todo, ante Dios.

— Una *recta independencia en el amor*, que supone tener bien orientada la afectividad, los sentimientos y singularmente el *amor*. Implica haber descubierto, teórica y prácticamente —es decir, a nivel de convencimiento ideológico y de experiencia personal—, que el amor verdadero es entrega, sacrificio, don de sí mismo a los demás y búsqueda sincera y eficaz del bien de los otros. En otros términos, amar por amor, querer a las personas por ellas mismas, sin buscar respuesta, o sea, a fondo perdido. (La madurez afectiva señala exactamente el grado de madurez integral de la persona humana.) Sin caer en la hipersensibilidad —todo afecta desmesuradamente, sin proporción entre la causa y el efecto—, ni en la insensibilidad —que es incapacidad para vibrar ante nada y ante nadie—, ni en el egoísmo como actitud, que es lo más contrario al verdadero amor.

La personalidad, como la madurez, es una realidad dinámica, siempre en crecimiento, y debería corresponder a la edad, a los compromisos adquiridos y a los que uno pretende adquirir.

Sería lamentable —y gravemente perjudicial para la misma persona interesada y para la vida religiosa— que en una comunidad hubiera alguna persona psicológicamente adolescente. Pero sería todavía más lamentable y perjudicial que esa persona adolescente ejerciera un cargo de gobierno o de responsabilidad sobre las demás.

El gobierno religioso es un *gobierno de personas adultas creyentes y en cuanto creyentes*. El ejercicio de la autoridad religiosa sólo se entiende desde la fe y para la mejor vivencia de la fe. La dimensión sobrenatural de la fe en Jesús es constitutiva de la comunidad religiosa y su nota más específica. Y es también la dimensión más profunda del gobierno. Sin la fe en Cristo no existe verdadera comunidad religiosa ni existe gobierno cristiano y religioso. Habrá grupo o equipo de trabajo, nada más. Y habrá régimen u organización externa, dinámica de grupos o liderazgo político. El gobierno religioso sólo tiene pleno sentido desde la fe —no desde las leyes puramente sociológicas— y tiene como misión primera alentar la fe y garantizar su vivencia, a nivel personal y comunitario, ofreciendo a todos y a cada uno las condi-

ciones y los medios más adecuados para que puedan vivir y expresar esa misma fe del modo que mejor responda a sus exigencias y aspiraciones. Pablo VI afirmó:

«Uno de los deberes principales de los superiores es el de asegurar a sus hermanos y hermanas en religión las condiciones indispensables para su vida espiritual» (ET 26).

Sería un verdadero contrasentido que un gobierno religioso se preocupara más del orden externo, de la disciplina, de los reglamentos e incluso de la programación pastoral que de la 'vida espiritual' de cada persona y de la comunidad entera. En ese caso habría descuidado su deber fundamental.

Es lamentable —aunque, por fortuna, ya va siendo pura excepción— que haya todavía algunas superiores que niegan, de hecho, a sus hermanas la necesaria libertad para llevar una auténtica dirección espiritual a la que tienen pleno derecho, reconocido por la misma Iglesia (cf PC 14). Estas superiores —con buena intención, sin duda— están perjudicando gravemente los intereses espirituales de sus hermanas y están desobedeciendo a la suprema autoridad de la Iglesia. La dirección espiritual sigue siendo un medio global de extraordinario valor para vivir en fidelidad a las exigencias de la propia vocación.

La Sagrada Congregación para los Religiosos e Institutos Seculares, en el Documento sobre *la dimensión contemplativa de la vida religiosa* (12-VIII-80), dice a este respecto:

«La dirección espiritual, en sentido estricto, merece recobrar su propia función en el desarrollo espiritual y contemplativo de las personas. De hecho, nunca podrá ser sustituida por inventos psíquicos o pedagógicos. Por eso, aquella dirección de conciencia, para la cual el PC 14 reclama la *debida libertad*, habrá de ser facilitada por la disponibilidad de personas competentes y calificadas» (DCVR 11).

El documento conjunto de las Sagradas Congregaciones de Obispos y de Religiosos e Institutos Seculares, la Instrucción *Mutuae Relationes* (14-V-1978) destaca como primordial la misión orientadora, animadora y 'santificadora' de los superiores religiosos respecto de sus hermanos de comunidad. Afirma que

«ejercen una función de servicio y de guía» en sus respectivas comunidades; que «su autoridad proviene del Espíritu del Señor en unión con la sagrada jerarquía» y que se puede «describir el contenido de la autoridad religiosa por analogía con la triple función —profética, sacerdotal y real— del ministerio pastoral» (MR 13). En este sentido habla de una *función de magisterio*, de una *función de santificación* y de una *función de gobierno* como aspectos esenciales y complementarios de la misión propia de la autoridad religiosa.

El superior religioso «tiene la misión y la autoridad del *maestro de espíritu*, con relación al contenido evangélico del propio Instituto; dentro de ese ámbito, pues, deben ejercer una verdadera *dirección espiritual* de toda la Congregación y de las comunidades de la misma» (MR 13). Y es éste «un mandato de grave responsabilidad» (*ib.*).

Los superiores religiosos tienen «la misión y el mandato» de cultivar por todos los medios a su alcance la vida de caridad, según el estilo del propio Instituto y asegurar la mejor formación de sus hermanos, garantizando «la fidelidad comunitaria y personal» en la vivencia de los 'consejos evangélicos'. Y deben considerar este 'servicio' como una real participación en la misión santificadora del Papa y de los Obispos y como un modo de ayudarles en este quehacer primordial de su ministerio (cf MR 13,b).

Los superiores «deben ejercitar el servicio de orientar la vida de su propia comunidad» (MR 13,c), en orden al mejor cumplimiento de la misión que le ha sido encomendada y de su real inserción en la iglesia local. Toda comunidad religiosa goza de una verdadera *autonomía* —que nunca puede convertirse en «independencia»— con respecto a su orden interno y al estilo propio de su vida comunitaria.

«Los superiores de los religiosos tienen la obligación grave, que han de considerar de primaria importancia, de fomentar por todos los medios a su alcance la fidelidad de los religiosos al carisma del Fundador, promoviendo al mismo tiempo la renovación que prescribe el Concilio y exigen los tiempos. Harán todo lo que esté en su mano para que los religiosos sean orientados eficaz y apremiantemente a la consecución de dicho fin; y, ante todo, procu-

rarán que los religiosos se preparen para ello con una formación adecuada y que responda a las exigencias de los tiempos» (MR 14,c).

La misma Instrucción advierte que «la vida religiosa requiere, por su misma naturaleza, la coparticipación de los religiosos» y pide a los Superiores que «la favorezcan», sabiendo que «sin la cooperación de todos los miembros del Instituto no pueden conseguirse ni una renovación eficaz, ni una acomodación verdadera» (MR 14,c).

La autoridad no es un valor sustantivo, es decir, algo que valga por sí mismo. Es una vocación de servicio y, por lo tanto, una forma de obediencia al designio amoroso de Dios y al bien verdadero de los hermanos. Nunca puede ejercerse la autoridad para conseguir unos beneficios propios. Por otra parte, tampoco añade nada, en el plano del ser o de la fe, a la persona que la ejerce. Sólo en la medida en que se ejerza como *servicio humilde de amor a los hermanos* (= diakonía) redundará en beneficio sobrenatural para el mismo que la ejerce. La autoridad es una función exigente, destinada a ayudar a descubrir a cada uno y a la comunidad entera cuál debe ser su modo de respuesta, desde la vida de cada día, a los planes amorosos de Dios. El gobierno religioso, como ejercicio de la autoridad en la vida religiosa, es una forma evangélica de fomentar y promover la santificación y el apostolado de los hermanos que viven en comunidad, teniendo en cuenta sus personales dones de naturaleza y de gracia, el espíritu y la misión del Instituto y las circunstancias de tiempo y de lugar, lo mismo que las condiciones o situaciones subjetivas de las personas.

4. Misión del gobierno religioso

Podrían enumerarse algunas «funciones» específicas —aunque no exclusivas— en las que se concreta y se expresa *la misión del gobierno religioso*. Al afirmar que se trata de «funciones» no exclusivas, se quiere decir que todos, de alguna manera y cada uno desde su propia condición y situación, deben cooperar activamente en el desempeño y en el cumplimiento de esas «funciones». Los superiores y consejos de gobierno, sin embargo, tienen una

especial e intransferible responsabilidad en este sentido. A ellos les corresponde, en primer término, cada una de éstas que llamamos «funciones».

a) *Crear comunidad*

Es deber primordial de la autoridad religiosa *crear comunidad*. Crear 'comunidad', creando 'personas'. Y crear 'personas', creando 'comunidad'. Se podría decir que la 'persona' es *principio* y *fin* de la comunidad, es raíz y es fruto, está a la base misma y a la vez en la cumbre de la comunidad. Por eso, quien es verdaderamente 'persona', en la plenitud de significación de esta palabra, es principio activo de comunidad. Y la comunidad auténtica es, por su parte, la mejor base y el más eficaz principio de 'personalización' o de 'maduración' de la persona. El gobierno religioso tiene el deber de posibilitar, favorecer, estimular e intensificar las relaciones interpersonales —de conocimiento y de amor humanos y divinos— entre los miembros de la comunidad. A él le corresponde, ante todo, ofrecer los medios más adecuados y establecer las condiciones mejores para que todos y cada uno de los hermanos encuentre en la comunidad apoyo, comprensión, calor humano y divino, confianza, libertad, posibilidad y garantía de relaciones profundas, etc. Y todo ello *en Cristo, desde Cristo y hacia Cristo*.

Auctoritas —del verbo latino *augere*— sugiere la idea de *hacer crecer* (= aumentar, acrecentar, etc.). La autoridad, por su misma naturaleza y en fuerza del primer significado literal de la palabra, tiene la misión de *hacer crecer a las personas*, de ayudarles a madurar y a conseguir su plena realización humana y sobrenatural, según los planes de Dios sobre ellas. Por eso, la autoridad es *amor*. La autoridad cristiana no es nunca 'poder', sino *diakonia*, es decir, *servicio humilde de amor a los hermanos*. En este sentido, la autoridad *está al servicio* de los verdaderos intereses —no de los gustos y de los caprichos— de las personas. Y todo superior religioso es un *súbdito* del bien verdadero e integral de cada uno de sus hermanos. Su misión es desear y procurar eficazmente, por todos los medios a su alcance —subordinando todo lo demás a este fin—, el *bien* humano y sobrenatural de cada

persona y siempre en relación con las demás, o sea, en comunidad. (Hay que recordar que, en una sociedad de salvación como es la Iglesia, no hay otro *bien común* que la *caridad*. Y la *caridad* es el bien verdadero de las personas. Una comunidad consigue realmente el *bien común* cuando logra *lo mejor* para cada una de las personas que la constituyen.)

En definitiva, el deber primordial de un superior religioso es *amar inteligente e inteligiblemente* a sus hermanos. El amor afirma y confirma a la persona amada. Quien se sabe amado por sí mismo —es decir, amado por amor, personal y gratuitamente— cobra una nueva conciencia de su propia dignidad y adquiere seguridad y consistencia en sí mismo y experimenta la dimensión trascendente del espíritu.

Amar verdaderamente a una persona es ayudarle, de manera eficaz, a conseguir esa recta independencia a nivel de *pensamiento*, de *libertad* y de *amor* que constituye la auténtica personalidad humana y sobrenatural. A los formadores y superiores les corresponde, en primer lugar, esta tarea de ayudar a sus hermanos, por todos los medios a su alcance, a lograr «una personalidad humanamente realizada y madura», como ha pedido Juan Pablo II (10-XI-1978).

El trabajo excesivo sigue siendo, en muchas comunidades femeninas, uno de los condicionamientos más graves y una de las dificultades más serias que encuentran las religiosas para mantener su equilibrio humano y para vivir una vida espiritual centrada en lo esencial. Los superiores son los primeros responsables de esta lamentable situación. En su mano está el deber —y el modo— de remediar este mal, de tan funestas consecuencias para las personas y para la misma vida religiosa.

El amor verdadero, tal como lo describe San Pablo (cf 1 Cor 13,4-7), es todas las virtudes. El amor es respeto, educación, cortesía, paciencia, comprensión, servicialidad, entrega, donación de sí mismo, búsqueda sincera y eficaz del bien de los demás, calor humano, fidelidad, etc., etc. El amor es, sobre todo, *confianza*. Fiarse de una persona es, posiblemente, la forma más inteligible de amarla. La confianza es el lenguaje más inequívoco del amor.

Por el contrario, la desconfianza 'destruye' a la persona, porque la hiere en su misma dignidad.

Pablo VI afirmó que «el amor es una esperanza activa de lo que los otros pueden llegar a ser gracias a nuestra ayuda fraterna» (ET 39). Amar es *esperar* que la persona alcanzará un día lo que ahora le falta y ofrecerle ayuda personal sin desaliento y sin impaciencia para que lo alcance. Gabriel Marcel ha dicho a este propósito:

«Amar a un ser es *esperar* de él algo indefinible e imprevisible. Es, al mismo tiempo, proporcionarle de alguna manera el medio de responder a esta esperanza. Si, por paradójico que parezca, esperar es, en algún modo, dar. Y lo inverso es también verdadero: no esperar ya nada de alguien es contribuir a condenar a la esterilidad al ser del que ya nada se espera. Es, pues, privarle de alguna manera y retirarle de antemano —¿qué, exactamente?— una cierta posibilidad de inventar y de crear»⁷.

Cuando una persona sabe que se fían de ella, que en ella confían y que en ella tienen esperanza, siente una necesidad interior de ser mejor y de superarse, para no defraudar a quienes han puesto su confianza en ella. Pero cuando advierte que no confían en ella y que ya nada esperan de ella, se siente como irremediablemente condenada al fracaso y sin posible solución.

El *amor inteligente e inteligible a las personas* es el requisito más necesario e imprescindible en un superior religioso. La Sagrada Congregación de Religiosos, ya en el año 1915, advertía con preocupación dolorosa a los superiores:

«Recuerden todos aquellos que están al frente de las comunidades religiosas que nadie puede desempeñar ese cargo si la caridad de Cristo no le apremia... La misma y única ley que impone a los súbditos obediencia, manda a los superiores caridad. De tal modo que, cuando falla la obediencia, en la mayoría de los casos se puede comprobar que ha fallado también la caridad»⁸.

⁷ MARCEL, G., *Homo Viator*, Aubier, París, 1944, pp. 66-67.

⁸ Instr. *Illud saepius*, 18 de agosto de 1915. (Cf *Enchiridion de Statibus perfectionis*, Roma, 1949, t. I, p. 343).

Y el mismo Cristo, antes de confiar a Pedro una misión pastoral o de gobierno, le exige una triste confesión de amor (cf Jn 21,15-17).

En consecuencia, una persona suspicaz, intrigante, desconfiada, egoísta, inmadura afectivamente, susceptible, autoritaria, cobarde, caprichosa, poco inteligente, fácil en hablar de los secretos que se le confían profesionalmente, insincera, con excesivo sentido de 'preocupación' —que no debe confundirse con el sentido de 'responsabilidad'—, parcial en el trato, voluble, propensa a regularlo todo multiplicando normas, indecisa o sin amor humano y divino a las personas, *no debe ni puede ser nunca superior o superiora de una comunidad religiosa*, aunque posea extraordinarias dotes de organización, gran capacidad de trabajo y mucha iniciativa personal.

b) *Ser digno eficaz de unidad y de legítimo pluralismo*

El gobierno religioso, a todos los niveles, debe salvar la unidad —en la comunidad local, en la Provincia y en la Congregación— y asegurar el *legítimo pluralismo* de modos, de formas y de estilos y hasta de ideologías entre los miembros del mismo Instituto. Este pluralismo es enriquecedor.

El carisma y el espíritu de un Instituto tiene tanta 'riqueza interna' que en él caben estilos diferentes dentro de la fundamental unidad. Ni la Congregación entera, en un momento concreto de su historia, agota exhaustivamente y encarna las posibilidades todas de su carisma.

Por otra parte, todo religioso tiene derecho a encontrar en su comunidad el 'lugar' adecuado para expresar su fe y hallar respuesta a sus mejores aspiraciones. Existen exigencias y necesidades distintas a las que deben responder 'ritmos distintos' de oración, de comunicación humana, de relaciones fraternas, etc., sin romper ni poner en peligro la verdadera 'unidad' del Carisma y de la vida comunitaria auténtica. No se puede caer en la 'uniformidad'. La uniformidad es una caricatura de la verdadera 'unidad' y por eso es siempre empobrecedora. El gobierno religioso tiene el deber de garantizar este legítimo pluralismo de formas y de

modos, asegurando al mismo tiempo, sin fracturas y sin traiciones, la unidad fundamental.

Este pluralismo —que, como hemos dicho, es una consecuencia de la intrínseca riqueza del Carisma fundacional— debe darse, con mayor razón aún, en el ámbito de una Provincia y en las distintas partes de la Congregación. Y los respectivos gobiernos —provincial y general— deben hacerlo no sólo 'posible', sino tratar de fomentarlo, al mismo tiempo que deben velar cuidadosamente por la fidelidad a la propia identidad, es decir, al Carisma del Instituto.

El gobierno —es decir, el superior y sus inmediatos colaboradores— debe ser siempre *principio activo de comunión fraterna y de misión apostólica*. Debe existir una grande 'corresponsabilidad' en el ejercicio del gobierno, confrontación sincera de criterios y puntos de vista y unidad de acción. En consecuencia, se deben elegir las personas de gobierno en orden a que puedan integrarse plenamente, exista entre ellas una verdadera complementariedad y puedan convertirse en signos visibles y eficaces de unidad y de pluralismo legítimo para sus respectivas comunidades.

c) *Mantener abierta y disponible la comunidad*

La Congregación, en cuanto tal, es una *comunidad verdadera*. El Espíritu de Jesús ha 'congregado', desde un don carismático común y confiándoles una misma misión apostólica a realizar en la Iglesia, a un determinado número de personas. Estas continúan, viven y enriquecen progresivamente el carisma fundacional (cf MR 11). No importa tanto el número de personas, cuanto el 'estilo' de vida evangélica que implica ese carisma y la peculiar manera de configurarse con Cristo, a partir del fundador.

Dentro de la Congregación, entendida como *Comunidad general* y formando parte integrante de la misma, suelen existir las *Provincias*. La Provincia no es sólo una división territorial o una demarcación jurídica, de carácter funcional, de un Instituto. Es también una *verdadera Comunidad*, por ser una interrelación de varias comunidades locales que implica una verdadera unión y comunicación intercomunitaria, para cumplir mejor la misión co-

mún a todo el Instituto. La *Comunidad provincial* es una realización de la fraternidad o un nivel más próximo de comunidad que el Instituto, considerado en su totalidad. Las relaciones interpersonales de conocimiento y amor son más fáciles y resultan más cercanas e inmediatas. (Debe entenderse la *Provincia* religiosa, con respecto a la *Congregación*, un poco por analogía con la llamada *Iglesia local* o *particular* en su relación con la *Iglesia* de Cristo que es *universal*. La *Iglesia particular* es la realización concreta y la expresión visible, en un determinado lugar, de la *Iglesia universal*. La *Iglesia universal* se realiza concretamente y se expresa visiblemente en la *Iglesia particular*⁹. De modo análogo, la *Provincia religiosa* —y, en su grado, la misma *Comunidad local*— es la *Congregación* realizada y expresada concreta y visiblemente en un determinado lugar y en unas determinadas personas que cumplen allí la misión propia de todo el Instituto.)

La *Comunidad local* es la realización más inmediata y concreta de la fraternidad de un Instituto. En ella es donde los hermanos, portadores de un mismo carisma y conscientes de ser convocados por Jesús, viven juntos y unidos todos los planos de la vida. En la *Comunidad local* es donde las relaciones interpersonales son más directas e inmediatas, a todos los niveles.

Al gobierno religioso, en sus distintos niveles, y a cada uno en el ámbito de su propia competencia, le corresponde especialmente velar para que la *Comunidad* a la que prestan el servicio de la autoridad *se mantenga siempre abierta* a las demás *Comunidades* y *disponible* para el mejor cumplimiento de la misión universal de la *Congregación*:

— La *Comunidad local*: a las demás comunidades locales, a la *Provincia*, a la *Congregación entera*, a la comunidad eclesial en general y, de una manera especial, a la *Iglesia particular* en la que está inserta.

— La *Comunidad provincial* o *Provincia*: a las demás *Provincias*, a la *Congregación entera*, a la *Iglesia universal* desde su real inserción en distintas diócesis o *Iglesias particulares*.

⁹ Cf CD 11; LG 23.

— *La Comunidad general o Congregación: a la Iglesia entera y a las necesidades más urgentes del mundo.*

El gobierno debe esforzarse por armonizar convenientemente la relativa 'autonomía' de cada Comunidad con la necesaria apertura e interdependencia de las distintas Comunidades para que ninguna se convierta en comunidad 'cerrada en sí misma' y plenamente autónoma, pues perdería la conciencia de ser Congregación y hasta dejaría de ser realmente Congregación.

Existen dos peligros igualmente graves: la excesiva centralización y la excesiva e incontrolada descentralización.

Algunas Comunidades locales quieren ser, de hecho, instancia crítica última y última instancia discernidora de su vida religiosa-apostólica y de su fidelidad al carisma fundacional, sin admitir —ni a nivel teórico ni a nivel práctico— ninguna autoridad superior que pueda intervenir en su proyecto de vida. Estas Comunidades se han convertido en 'sectas' y teológicamente han dejado de ser Congregación. De igual modo, algunas Provincias religiosas tienen el peligro de caer en el 'provincialismo', que supone preferir intereses locales o particulares a intereses comunes o universales en orden al mejor servicio de los hombres en la Iglesia desde la Congregación.

El gobierno local, con su presencia y acción permanente, y los gobiernos provinciales y el general, con sus frecuentes visitas, tienen el deber y la misión de salvar este grave peligro y de mantener viva y actuante la conciencia —en todos sus hermanos y comunidades— de ser Congregación y de ser Iglesia.

d) *Hacer visiblemente presente la autoridad jerárquica de la Iglesia*

La obediencia de los religiosos a Dios, por medio de la jerarquía de la Iglesia, se cumple principalmente dentro y desde dentro del propio Instituto a que se pertenece.

La autoridad en la vida religiosa tiene un origen directamente *eclesial*. Brota inmediatamente de la misma autoridad jerárquica

de la Iglesia. Podría llamarse incluso 'delegación' del Papa en los Institutos de derecho pontificio, y 'delegación' del Obispo en los Institutos de derecho diocesano. El Papa es, de hecho, el Supremo Superior 'interno' de las Congregaciones religiosas. Como el Obispo lo es de los Institutos diocesanos. Esta 'autoridad' está presente en las Constituciones, en cuanto aprobadas por la jerarquía, en la misma aprobación de la Congregación y en el Derecho común.

La autoridad de los superiores religiosos —sean o no sacerdotes— no viene directamente de Cristo —vía sacramental—, ni es una delegación de la 'base'. Viene de Dios a través y por medio de la autoridad jerárquica de la Iglesia. Y tiene el mismo sentido fundamental y una misión análoga que la autoridad jerárquica, aunque no se identifique con ella. La *Inst. Mutuae Relationes* dice, a este propósito:

«Su autoridad —habla de los superiores religiosos— procede del Espíritu del Señor en unión con la sagrada jerarquía, que erigió canónicamente el Instituto y aprobó auténticamente su misión específica» (MR 13).

El superior religioso es guía y orientador para sus hermanos. Pero no lo es en nombre propio —desde unas cualidades personales de líder— ni en nombre de sus mismos hermanos, y ni siquiera en nombre de la Congregación a la que pertenece, sino *en nombre de la Iglesia* o, más exactamente, en nombre de la Jerarquía¹⁰.

En consecuencia, los superiores deben sentirse y saberse representantes de la jerarquía y actuar siempre en «sincera consonancia» (MR 13,a) con ella y nunca en «independencia» (MR 13,c). Deben mantener una docilidad activa y responsable frente a sus orientaciones y directrices. Y sus hermanos de comunidad deben descubrir la dimensión eclesial de esta autoridad interna de los Institutos y el sentido también eclesial de su propia obediencia.

¹⁰ Para todo el problema del 'origen' de la autoridad en la vida religiosa, cf ALONSO, SEVERINO M., cmf., *La vida consagrada*, 7.ª ed., Madrid, 1982, pp. 251-255.

e) *Manifestar y hacer comprensible el amor de Dios a los hermanos*

La autoridad cristiana, ya lo hemos dicho, es constitutivamente *amor*. Amor que sirve en humildad a los hermanos (= diaconía). Por eso, una de las 'funciones' más significativas y esenciales en que se concreta y se cumple la misión del gobierno religioso consiste en *manifestar, de manera inteligente e inteligible, a cada uno de los miembros de la Comunidad, el amor personal con que Dios le ama*. El superior debe ser como un signo sacramental —es decir, visible y eficaz— del amor de Dios para con sus hermanos. Dice literalmente el Concilio:

«Los superiores..., dóciles a la voluntad de Dios en el cumplimiento de su cargo, ejerzan su autoridad en espíritu de servicio a sus hermanos, de tal manera que *les expresen el amor con que Dios les ama*» (PC 14).

Por su parte, Pablo VI afirmó a este mismo propósito: «Para aquellos que están constituidos en autoridad, se trata de servir en los hermanos al designio amoroso del Padre» (ET 25).

En el Documento sobre *la dimensión contemplativa de la vida religiosa* se repite:

«Aquellos que son llamados a ejercer el ministerio de la autoridad deben comprender y ayudar a comprender que, en esas comunidades de consagrados, el espíritu de servicio hacia todos los hermanos se convierte en expresión de la caridad con la cual Dios los ama» (DCVR 16).

Siendo ésta una misión esencial del gobierno religioso, se deduce que quien no ama entrañablemente a los hermanos, no puede ejercer la autoridad, aunque posea —como hemos dicho— dotes excepcionales de organización y de mando. Y *amar* es querer y procurar eficazmente *el bien* humano y sobrenatural para una persona.

El superior debe amar de tal manera a sus hermanos que éstos experimenten realmente el amor divino y humano que Cristo les tiene. Ya hemos recordado que una de las formas más inteligibles de amor es la *confianza*.

Inseparable de la verdadera confianza es la *sinceridad*. Hay que decir siempre la verdad, aunque no siempre haya que decir toda la verdad. La sinceridad es una exigencia fundamental y una de las formas más claras del amor verdadero. Las personas tienen derecho a saber lo que realmente se piensa de ellas, sin eufemismos y, desde luego, sin restricciones mentales. (Muchas veces las llamadas 'restricciones mentales' son una sutil manera de 'mentir'). La verdadera sinceridad cristiana pide que se hable directamente a la persona interesada y que se le digan las cosas con claridad; pero sin juzgar nunca su conciencia o sus intenciones. Nadie —ni la misma Iglesia— puede juzgar la conciencia y las intenciones de nadie. Sólo Dios es juez. Se pueden juzgar, en cambio, los hechos externos y las situaciones objetivas. Pero, aun en este caso, debe cumplirse rigurosamente el mandato evangélico que dice: «Si tu hermano peca, vete y corrígelo a solas tú con él» (Mt 18,15). Y debe salvarse siempre la conciencia del hermano.

Los superiores no deben admitir nunca quejas o 'acusaciones' contra nadie, si quien las formula no ha cumplido el deber que le señala el Evangelio de avisar personalmente al hermano «a solas» o —en caso de no haber surtido efecto el aviso fraterno— con otro testigo o con otros dos, «a fin de que todo quede entre dos o tres» (Mt 18,16).

Reconocer las cualidades de los hermanos y alegrarse de sus éxitos es una forma verdaderamente inteligible de amor.

También guardar *secreto* es una exigencia del amor y un deber estricto de todo superior, al que —por desgracia— se falta con excesiva frecuencia. La capacidad para guardar secreto es, por otra parte, una señal de madurez humana.

f) *Discernir e interpretar la voluntad de Dios*

Dios manifiesta su voluntad a través de múltiples mediaciones humanas. Los superiores entran en el número de estas mediaciones de gracia. No pueden ser considerados como las únicas mediaciones. Pero no se confunden con las demás: son mediaciones especiales y cualificadas.

El Concilio ha recordado que el Espíritu Santo puede conceder, y de hecho concede, sus dones y carismas, tanto ordinarios como extraordinarios, a quienes quiere, con entera libertad. Pero advierte que «el juicio sobre su autenticidad y sobre el ejercicio razonable de los mismos pertenece a quienes tienen la autoridad en la Iglesia»¹¹.

Conviene recordar también, como lo hace el mismo Concilio, que la autoridad no es dueña y señora de los carismas, sino su servidora, y por eso «no puede sofocar el Espíritu, sino examinarlo todo y retener lo que es bueno» (LG 12).

Los superiores religiosos, por recibir su autoridad por medio de la jerarquía eclesiástica como una real participación en su ministerio de gobierno, son verdaderos testigos e intérpretes para sus hermanos de la voluntad amorosa de Dios y de las exigencias del Espíritu. A ellos les corresponde, en la búsqueda fraterna de la voluntad del Padre sobre cada uno y sobre la Comunidad entera, la decisión última¹². El superior religioso no puede abdicar de su responsabilidad y de su deber, que es un servicio a veces doloroso, pero siempre beneficioso para sus hermanos. Debe, para ello, ser un hombre de diálogo abierto y de activa docilidad al Espíritu, dejándose iluminar a través de las múltiples mediaciones por las que Dios hace conocer su voluntad.

Sabiéndose colaborador del Espíritu, para ayudar a obedecer al mismo Espíritu, el superior religioso nunca debe caer en el 'autoritarismo' ni puede imponer una obediencia de pura ascesis sin más contenido que el rendimiento de la voluntad del que obedece. A imitación de la obediencia de Cristo, la obediencia religiosa se presentará a veces con razones o motivos no evidentes. Pero no es nunca arbitraria o puramente formal.

El superior debe adoptar siempre una postura de profunda humildad al interpretar para sus hermanos la voluntad de Dios. Y debe reconocer, sin esfuerzo, el margen de relativismo de sus

¹¹ LG 12. Cf AA 3; MR 12.

¹² Cf PC 14; ET 25. Para comprender mejor el sentido y los límites del diálogo en el ejercicio cristiano de la autoridad religiosa, cf ALONSO, SEVERINO M.^a, cmf., *La vida consagrada*, 7.^a ed., Madrid, 1982, pp. 259-265.

apreciaciones personales y el riesgo que tiene de no obedecer él mismo al Espíritu. Debe tratar a sus hermanos como a hijos de Dios, con sagrado respeto a su persona y a su conciencia (cf PC 14).

g) *Animar y orientar a sus hermanos en todas las dimensiones de la vida religioso-apostólica de la Comunidad*

Uno de los deberes primordiales y de mayor urgencia de los superiores y, en general, del gobierno religioso, es *la animación religioso-apostólica de la Comunidad* respectiva. Es éste el sentido y ésta la misión fundamental del gobierno.

«El superior —como ha recordado la Sagrada Congregación para los Religiosos e Institutos Seculares— desempeña en la comunidad un papel de *animación* simultáneamente espiritual y pastoral, en conformidad con la 'gracia de unidad' propia de cada Instituto... Este servicio de animación unitaria requiere, por lo tanto, que los superiores y superiores no se muestren ni ajenos y desinteresados frente a las exigencias pastorales, ni absorbidos por tareas simplemente administrativas, sino que se sientan y sean considerados, en primer lugar, como guías para el desarrollo simultáneo, tanto espiritual como apostólico, de todos y de cada uno de los miembros de la Comunidad» (DCVR 16).

Los superiores, en sus distintos niveles, deben ser guías y orientadores para sus hermanos, como verdaderos «maestros de espíritu», siempre en la línea del Carisma de la propia Congregación (cf MR 13,a):

- En el ámbito de *la vida de fe y de oración*.
- En el ámbito de *las relaciones interpersonales de amor y de conocimiento mutuos*, es decir, en el ámbito de *la fraternidad*.
- En el ámbito de *la misión y servicio apostólico*.

La animación espiritual de una Comunidad debe orientarse primariamente a suscitar el acto y la actitud de fe en Cristo Jesús, desde una conciencia clara de la gratuidad del don de Dios y desde una opción libre y responsable de cada religioso.

La Comunidad necesita escuchar frecuentemente la Palabra de Dios, para dejarse juzgar y salvar por ella: en la Escritura, a

través del magisterio vivo de la Iglesia, en los signos de los tiempos y por medio del diálogo con los hermanos. Cada uno debe aprender a escuchar a los demás para poder responder a Dios.

5. Reunión plenaria de la comunidad

La reunión plenaria de la Comunidad local brota de la misma naturaleza humano-teológica de la Comunidad religiosa, en la que todas las personas se encuentran 'convocadas' por una misma llamada de Dios, son poseedoras de un mismo don de gracia —carisma— y deben cumplir una idéntica misión en la Iglesia.

La reunión o asamblea plenaria debe celebrarse frecuentemente, con regularidad y constancia, aunque no siempre los resultados sean satisfactorios.

Toda reunión debería versar sobre los aspectos más importantes de la vida religiosa en su dimensión «comunitaria» y no limitarse a tratar problemas o asuntos disciplinarios, económicos, de obras materiales o simplemente de índole pastoral. Y debería ser también una seria *revisión* y evaluación fraterna del proyecto evangélico de vida de la Comunidad y un momento fuerte de *comunicación* a nivel humano y a nivel de fe.

Quizá vaya siendo hora de «programar» menos y de esforzarse un poco más por vivir con exigencia y fidelidad lo ya programado. De todos modos, la preocupación que no pocos tienen por «estar reunidos» debería convertirse en angustiosa preocupación, personal y comunitaria, por 'estar más unidos' cada día, para ofrecer al mundo el supremo testimonio de la vida religiosa, que es *la comunión de amor fraterno*.

6. Proyecto comunitario de vida

El proyecto comunitario, acomodado a la condición peculiar de cada Comunidad local, es un 'medio global' de renovación permanente de la misma Comunidad en todos los aspectos o di-

menciones de su vida. Debe ser elaborado comunitariamente y aprobado por el Gobierno Provincial.

Desde la corresponsabilidad lograda con sus inmediatos colaboradores, el superior religioso podrá conseguir corresponsabilidad en la Comunidad entera. El equipo local de gobierno puede elaborar un esbozo o 'anteproyecto' que abarque todos los aspectos de la vida de la propia Comunidad. Este 'anteproyecto', con las líneas básicas de orientación, debe presentarlo a cada miembro de la Comunidad para que éste lo estudie personalmente, lo corrija y complete. Y una vez recogidas las aportaciones personales, en una reelaboración, presentarlo a la Comunidad en asamblea plenaria para su ulterior examen y aprobación.

Esta planificación ha de tener unas líneas constantes, que se deben conjugar con una cierta flexibilidad creadora, según las circunstancias que se vayan presentando. El equipo local de gobierno debe preocuparse de que se vaya cumpliendo todo lo acordado.

La reunión plenaria de la Comunidad —e incluso las mismas visitas canónicas de los Superiores Mayores— debe celebrarse sobre la base del *Proyecto Comunitario de Vida*: examinando, evaluando, exigiendo y arbitrando medidas eficaces para su cumplimiento.

En este proyecto deben establecerse distintos ritmos de 'oración', de 'diálogo' o comunicación humana, etc.:

1. *El ritmo estrictamente obligatorio para todos*, ya determinado en las Constituciones y en el Directorio de la Congregación, indicando el modo concreto de vivirlo.

2. *El ritmo que cada Comunidad se impone a sí misma*, porque toda Comunidad debe preguntarse si, honradamente, puede contentarse con el 'mínimo' exigido en la legislación del Instituto.

3. *El ritmo de libre asistencia*, en respuesta a las distintas aspiraciones y exigencias de los miembros de la Comunidad.

El *Proyecto Comunitario* debe abarcar los puntos siguientes:

a) *Vivencia comunitaria de la fe. Vida de oración*: a ritmo diario, semanal, y anual. Distintas expresiones. Eucaristía, Liturgia de las Horas, oración especialmente «participada», etc. Mínimo establecido en la Congregación para cada ritmo de tiempo. ¿La Comunidad puede contentarse con ese mínimo? Manera práctica de vivirlo. Participación activa de los miembros de la Comunidad en la dirección y orientación de esas expresiones de fe. Aplicar a la realidad concreta de cada Comunidad los criterios de la Iglesia y de la Congregación y lo establecido en las Constituciones. Se trata de «programar» *la vida espiritual de la Comunidad* y de abrir posibles cauces para la oración personal.

b) *Vida comunitaria* en sus distintas expresiones. Relaciones interpersonales o *vida de fraternidad*. ¿Cómo crear y cultivar estas relaciones interpersonales de amor y de conocimiento mutuos? Actitudes complementarias de confianza, de respeto, de comprensión, de libertad, etc. ¿Cómo llegar a *compartirlo todo*? Unidad y pluralismo. Conciencia de ser Provincia y de ser Congregación. Expresiones concretas de esta conciencia. Programación del trabajo, del descanso y de las vacaciones de los miembros de la Comunidad.

c) *Vivencia comunitaria de los compromisos evangélicos*. Recoger las principales orientaciones doctrinales y prácticas de la Iglesia y de la Congregación sobre cada uno de los votos y aplicarlas al modo concreto de vida de la Comunidad. Señalar las formas, las expresiones y las implicaciones reales de la *virginidad*, de la *obediencia* y de la *pobreza* —entendidas siempre desde la Persona de Cristo— según el peculiar estilo de vida que brota del Carisma del Instituto, sobre todo en su dimensión «comunitaria».

d) *Misión evangelizadora*. Desde la Comunidad y el lugar. Real inserción en la Iglesia local y real apertura a la Iglesia universal. Misión apostólica concreta y específica de la Comunidad: educación cristiana, acción sanitaria, etc. Otras acciones apostólicas complementarias. Subordinación del «proyecto personal» de cada uno al Proyecto Comunitario. ¿Cómo conseguir que la labor apostólica de cada uno la realice como recibida de la Comunidad y en nombre de la Comunidad, respaldado por la Comunidad entera? Y, a su vez, ¿cómo conseguir que cada uno y toda la Comunidad se interese eficazmente —sin interferirse en ella— por la acción pastoral que cada uno realiza? ¿Cómo evitar el

«individualismo»? ¿Cómo mantener viva la conciencia de ser Congregación en la Iglesia y para el mundo?

e) *Formación permanente de los miembros de la Comunidad.* Reconocimiento explícito de la importancia máxima —como exigencia del don dinámico que es la vocación recibida por cada uno— de la formación permanente (cf PC 18; MR 13,b). A nivel *teológico-pastoral, espiritual y profesional o técnico.* Medios concretos para conseguir que todos los miembros de la Comunidad puedan proseguir eficazmente esta «formación»: biblioteca comunitaria debidamente actualizada, posibilidad de bibliotecas personales según la especialización de cada uno —y siempre a disposición de los demás—, conferencias sistemáticas, cursillos, reuniones comunitarias, etc.

f) *Promoción vocacional.* ¿Cómo se va a empeñar la Comunidad, desde el testimonio coherente de la propia vida, desde la oración y desde la acción evangelizadora, en la promoción y en el cultivo de las *vocaciones*?

g) *Dimensión administrativa.* Presupuesto detallado elaborado por la Comunidad y por ella aprobado. Sometido a ulterior aprobación del Gobierno Provincial. Revisado y «controlado» periódicamente por la misma Comunidad. Posibilidad de un «presupuesto personal», según las especiales necesidades —distintas— de cada uno, hecho en Comunidad y evaluado por la misma. Señalar en el presupuesto comunitario el modo concreto de la necesaria *comunicación de bienes* con las demás comunidades y personas de la Provincia —a través del Gobierno Provincial— y de la Congregación entera. Señalar también la parte que se piensa destinar directamente a los pobres, desde la misma Comunidad y por medio de sus miembros.

h) *Revisión periódica, en asamblea plenaria, de este proyecto.* En el mismo proyecto debe constar cuándo y cómo se compromete la Comunidad a revisar y evaluar el cumplimiento de todo lo establecido en él.

7. Compromisos de un «equipo local de gobierno»

Desde el presupuesto de que el gobierno religioso debe intentar, por todos los medios a su alcance, crear una verdadera

Comunidad evangélica, el superior y sus inmediatos colaboradores deberían asumir, entre otros, los siguientes compromisos:

- Formar un verdadero *equipo de gobierno*, que se muestre ante la Comunidad siempre compenetrado, acorde y corresponsable.
- Revitalizar la *vida dairia de oración* de la Comunidad, fomentando la asistencia a la misma y procurando estimular la creatividad en variedad de ritmos, de formas, tiempos y lugares.
- Preocuparse por la *formación permanente* de todos los miembros de la Comunidad, a nivel: a) teológico; b) pastoral; c) profesional; d) espiritual. E interesarse para que todos asistan, a su debido tiempo, a cursillos, ejercicios espirituales, etc.
- Tomar en serio la *pastoral vocacional*, considerándola como objetivo prioritario, desde los propios campos de vida y de acción apostólica.
- Llevar a cabo un estudio a fondo de los *apostolados* comunitarios, para planificar su *renovación* y conveniente *adaptación*.
- Fomentar un *estilo sencillo y austero* de vida, expresado en manifestaciones reales.
- Mantener *abierta la Comunidad* a las preocupaciones e intereses fraternos y apostólicos de la Provincia y de la Congregación —formación, ancianos, enfermos, misiones, etc.— sin cerrarse en ella misma.
- Asumir las *responsabilidades de gobierno* que le corresponden, sin remitirse a instancias superiores.
- Estimular la máxima corresponsabilidad de todos los miembros de la Comunidad.
- Favorecer la *actitud de acogida* fraternal y afectuosa no sólo hacia los miembros de la misma Comunidad, sino también hacia sus familiares y amigos, y hacia los miembros de otras Comunidades.
- Afrontar, con *sinceridad y prudente valentía*, los problemas personales y comunitarios.
- Guardar *secreto total y total discreción* respecto de los asuntos y temas que afecten a las personas o a la Comunidad en cuanto tal.

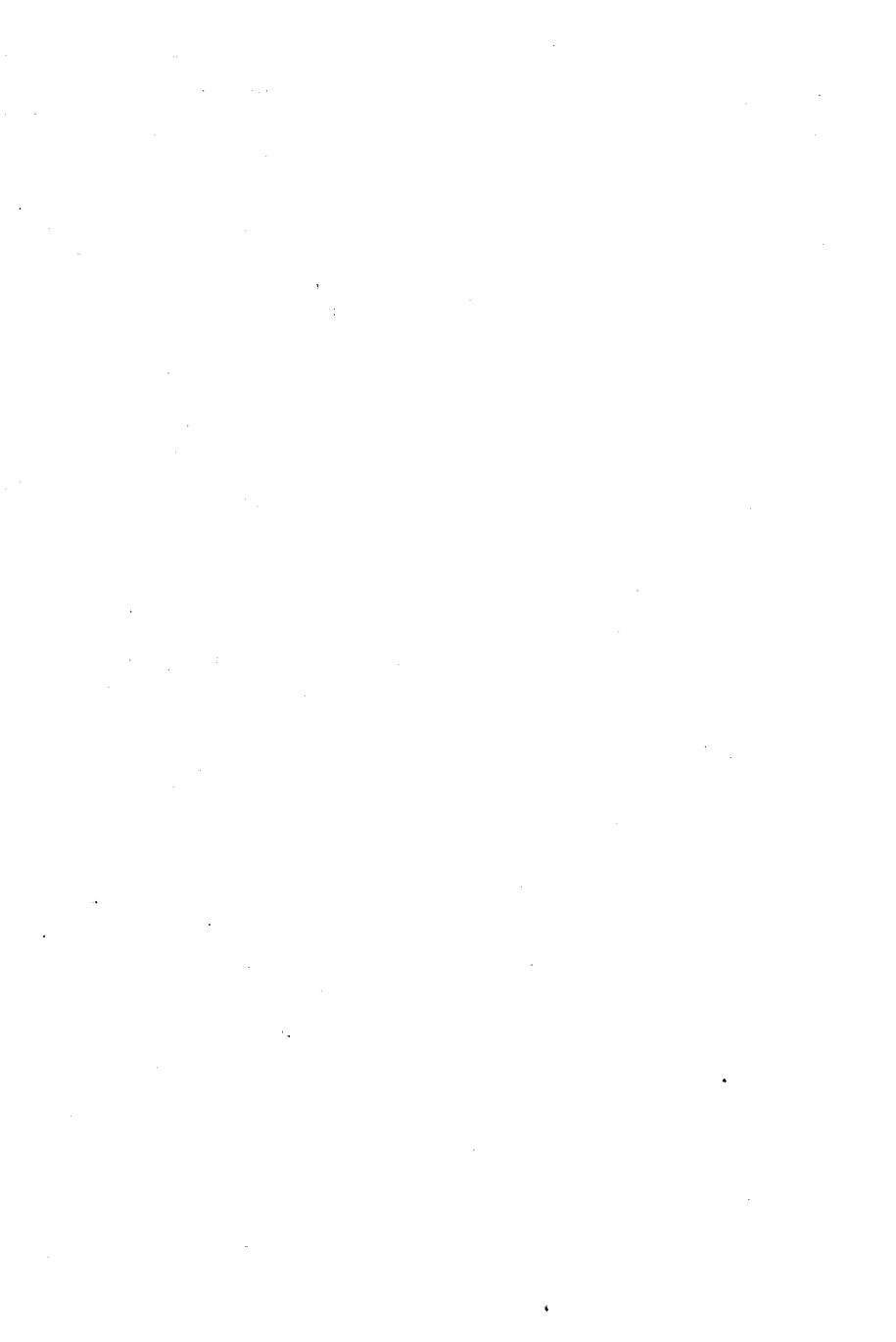
— No proyectar sobre la Comunidad ni imponerle los *proprios 'gustos'* o aficiones y reconocer el *margen de relativismo* que puede haber en sus puntos de vista.

* * *

Todo lo dicho hasta aquí se basa en el presupuesto fundamental de que el gobierno religioso es un *ministerio* o *servicio de amor a los hermanos* para ayudarles a vivir en docilidad activa al Espíritu, en una auténtica *Comunidad de Fe*, de *Amor Fraternal* y de *Misión Apostólica*, en respuesta a una vocación divina y en conformidad con el Espíritu-Carisma de la Congregación expresado en las Constituciones.

¿QUE ES UN CAPITULO GENERAL?

1. Un acontecimiento eclesial
2. Un momento fuerte en el proceso de renovación y adaptación de la vida religioso-apostólica de un Insituto
3. Obra de todos
4. Un momento fuerte de vida comunitaria
5. Suprema autoridad interna de la Congregación
6. Expresión máxima de diálogo



«Los Capítulos y Consejos cumplan fielmente la misión que les ha sido encomendada en el ejercicio del gobierno y expresen, cada uno a su modo, la participación y el cuidado de todos los religiosos por el bien de la comunidad entera» (PC 14).

Una Congregación religiosa no es una mera asociación de hombres o de mujeres, al estilo de las múltiples asociaciones existentes en el ámbito político o sociocultural. Se distingue de todo otro tipo de asociación o de sociedad, no sólo por sus fines específicos, que son siempre de índole estrictamente *religiosa*, sino también y, sobre todo, por su mismo origen y por su naturaleza propia. Una Congregación religiosa sólo puede ser entendida desde la Iglesia, como un verdadero «acontecimiento eclesial», y formando parte integrante de su misterio. Por eso, desborda y trasciende siempre los límites y el sentido de cualquier otra sociedad o asociación humana y, en consecuencia, no puede comprenderse ni explicarse cabalmente desde presupuestos meramente históricos o sociológicos, sino desde la teología o —más exactamente— desde la fe.

Una Congregación religiosa —lo mismo que la Iglesia— es una realidad carismática y a la vez institucional, mística y social, teológica y jurídica, al mismo tiempo. No se trata de dos realidades distintas o separables y ni siquiera, propiamente hablando, de dos elementos integradores de una misma realidad compleja, sino —más bien— de dos aspectos esenciales y constitutivos del mismo y único misterio. De tal modo que, en ella, la dimensión visible es signo sacramental de su condición interior e invisible y su dimensión mística o pneumática se expresa y encarna visiblemente en formas, en modos y en estructuras sociales.

«A la genuina naturaleza de la verdadera Iglesia —recuerda el Concilio— le es propio ser, al mismo tiempo, humana y divina, visible y dotada de elementos invisibles, comprometida en la acción y entregada a la contemplación, presente en el mundo y, sin embargo, peregrina; y todo esto de suerte que, en ella, lo

humano esté ordenado y subordinado a lo divino, lo visible a lo invisible, la acción a la contemplación y lo presente a la ciudad futura que buscamos» (SC 2).

Lo mismo que en Jesucristo lo histórico era signo de lo teológico y lo humano signo y expresión de su divinidad, así también, en la Iglesia —y de forma análoga, en una Congregación religiosa— lo institucional es signo de lo carismático, y lo jurídico, signo de lo teológico y a lo teológico y carismático deben ordenarse y subordinarse siempre lo jurídico y lo institucional, y no al revés. Ni siquiera pueden colocarse en el mismo plano de importancia estos dos aspectos —aun siendo complementarios y esenciales— de la misma realidad.

La vida religiosa —en cuanto tal y en sus distintas formas institucionalizadas de expresión— no pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia, ni es un estado intermedio entre el sacerdocio y el laicado. Pero «pertenece indiscutiblemente a su *vida* y a su *santidad*» (LG 43,44); es decir, forma parte integrante de su estructura pneumática, interior e invisible, que es una estructura de *santidad* y de *vida*. En este sentido, «la vida religiosa... pertenece a una dimensión más honda, más esencial, de la vida cristiana que la jerarquía; pertenece a la gracia misma, a la vida sobrenatural, a la santidad misma, como propiedad constitutiva de la Iglesia en sí misma»¹. La jerarquía brota del mismo Cristo, «pero tiene su razón de ser solamente dentro del ámbito exterior-social de la Iglesia» y «está ordenada a la edificación de la santidad, pero ministerialmente»².

Entre las *estructuras de gobierno* propias de una Congregación se encuentran los llamados *Capítulos*, que son *generales*, *provinciales* o *locales*, según representen a la Congregación entera, a una Provincia o una Comunidad local. Desde un punto de vista jurídico, un Capítulo es una persona moral colegial, debe obrar

¹ G. ESCUDERO, CMF., *Derecho de los religiosos*, Cocala, Madrid, 1963; p. 7, n. 2.

² *Ibidem*.

como tal y sus actos son «colegiales»³. En los Capítulos se establece lo que los respectivos Superiores —súbditos del mismo Capítulo— han de realizar.

¿Qué es propiamente un Capítulo desde el punto de vista teológico?

Un Capítulo, sobre todo si es *general* porque representa y afecta a toda una Congregación, es siempre un acontecimiento de *gracia*, por parte de Dios, y un grave *compromiso*, por parte de los miembros de esa determinada Congregación. Es *don* de Dios que se convierte en *tarea* humana ineludible.

De manera ¹descriptiva —y en afirmaciones sucesivas, que no deben entenderse nunca como independientes entre sí o como meramente yuxtapuestas, sino como complementarias— se puede decir que un *Capítulo General* es:

1. Un acontecimiento eclesial

Un Capítulo General no es nunca un acontecimiento privado, aunque se celebre sin publicidad alguna e incluso en la más estricta intimidad. Afecta, de manera muy real, a toda la Iglesia y no sólo a los religiosos y comunidades de la Congregación que lo celebra. Es un acontecimiento que pertenece a la vida de la Iglesia y que, por lo mismo, reviste siempre un carácter teológicamente público.

«La celebración de un Capítulo —ha dicho el Cardenal Pironio, Prefecto de la S. C. para los Religiosos e Institutos Seculares— interesa, ante todo, a la Iglesia entera: es un acontecimiento eclesial, aunque la Congregación sea pequeña y no esté extendida por todo el mundo... Constituye un momento de particular presencia del Señor y efusión de su Espíritu. No sólo sobre la comunidad, sino sobre la Iglesia entera... Un Capítulo no es his-

³ Se rigen por las normas jurídicas de las personas colegiales (cc. 100, § 2 y 101) y por las normas especiales de los Capítulos (cc. 161 ss. y 506 ss., etc.).

toria privada de una Congregación o Instituto. Es esencialmente un acto eclesial»⁴.

En consecuencia, todo Capítulo debe celebrarse con viva conciencia eclesial: sintiéndose todos «Iglesia», en actitud de sincera fidelidad a la misma Iglesia y de valiente respuesta a sus urgencias y necesidades. El sentido *eclesial* debe presidir y orientar siempre las reflexiones y directrices de un Capítulo, como garantía de fidelidad y de servicio a Dios y a los hombres. Una Congregación que viviera sin esta perspectiva de universalidad, cerrada sobre sí misma, se convertiría lamentablemente en 'secta' y dejaría de ser Congregación religiosa.

2. Un «momento fuerte» en el proceso de renovación y adaptación de la vida religioso-apostólica de un Instituto

La renovación y adaptación pedidas por el Concilio no son un *acto*, sino un *proceso*. Son un esfuerzo permanente de fidelidad a la propia vocación (cf UR 6), que nunca puede darse por concluido⁵. Pero este *proceso* tiene momentos particularmente *fuertes*: por la densidad de contenido, por la trascendencia doctrinal o práctica de las decisiones adoptadas o de los cambios introducidos y también por la intensidad de las actitudes y disposiciones interiores que se exigen o suscitan en los miembros de la Congregación. Un Capítulo General es uno de estos *momentos fuertes*. La Congregación entera toma conciencia de su propia situación, en todos los ámbitos; confronta lo que ella misma es de hecho con lo que tenía que ser, en la vivencia sincera del propio carisma fundacional; comprueba si las personas se encuentran gozosamente identificadas con el espíritu del Instituto y centradas —sin instalaciones— en sus respectivos campos de apostolado; evalúa críticamente las nuevas experiencias y los cam-

⁴ CARD. PIRONIO, *Reflexiones en torno a los Capítulos Generales*, en *Vida Religiosa*, 15 de octubre de 1976, pp. 335-336-338.

⁵ Cf ES, 19: «La adecuada renovación no puede realizarse de una vez para siempre, sino que ha de promoverse de forma continuada.»

bios realizados; busca las causas de los posibles conflictos y trata de aportar el remedio oportuno; programa, con sentido realista —desde las propias posibilidades— y en respuesta a las más graves urgencias, el plan de vida y de acción para el período inmediato de gobierno.

Durante los llamados «momentos fuertes» se exigen unas determinadas actitudes, que son básicas y fundamentales —por ser actitudes «de siempre»—, pero que cobran especial interés y urgencia en esos precisos momentos y que, por lo mismo, deben vivirse en ellos con particular intensidad. La *docilidad* y el *espíritu de conversión* son las dos actitudes primordiales en un período «capitular», no sólo para los asistentes al Capítulo, sino también para todos los miembros de la Congregación.

La *docilidad* —*docibilitas*, del verbo latino *docere*— es la actitud de una persona que «quiere aprender» y, por lo mismo, «se deja enseñar». Supone primeramente el reconocimiento sincero —sin caer en complejos— de que no se sabe todo y de que no todo es correcto en la propia vida. Desde esta convicción elemental, se adopta una postura de escucha, de atención y de respetuosa comprensión hacia los demás, porque se desea sinceramente aprender o corregir las propias deficiencias. La verdadera docilidad exige ausencia de prejuicios y por lo tanto limpieza interior. El pre-juicio es un juicio elaborado de antemano o una sentencia dictada antes de haber sometido a juicio: suspender o aprobar sin haber examinado. Cuando uno se deja llevar de sus «prejuicios» carece de la docilidad necesaria para escuchar la voz de Dios y descubrir su voluntad y lo único que escucha es el eco de sus propias reflexiones. Es fácil —y peligroso— hacer decir a Dios lo que uno mismo quiere escuchar o buscar «profetas» que confirmen nuestras personales opiniones.

¿Docilidad a quién? El término de la verdadera docilidad es el Espíritu de Jesús. Sólo El puede enseñarnos desde dentro y puede hacernos asimilar toda la verdad (cf Jn 16,13). Pero este único Maestro se sirve de múltiples mediaciones para enseñarnos y hacernos comprender lo que él quiere de nosotros. Para responder a Dios hay que escuchar a los hombres. Para oír la voz de

Dios hay que dialogar con los hermanos. Quien se cierra al *diálogo* se cierra a la iluminación del Espíritu y ya no tiene garantía de interpretar correctamente la voluntad de Dios.

El período capitular y señaladamente la celebración misma del Capítulo es un momento fuerte en el que se debe vivir, con particular intensidad, la *docilidad activa* al Espíritu de Jesús, que habla por medio de los hermanos de Congregación. Todos deben escuchar a cada uno y cada uno debe escuchar a todos. No se puede desdeñar ninguna voz, por débil o pobre que parezca. Dios acostumbra a servirse de medios desproporcionados para transmitirnos su mensaje de salvación y de verdad, poniendo así de relieve que es él personalmente quien salva y quien enseña. Rechazar las mediaciones es rechazar a Dios. El Capítulo tiene que hacerse eco y tomar explícita conciencia de las aspiraciones, de los deseos, de las inquietudes, de los problemas y necesidades de todos los miembros de la Congregación. Tiene que «dejarse enseñar» por el Espíritu a través de esas múltiples mediaciones que son los signos de los tiempos, la voz de los propios hermanos, las urgencias de la Iglesia y las necesidades de los hombres.

Hay que devolver la fe en el valor y en el sentido del diálogo, en todas sus formas: encuestas, proposiciones, reuniones de estudio, puestas en común, etc.

La docilidad verdadera implica y crea un *espíritu de conversión* que supone tener conciencia de necesitar salvación y un verdadero reajuste entre la vida —personal y comunitaria— y el ideal evangélico, y estar dispuestos a cambiar de opinión ante razonamientos válidos y suficientes. Cerrarse en la propia postura, negándose a escuchar verdaderamente a los demás y a dejarse enseñar por ellos, no puede llamarse fidelidad y coherencia, sino terquedad y, a veces, miedo a perder las personales seguridades.

«La parte principal en la renovación y adaptación de la vida religiosa corresponde a los propios Institutos, que la llevarán a cabo especialmente por medio de los *Capítulos Generales*... La misión de los Capítulos no se reduce a la promulgación de leyes, sino que comprende también la promoción de la vitalidad espiritual y apostólica» (ES 1).

3. Obra de todos

Un Capítulo es obra de todos. La Congregación entera no halla comprometida cuando celebra un Capítulo General, no sólo en la etapa preparatoria, en la que todos intervienen por medio de sugerencias, proposiciones, elección de delegados, etc., sino también durante su celebración y en la aplicación de sus decisiones y directrices a la vida.

«Una renovación eficaz y una recta acomodación sólo pueden obtenerse —recuerda el Concilio— mediante la cooperación de todos los miembros del Instituto... Los superiores, por su parte consulten y oigan de modo conveniente a sus hermanos en aquellas cosas que se refieren al bien de todo el Instituto» (PC 4).

«Es necesaria —añade el MP *Ecclesiae Sanctae*— la cooperación de todos, superiores y demás religiosos, para renovar la vida religiosa en sí mismos, para preparar el espíritu de los Capítulos, llevar a la práctica su obra y observar fielmente las leyes y normas promulgadas por los mismos Capítulos» (ES 2).

Esta cooperación activa de todos y de cada uno de los miembros de la Congregación viene exigida ciertamente por una explícita voluntad de la autoridad jerárquica de la Iglesia, como se deduce de los textos citados. Pero el fundamento último de esta cooperación está en *el común don de gracia* (= Carisma) recibido por cada uno y por todos. Tener vocación religiosa, como miembro de una determinada Congregación, es haber recibido un mismo don de gracia, que debe vivirse siempre en relación fraterna con aquellos que son depositarios del mismo don. Por eso, todos son *responsables* o, más exactamente, *corresponsables* del Carisma congregacional, porque todos tienen que responder de él, en referencia explícita de los unos a los otros, por haber recibido idéntico don y haber sido llamados a vivirlo en fraternidad.

La vida religiosa, *por su misma naturaleza* («suapte natura», dice el MR, 14), exige y lleva consigo un modo peculiar de participación de todos los hermanos que los superiores deben promover por todos los medios a su alcance.

Inhibirse es hacerse «culpable». Hay que denunciar, como una forma de cobardía, la postura cómoda —y relativamente frecuente— de quienes no cooperan, ni se comprometen, ni hablan cuando les corresponde hacerlo y después se permiten el lujo de criticarlo todo.

4. Un momento fuerte de vida comunitaria

Una Congregación, considerada en su totalidad, es una Comunidad verdadera. El Espíritu de Jesús ha «congregado», desde un don carismático común y confiándoles una misma misión apostólica a realizar en la Iglesia, a un determinado número de personas. Estas continúan, viven y enriquecen progresivamente el carisma fundacional. No importa demasiado el número, sino el «estilo» propio de vida evangélica que implica ese carisma, a partir del Fundador. La Congregación, en cuanto Comunidad, se constituye y se apoya más en elementos y en principios interiores y espirituales que en elementos exteriores y en actos comunes, aunque éstos serán siempre necesarios —en alguna medida— para expresar y reforzar el sentido de «comunidad interior».

Estos principios «constitutivos» de Comunidad son: el mismo don de gracia recibido por todos y que llamamos *carisma* —que consiste fundamentalmente en una especial configuración con Cristo—, la misión encomendada a todos, el mismo estilo de vida con ese conjunto de rasgos y de actitudes que implica y exige, la misma consagración, la subordinación del proyecto personal de vida al proyecto comunitario, los mismos derechos y deberes, la necesaria coordinación de fuerzas para la realización de la misión común, etc.

La celebración de un Capítulo General es una oportunidad de gracia para avivar la conciencia comunitaria de ser «Congregación» y para vivir, con particular intensidad durante ese período de tiempo, las dimensiones esenciales de una auténtica *vida de comunidad*.

La vida fraterna se realiza normalmente en la Comunidad local, donde los hermanos, portadores de un mismo carisma y cons-

cientes de ser convocados por Jesús y reunidos por su Espíritu, viven juntos y unidos la dimensión evangélica y la misión apostólica del propio Instituto. Pero esta misma vida fraterna debe vivirse y expresarse también, de alguna manera, con todos los hermanos de la misma Congregación.

Un Capítulo General es la mejor ocasión para que un numeroso grupo de miembros del mismo Instituto puedan relacionarse personalmente, conocerse mejor, compartir la fe y corresponsabilizarse más en la vida y en la misión propia de la Congregación entera.

Limitar el sentido y la finalidad de un Capítulo al ámbito del estudio-reflexión o del examen crítico de la situación real de la Congregación, descuidando el hecho mismo de *convivir* en fe y en *fraternidad*, sería desvirtuarlo ya desde el principio. Esta convivencia debe ser el primer fruto del Capítulo. Vivir comunitariamente durante ese período de tiempo, y de una manera intensa, la corresponsabilidad que —a todos los niveles— supone e impone la común vocación y el carisma que constituye a un grupo de personas en «Congregación» dentro de la Iglesia:

- *A nivel de fe y de oración*, primeramente. Dando el máximo realce práctico, durante esos días, a las expresiones personales y, sobre todo comunitarias de la fe: en la celebración de la Eucaristía, en la liturgia de las horas, etc.
- *A nivel de fraternidad*, en todas sus expresiones —incluida la recreación y la simple convivencia—. Esos días deben favorecer el mutuo conocimiento, el trato personal, el diálogo espontáneo y en grupos organizados, comisiones o equipos de trabajo, la amistad, la comunicación espiritual, etc.
- *A nivel de estudio y reflexión* sobre el «ser» y el «quehacer» religioso-apostólico de la Congregación, según las exigencias del propio carisma y las necesidades del mundo y de la Iglesia.

El hecho de encontrarse así reunidos hermanos de toda la Congregación, con sus distintas mentalidades, es enriquecedor y principio de un sano y legítimo pluralismo, dentro de la fidelidad al mismo Carisma.

5. Suprema autoridad interna de la Congregación

Un Capítulo General constituye la más alta autoridad interna de un Instituto religioso. Pero esta autoridad sólo puede ejercerse en actitud de *fidelidad* y de *servicio* al propio Carisma fundacional. Incluso la suprema autoridad de una Congregación es «servidora» del Carisma, no su «dueña».

Al Capítulo le corresponde «legislar», interpretar el Carisma y, de una manera especial, «promover la vitalidad espiritual y apostólica» de la Congregación (ES 1): *renovado*, es decir, «restaurado» y redescubriendo los valores primitivos esenciales, y *adaptando*, o sea buscando formas actuales de vivir y de expresar adecuadamente esos valores —evangélicos y carismáticos— redescubiertos.

6. Expresión máxima de diálogo, de representatividad y de corresponsabilidad

Un Capítulo General, con su potestad jurídica decisoria, significa y representa la forma más seria del «diálogo» institucionalizado y expresa el máximo sentido de corresponsabilidad entre los miembros de una Congregación. Por eso, en un Capítulo, la Congregación entera adquiere una nueva *conciencia de sí misma*, que debe ayudarle a vivir su propia *identidad* con fidelidad renovada al servicio de la Iglesia y del mundo.

* * *

Los objetivos propios de un Capítulo desbordan considerablemente las fuerzas y los recursos propios de una Congregación. No pueden conseguirse con técnicas humanas, con simples dinámicas de grupo, etc. Resulta imprescindible la presencia del Espíritu Santo, que es el único capaz de «renovarnos en el interior de nuestra mente» (Ef 4,23). Y por eso mismo es más urgente, en esa circunstancia, la *oración* de los capitulares y de todos los miembros de la Congregación. Sólo una Congregación que ora puede renovarse y dejarse renovar por el Espíritu.

LA VIDA RELIGIOSA ES UNA AMISTAD

De una mentalidad de 'contrato' a una mentalidad
de 'alianza'

1. Fe y Amistad
2. ¿Qué es la amistad?
3. Vida consagrada y amistad
4. Consagración y sexualidad humana
5. Mentalidad de 'contrato' y mentalidad de 'alianza'
6. Variaciones sobre un mismo tema

«La vida religiosa es una amistad, una intimidad de orden místico con Cristo» (Juan Pablo II, 31-V-1980).

1. Fe y amistad

El cristianismo se distingue fundamentalmente de toda otra religión. Más aún, no pertenece al hecho religioso universal y, por lo mismo, no es —en ese sentido— una *religión*. Constituye un acontecimiento absolutamente original. Es *Evangelio*. No viene de abajo, sino de arriba. No nace de los hombres, sino de Dios. No es tarea humana o compromiso del hombre, sino gracia divina, don enteramente gratuito, amor personal e inmerecido, iniciativa de Dios. No es 'algo', sino 'Alguien'. No es un conjunto de verdades, de ritos y de preceptos morales, sino una Persona viva y actual, invisible pero infinitamente presente, que se llama Jesucristo. En resumen, el cristianismo es Cristo.

Por eso, la *fe cristiana* no es una simple creencia, sino una relación estrictamente personal: es creer en una Persona que es la Vida y la Verdad. La fe es un encuentro y, por lo mismo, una *experiencia*. Y, como toda verdadera experiencia, es inconfundible. Cristo no es sólo testigo de la Verdad, sino la Verdad misma. «Yo soy la Verdad», dijo él (Jn 14,6). Ser cristiano es ser creyente en Jesús, reconocerle como único Señor y estar dispuesto a perderlo todo —hasta la propia vida— por él. Entregarse a él sin reservas y acogerle incondicionalmente.

La *fe* es una *amistad*. Y la verdadera *amistad* es *fe*. Sin una honda experiencia de amistad no puede haber fe verdadera, en el sentido cristiano. Y sin una experiencia de fe cristiana no puede darse una amistad perfecta.

La experiencia supone siempre una *relación* de inmediatez e implica una certeza invencible, que no puede ser refutada por

argumentos racionales. Es un conocimiento sabroso, casi por conaturalidad. La experiencia de Dios es 'asombrosa'. Causa y deja siempre una permanente actitud de 'asombro', que se convierte en adoración y en alabanza. Creer es asombrarse. Y asombrarse del poder y del amor de Dios es creer en él.

En toda amistad humana, es decir, en todo encuentro profundo entre dos personas humanas, se da también una experiencia inconfundible y realmente 'asombrosa', como la experiencia del encuentro con Dios. Se da una verdadera 'revelación'. Cada persona se revela y se desvela, se abre y se manifiesta en amor, se deja conocer. Y cada persona acoge en fe —y sin perder el 'asombro'— el misterio desvelado de la otra.

Por eso, la *fidelidad* dice siempre relación inmediata a una persona. Es una actitud esencialmente personal. Se es fiel o infiel a una persona, no a unas leyes o a unos contratos. Y sólo en referencia a una persona puede entenderse el cumplimiento de una ley o la observancia de unas reglas. Y por eso mismo, la *fidelidad* es la única actitud lógica y coherente en la fe y en la amistad, cuando éstas son verdaderas. Otra actitud cualquiera falsearía, desde dentro, su mejor contenido.

La *vida religiosa* es una forma específica de vida cristiana. Es, ante todo, vocación y gracia. Nadie es religioso por propia iniciativa, sino en respuesta a una llamada gratuita y personal de Dios. La vida religiosa es un encuentro definitivo con Cristo y una fuerte experiencia de fe. Por eso, es una *amistad*. Y, por eso mismo, es una relación interpersonal, un mutuo compromiso de amor, una entrega recíproca en fidelidad. El religioso es testigo no sólo de 'lo que ha visto y oído', sino de 'Aquél a quien ha visto y oído' (cf Jn 1,1-3). Testigo de una Persona. Testigo de Jesús.

2. ¿Qué es la amistad?

Toda experiencia profunda es inefable. Las palabras son incapaces de traducir y de expresar su contenido. Ahora bien, quizás no haya en la vida humana —y tampoco en la vida cristiana y

religiosa— ninguna experiencia tan profunda como la *amistad*. Por eso, ninguna resulta menos accesible a la definición conceptual y, en consecuencia, a las palabras. La amistad se experimenta y se vive. Pero no es fácil definirla ni describirla. Sin embargo, es lícito —y hasta necesario— intentar una aproximación a la realidad primordial que esa palabra encierra. Una aproximación temblorosa, porque la amistad es siempre algo 'sagrado' e infunde un respeto moral y religioso.

La amistad es amor recíproco entre personas. Implica, pues, necesariamente *amor y reciprocidad*. Y, en consecuencia, sólo puede darse entre personas. La persona es siempre principio y término de todo verdadero amor. Sólo ella es, en sentido propio, sujeto activo y pasivo de amor. Sólo ella puede amar y ser amada.

Amar es *querer el bien para alguien*¹. El acto de amor comprende, de manera indisoluble, dos aspectos o 'momentos' esenciales: una relación hacia *el bien* —que es relativa y provisional— y una relación hacia *la persona* para la que se desea y se quiere ese determinado bien. Esta última relación a la persona es definitiva y, por lo mismo, terminal. El amor termina en la persona. Y es la persona la que provoca el dinamismo que lleva a querer y a buscar eficazmente *el bien* para ella. La persona es fin, valor sustantivo, razón y motivo del amor.

Podríamos servirnos, para conocer y definir el amor en el hombre, de la clásica distinción entre *éros* y *agápe*². Estas dos palabras pudieran traducirse con bastante aproximación por *amor natural* y *amor personal*, respectivamente. El *éros*, o amor natural, es, ante todo, una fundamental inclinación del ser, como un peso ontológico o una necesaria gravitación. Este amor brota de la más íntima realidad del ser creado y le proyecta hacia sí mismo en la búsqueda de su propio bien. *El agápe*, o amor personal, es un amor de entrega, de donación voluntaria y de efusión generosa del propio bien. En el *agápe* hay siempre una *libre decisión* de la persona

¹ Cf SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 1,20,2; cf 1-2,26,4.

² Cf A. NYGREN, *Eros et agápe*, París, 1962; cf ALONSO, SEVERINO-M.^a, *El misterio de la vida cristiana*, Salamanca, 1979, p. 63.

y un *don gratuito*, plenamente desinteresado, que se expresa sólo en el orden del puro bien. El *éros* es un amor que busca, un amor-deseo, en permanente estado de mendicidad. Si sale de sí mismo no es para 'darse', sino para conseguir el bien que le falta. El amor personal —o *agápe*— es donación gratuita que termina siempre en una persona.

«El amor de amistad —o de comunión— va hacia su término —en todo caso una persona— estimándolo como un bien sustantivo o en sí, como algo de suyo valioso y de suyo amable, capaz, por tanto, de finalizar de un modo definitivo el impulso amoroso; mientras que el amor de concupiscencia —o de dominio— se dirige a su término —siempre una cosa o un bien material o al menos un accidente— estimándolo como un bien adjetivo o relativo, como algo que sólo es amable por referencia a otro —a una persona— capaz de poseerlo o disfrutarlo. Dicho de otra manera: se ama a las personas por sí mismas, por el valor que en sí mismas tienen, y éste es el amor de comunión; pero a las cosas se las ama en orden a alguna persona —que puede ser la misma que ama u otra— y éste es el amor de dominio»³.

En el amor personal —*agápe* o amor de comunión, que es el único que puede convertirse en *amistad*— la adhesión a la persona es última y definitiva, mientras que la adhesión al 'bien' es relativa y circunstancial.

Cuando existe *reciprocidad* —es decir, acogida y respuesta— en el amor personal o de comunión, existe *amistad*. Cada uno quiere para el otro 'lo mejor'. Cada uno busca sólo el bien integral para su amigo, olvidando sus propios intereses. En consecuencia, cada uno se convierte en término del amor para el otro. O, mejor dicho, cada uno convierte a su amigo en término de su personal amor. En este amor, no se busca nada a cambio. Es pura dádiva generosa. Salir de sí mismo para *darse*. Y se encuentra la máxima recompensa —no buscada— cuando la persona a quien se ama, responde amando de la misma manera, en gratuidad absoluta y en generosa autodonación. Entonces surge —ha surgido

³ J. GARCÍA LÓPEZ, *Amor*, en *Gran Enciclopedia Rialp* (GER), t. 2, p. 108.

ya— la *amistad*, que es la más noble y enriquecedora experiencia humana y cristiana, reflejo y signo sacramental del mismo Dios, que es Amor-Amistad: Trinidad de Personas en infinita reciprocidad de amor y de conocimiento.

La amistad es una comunicación al nivel mismo del ser. En la amistad se comulga con el núcleo mismo de la identidad de la persona. Por eso, es una experiencia radical. La amistad afirma y confirma la inviolable 'personalidad' de cada uno de los amigos. Y hace que cada uno sea 'único', no en el sentido de exclusivo, sino en el sentido de 'inconfundible'.

«Si Dios es Amistad, en toda amistad verdadera se da una auténtica experiencia de Dios, un atisbo y un anticipo de la plenitud absoluta del Amor y de la Amistad que es el mismo Dios. Por eso, la amistad humana es la gran realidad sacramental que el hombre de hoy tiene a su alcance para lograr la plenitud de su existencia terrena y para encontrarse definitivamente con Dios, como sentido último de su ser y de su vida. La amistad es la gran oportunidad que se le ofrece al hombre moderno para descubrir la dimensión trascendente de la vida humana»⁴.

La vocación del hombre no es la soledad ni el aislamiento, sino la compañía y la presencia, es decir, *la amistad*.

3. Vida consagrada y amistad

Toda consagración, en sentido teológico, se define por una relación personal de intimidad con Dios. Es Dios el que 'consagra', porque es él quien personalmente toma la iniciativa e introduce a la persona humana en una nueva y estrecha relación de amor consigo mismo. Y la persona, movida por el Espíritu y transformada por la gracia santificadora, se deja poseer, se entrega activamente, 'se consagra' en donación total de amor. La *consagración* es, pues, y en todo el rigor del término, *una amistad*, porque es *reciprocidad de amor* entre Dios y el hombre. Se da un

⁴ ALONSO, SEVERINO-M., *El misterio de la vida cristiana, ib.*, pp. 60-61.

verdadero intercambio y una verdadera comunión. Hay posesión mutua.

Por la consagración religiosa, la persona en su totalidad queda referida a Dios de manera inmediata, es decir, directamente, de tú a Tú, sin rodeos y sin intermediarios. Por eso, la consagración tiene un valor y un sentido *teologal* y no sólo teológico. La persona humana queda religada con Dios por un título nuevo y especial⁵.

De los elementos que integran esencialmente la consagración religiosa —que es una real configuración con Cristo en su modo histórico de vivir en totalidad para Dios y para los hombres— la *virginidad* es el elemento primordial. Y es que la virginidad abarca la dimensión más honda de la persona humana, ya que comprende su misma capacidad de amar y de ser amada, es decir, todo el ámbito de la afectividad. Ahora bien, la afectividad es la urdimbre y el entramado profundo, la raíz misma de la persona. Entregar el amor es entregarse uno mismo sin reservas. Amar propiamente es darse. El amor se expresa siempre con el don. Más aún, el amor tiene razón de 'don primero', origen y motivo de todos los demás posibles dones⁶, porque, cuando se da algo a una persona por amor, lo primero que se le ha dado es precisamente el 'amor'. Los otros dones son indicios, manifestaciones y consecuencia de ese don original y primario que es el 'amor'. Sin amor, no hay don.

La virginidad consagrada es, ante todo, un don de Dios al hombre⁷, que se convierte en un don del hombre a Dios. La virginidad es *amor*, con las características esenciales de la *totalidad* y de la *inmediatez*. No puede, en manera alguna, reducirse a la integridad física, a la simple castidad —virtud reguladora del apetito genésico—, o a la renuncia al matrimonio y al ejercicio explí-

⁵ Cf LG 44; PC 5; RC 2; ET 7.

⁶ Cf SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, 1,38,2: «Lo primero que damos al amigo es el amor con el que queremos para él el bien. De donde se sigue que *el amor tiene razón de primer don*, por el que se dan todos los demás dones gratuitos».

⁷ Cf LG 42,43; PC 12; etc.

cito de la sexualidad. Estas dimensiones quedan incluidas, pero ni constituyen ni definen propiamente la virginidad en sentido teológico. Esta queda definida, más bien, por ser amor *total*, divino y humano, amor *inmediato* a Dios y a los hombres todos. Implica, pues y necesariamente, renuncia a toda mediación en el amor —aunque se trate de esa *mediación* santa y santificadora, que es el sacramento del matrimonio—, a todo exclusivismo y a toda polarización. La virginidad, como ha dicho Juan Pablo II, es «querer ser de verdad como Cristo», y amar a los hombres «a la manera misma de Cristo, depositando en su corazón la ternura humana y divina que él les trae»⁸.

La virginidad, en este sentido, comienza siendo una fuerte experiencia del amor de Dios. De un amor gratuito, personal y absorbente, que embarga por completo a la persona y deja en ella un sello imborrable. Es una experiencia que se convierte en apremiante invitación, en urgencia interior a responder también con un amor personal, gratuito y absorbente. El don de Dios capacita para la respuesta y, desde dentro, actúa como delicado y persistente estímulo a entregarse sin reservas, afirmando esa entrega con la renuncia a los valores más positivos de la vida humana. La persona que ha sentido esta apremiante llamada, tiene una clara y aguda percepción de la infinita trascendencia de Dios y del valor absoluto y definitivo del Reino. Y, en consecuencia, relativiza todo lo demás. Su vida en virginidad es un gesto significativo, una verdadera 'profecía en acción', que anuncia y testifica un modo nuevo de amar y el estado último del hombre cuando llegue la consumación de los tiempos.

La virginidad, entendida y vivida como vocación a un amor total e inmediato —desde una experiencia sorprendente y decisiva del amor de Dios— *unifica* a la persona por dentro, la capacita para vivir en *amistad* e integra en ella 'lo masculino' y lo 'femenino', hasta lograr una verdadera madurez y plenitud psicológica.

Frente a las numerosas fuerzas de desintegración que hay en el hombre y ante el constante peligro de dispersión interior y

⁸ JUAN PABLO II, *A las Religiosas de Francia*, en París, el 31 de mayo de 1980; cf *L'Osservatore Romano*, 2-3 de junio de 1980, p. 4.

exterior en que normalmente vive, el amor constituye la mayor fuerza unitaria y el más eficaz principio de integración y de armonía de la persona humana. Sólo el amor es capaz de congregar todas las energías psíquicas y espirituales del hombre, unificando desde dentro su vida entera. Y cuando este amor es 'virginal', es decir, libre de toda sombra de egoísmo, gratuito y estrictamente 'personal' —se ama a cada persona por ella misma, precisamente 'porque es ella' y con el mismo amor divino y humano de Cristo— se convierte en 'centro de ordenación' de toda la existencia y es capaz de 'organizar y configurar en torno suyo todo lo demás, y así darle puesto y sentido'.

La afectividad, que es la urdimbre y el entramado profundo donde hunde sus raíces la persona entera, arrastra consigo todo lo que la persona es. Por eso, orientar la afectividad es conseguir la definitiva orientación de toda la persona.

La capacidad de *silencio* profundo, de *soledad*, de *concentración* y de *recogimiento* revela la densidad humana de una persona y pone de manifiesto el grado de su integración afectiva. Por el contrario, una persona distraída, incapaz de concentrarse, dispersa y hasta perdida por las cosas, interiormente ruidosa, que experimenta el silencio y la soledad como una pesada carga que la oprime, demuestra una afectividad deteriorada o, por lo menos, desorientada. El remedio no está en cultivar el silencio o la soledad, como un ejercicio ascético, sino en orientar convenientemente la capacidad afectiva. Ahora bien, esta orientación sólo se consigue en el encuentro personal con esa Persona viva y presente que se llama Jesús y en la vida de amistad con él. Y eso es, precisamente y en singular medida, la virginidad consagrada.

Una persona que vive en virginidad está excepcionalmente capacitada para la *amistad*. Desde una experiencia de amor personal y gratuito por parte de Dios, ha aprendido a amar en gratuidad y personalmente. Ama por amor. Se relaciona con cada persona de forma inmediata, de tú a tú, sin rodeos y sin intermediarios, en apertura y sin egoísmo. Trasciende las cualidades mismas de aquél a quien ama y quiere a cada uno por él mismo, porque es 'él'. Ahora bien, éste es el amor que hace surgir la *amistad*.

Por no buscar nada a cambio, suscita la mejor respuesta, que es el amor en reciprocidad. Aun pedagógicamente hablando, no hay nada que impulse tanto a amar a una persona como el saberse amado personal y gratuitamente por ella.

La *amistad* es signo de plenitud. El amor, que sale de sí mismo para darse, buscando el bien de los demás, no es un amor mendicante sino generoso. No revela indigencia, sino plenitud y madurez. Quien no es capaz de vivir en *amistad* —tomada esta palabra en su acepción más seria— no ha superado todavía la 'adolescencia' en el amor. En cambio, quien vive con toda honradez una consagración virginal y es plenamente consciente del don y de la tarea que implica la virginidad, se sabe enriquecido extraordinariamente y con una asombrosa capacidad para amar y, en consecuencia, para acoger un amor personal sin riesgo alguno de 'profanarlo' con el egoísmo.

La *amistad* se convierte en una experiencia radical. Desde ella y en torno a ella se construye todo un estilo de vida y hasta una manera de pensar y se logra una síntesis humana y cristiana del universo.

La virginidad consigue además una real integración de lo 'masculino' y de lo 'femenino' en una misma psicología, mediante una eficaz interacción complementaria de los elementos más específicos de la 'virilidad' y de la 'feminidad'. El hombre que vive en virginidad, al mismo tiempo que va alcanzando cada día nuevas cotas en la maduración y desarrollo de sus propias características psicológicas, va logrando también el 'retoque' sutil y delicado de la psicología femenina, con la proyección complementaria sobre sí mismo de algunas notas específicas y más significativas de la 'feminidad', como la intuición, la delicadeza, el sentimiento, etc. Por su parte, la mujer que vive responsablemente en virginidad, crece en la línea más pura de su propia psicología femenina y, a la vez, alcanza 'lo mejor' que le faltaba de la otra psicología: capacidad discursiva y razonadora, sentido de objetividad, etc.

4. Consagración y sexualidad humana

La *sexualidad* no es algo accesorio o secundario en la persona humana, sino una realidad global que afecta y configura a la persona entera. No es, pues, exclusivamente un aspecto somático o fisiológico, sino también y principalmente una *condición* 'biológica', entendiéndolo ahora este adjetivo como referido a toda la vida del hombre.

Descriptivamente, se podrían señalar *tres dimensiones* constitutivas de la *sexualidad humana*. Tres dimensiones, que —integrando un mismo 'misterio'— están ordenadamente subordinadas y, por lo tanto, no tienen la misma importancia ni el mismo valor.

La dimensión más honda de la sexualidad humana es la *afectividad*. Es decir, la capacidad de amar y de ser amado. La *afectividad* constituye el núcleo mismo de la persona y es, por ese motivo, irrenunciable. Bajo ningún pretexto y por ninguna razón puede desconocerse, olvidarse o —lo que sería mucho peor aún— ahogarse esta dimensión esencial de la persona humana. Todas esas actitudes, no infrecuentes en la vida religiosa, llevan inevitablemente al desequilibrio y a la frustración. No son un 'sacrificio', sino una 'destrucción'. La virginidad consagrada no implica, pues, la renuncia al amor, sino a los límites en el amor. Supone y exige una clara y decidida renuncia a todo lo que sea 'mediación', exclusivismo o polarización en el amor. Y es, por su misma naturaleza, una nueva forma de amar: la forma de amar propia del Reino. Replegarse sobre sí mismo, cerrándose a los demás, con el pretexto de amar a Dios y de guardar la 'castidad', resulta una lamentable equivocación y un pernicioso engaño, y hasta una ridícula caricatura de la virginidad consagrada.

Otra dimensión esencial de la sexualidad humana es *lo sexuado*⁹, es decir la condición 'viril' o 'femenina', el hecho de ser

⁹ JULIÁN MARIÁS ha estudiado, con su habitual penetración filosófica, la *condición sexuada* de la vida humana, en *Antropología metafísica*, Madrid, 1973, pp. 145-154. «El hombre se realiza disyuntivamente: varón o

hombre o de ser mujer, que no es sólo ni principalmente una cuestión fisiológica, sino una cuestión psicológica y espiritual. También esta dimensión de la persona humana es absolutamente irrenunciable, so pena de una nueva frustración que nada tiene que ver con el sacrificio y la renuncia que impone la virginidad o castidad consagrada. Ser religioso, siguiendo a Jesucristo en el misterio de su virginidad-pobreza-obediencia, es una manera muy real de vida humana, una forma específica y original de ser hombre o de ser mujer, sin que se deteriore lo más mínimo la propia condición humana.

Juan Pablo II ha presentado *la virginidad como realización del significado esponsal del cuerpo humano* y ha afirmado la permanencia, en el otro mundo, de la *condición sexuada* de la vida humana:

«Los que participen del 'mundo futuro', es decir, de la perfecta comunión con Dios vivo, gozarán de una subjetividad perfectamente madura. Si en esta perfecta subjetividad, incluso conservando en su cuerpo resucitado, es decir, glorioso, la *masculinidad* y la *feminidad*, 'no tomarán mujer ni marido' (cf Mt 22, 30), esto se explica no sólo con el fin de la historia, sino también —y sobre todo— con la autenticidad escatológica de la respuesta de aquel 'comunicarse' del sujeto divino, que constituirá la bea-

mujer. No se trata, en modo alguno, de una *división*, sino de una *disyunción*... La disyunción no divide ni separa, sino al contrario, *vincula*...». *Ib.*, p. 148. «La disyunción entre varón o mujer afecta al varón y a la mujer, estableciendo entre ellos una relación de *polaridad*. Cada sexo co-implica al otro, lo cual se refleja en el hecho biográfico de que cada sexo 'complica' al otro... La condición sexuada, lejos de ser una división o separación en dos mitades, que escindiese media humanidad de la otra media, *refiere* la una a la otra». *Ib.*, p. 149. «La condición sexuada introduce algo así como un 'campo magnético' en la convivencia...; la vida humana en plural ya no es 'coexistencia' inerte, sino *convivencia* dinámica, con una configuración activa; es intrínsecamente, por su propia condición, proyecto, empresa, ya por el hecho de estar cada sexo orientado hacia el otro. El hombre y la mujer, *instalados* cada cual en su sexo respectivo —literalmente respectivo, porque cada uno lo es respecto al otro, cada uno consiste en 'mirar' (*respicere*) al otro—, viven la realidad entera desde él... La condición sexuada, por ser una *instalación*, penetra, impregna y abarca la vida íntegra, que es vivida sin excepción desde la disyunción en varón y mujer. *Ib.*, p. 150.

tificante experiencia de la entrega de sí mismo por parte de Dios, absolutamente superior a toda experiencia propia de la vida terrena... La *virginidad* o, más bien, el estado virginal del cuerpo se manifestará plenamente como realización escatológica del significado 'esponsal' del cuerpo, como la señal específica y la expresión auténtica de toda la subjetividad personal»¹⁰.

El encuentro definitivo con Dios y con los demás hombres, después de la resurrección, va a suponer —en términos del mismo Juan Pablo II— «el redescubrimiento de una nueva, perfecta, subjetividad de cada uno y, al mismo tiempo, el redescubrimiento de una nueva, perfecta, intersubjetividad de todos»¹¹.

Ahora bien, la virginidad *adelanta* —aquí y ahora— este modo de relación interpersonal —de *intersubjetividad*— propio de la 'otra vida'.

Por último, *la genitalidad* viene a ser el aspecto o dimensión menos profundo de la sexualidad humana. Es un valor esencialmente relativo, ya que sólo vale en función y al servicio de las otras dos dimensiones, que son *la afectividad* y *lo sexuado*. No vale, pues, por sí mismo y en cuanto tal. Necesita la explícita referencia a esas otras dos dimensiones de la persona humana y en relación a ellas se define. El *erotismo* viene a ser el culto de la genitalidad, a la que se considera como un valor en sí, sin relación esencial —de medio a fin— con la afectividad o con la condición 'complementaria' de ambos sexos. Por esta razón, el *erotismo* deteriora la psicología, vacía de contenido toda relación 'sexual' y, en definitiva, destruye a la persona.

La renuncia a la genitalidad, por motivos nobles, no pone en peligro la plena realización de la persona humana, sino que la favorece, en la misma medida en que abre a esa misma persona a una posible relación profunda con otras muchas personas humanas. Esto mismo cabe decir —y con mucho mayor motivo— de la virginidad consagrada, que supone la renuncia a la genitalidad,

¹⁰ JUAN PABLO II, *Audiencia General*, 16 de diciembre de 1981; cf *Eclesía*, 26 de diciembre de 1981, p. 6 (1608).

¹¹ *Ib.*

con todo lo que ello implica, en respuesta a un especial don de gracia y a una vocación.

La afectividad de una persona consagrada queda enriquecida, pues su capacidad de amar crece y se dilata indefinidamente con la nueva aptitud que en ella crea el Espíritu Santo, hasta poder amar con el mismo amor divino y humano de Cristo.

5. Mentalidad de 'contrato' y mentalidad de 'alianza'

La *alianza* constituye el clima espiritual y el contexto religioso de toda la historia de la salvación. Pero hay que advertir que la alianza bíblica no es propiamente un *contrato*, sino una *amistad*. Arranca exclusivamente de la iniciativa amorosa de Dios. Supone gratuidad absoluta y, por lo mismo, descarta toda idea de mérito. La raíz última y el motivo formal de la alianza es el amor.

«No porque seáis el más numeroso de todos los pueblos se ha ligado Dios con vosotros y os ha elegido, pues sois el menos numeroso de todos los pueblos; sino *por el amor que os tiene*» (Dt 7,7).

La alianza no parte de la iniciativa humana, ni el hombre tiene sobre ella ningún derecho, como en el contrato bilateral. Dios es su autor y su contenido más profundo.

La *alianza* tiene toda la seriedad de un *testamento*. Y el testamento es la palabra definitiva, la expresión de la última voluntad de una persona. Es, por lo mismo, algo sagrado e inviolable. Resulta significativo que, para nosotros, tengan estas dos palabras el mismo sentido y el mismo eco. Por eso, las empleamos indistintamente: Antiguo y Nuevo Testamento, Antigua y Nueva Alianza.

La vida cristiana es una *alianza de amor*, una amistad con Dios que se traduce en fraternidad con todos los hombres. Y la vida religiosa, como forma original de vida cristiana, es esencialmente *alianza* y *amistad*, aunque muchas veces ha sido entendida y definida como *contrato jurídico*. Es un compromiso mutuo de

amor y de fidelidad, de entrega recíproca, que se basa en una decisión libre y amorosa de Dios, en una elección gratuita y en una vocación personal. La persona, movida por el Espíritu Santo, consiente en la llamada, la acoge activamente, responde a ella y declara pública y solemnemente su voluntad (= profesión) de conformar su vida a las exigencias de esa misma llamada.

La lógica interna que debe regir la vida religiosa no es ni puede ser la lógica propia de un *contrato* social, en el que predominan las normas, las cláusulas legales y las sutilezas jurídicas. La lógica interna de la vida religiosa es la misma lógica sencilla y exigente de la *amistad*. Está presidida por el sentido de la gracia y del amor recíproco. Y se mueve en un contexto vital de entrega generosa y desinteresada.

En la vida religiosa —como, por lo demás, en la vida cristiana— ha predominado muchas veces una mentalidad y una actitud fundamental de *contrato*. Lo importante era cumplir lo mandado y evitar lo prohibido. De este modo, se caía fácilmente en el legalismo y en la rutina. Se perdía la vibración y el entusiasmo. Casi todo estaba prescrito y determinado de antemano. No había demasiado lugar para la sorpresa, para lo inesperado o para la inspiración de Dios. En cambio, la vida religiosa debe tener todo el vigor y toda la espontaneidad de un carisma. No puede quedar nunca ahogada entre leyes o costumbres. Desborda siempre los límites de lo prohibido y de lo mandado. Está abierta, decidida e incondicionalmente a la voluntad de Dios. Y la voluntad de Dios no puede objetivarse plenamente en leyes y en prescripciones. La vida religiosa es esencialmente *alianza* y *amistad*. Por eso, la actitud básica que supone y que exige es *la fidelidad en el amor*, o sea, una fidelidad dinámica, ascendente y progresiva: más que ayer, pero menos que mañana. La verdadera fidelidad es cada día más exigente y comprometedora. Pero con una exigencia que brota de dentro, por un impulso de amor. No basta con ir cumpliendo, resignada o escrupulosamente los deberes y compromisos religiosos, siempre con la misma tensión espiritual y sin un afán creciente de superación. Por eso, tampoco basta la simple regularidad o la mera observancia, la fidelidad material a unas normas o costumbres de vida —como se cumplirían las cláusulas de un

contrato—. Hay que vivir en permanente tensión de espíritu, sin cansancio y sin aburrimiento, sin creer nunca que se ha llegado ya al final o que no queda nada por descubrir y por hacer. Como se vive una *amistad*, en la que es impensable la rutina o la inercia. En una amistad no se viven dos momentos absolutamente iguales. Hay siempre en ella algo nuevo, recién estrenado, que no es pura sorpresa o sobresalto, pero que impide que la vida se convierta en costumbre y, sobre todo, en rutina.

Ya hemos dicho que la consagración es, en todo el rigor del término, una *amistad*, porque es *reciprocidad de amor* entre Dios y el hombre. No es un frío contrato jurídico, sino una *alianza* bíblica, que se traduce y se expresa en *alianza* y *amistad* con los demás hombres, principalmente con los que han recibido el mismo don de gracia y son sujetos de una misma 'convocación', es decir, con los hermanos de Congregación.

La *común-unió*n de todos con Cristo (= *koinonía*) y el tener todos un Amigo común (cf Jn 15,14-15) les hace saberse y sentirse 'amigos' entre sí. *Amigos en el Señor*. Por eso, debe reinar entre ellos una verdadera *amistad*, con las características propias de la amistad verdadera: confianza mutua, sinceridad, amor entrañable, espíritu de servicio, acogida fraterna, respeto sagrado, entrega incondicional. Cada uno tiene, además, derecho a encontrar dentro de su comunidad religiosa —por lo menos, dentro de su Congregación— a alguien con quien poder vivir a un nivel plenamente satisfactorio para él de comunión y de comunicación humana y sobrenatural, es decir, a un nivel de *amistad*, que no es posible vivir con todos.

La verdadera amistad, lejos de cerrar los horizontes, abre perspectivas nuevas e insospechadas y proyecta siempre hacia los demás. Por eso, es siempre una experiencia enriquecedora para el mismo que la vive y para los otros.

Si la vida religiosa se viviera en lógica de *amistad* —con Dios y con los hermanos— y no en lógica de *contrato*, vencería fácilmente ese tono de 'pesadumbre' y esa nota de mediocridad, que la caracterizan con excesiva frecuencia. Y sería, desde luego, más atractiva y más testimoniante.

6. Variaciones sobre un mismo tema

«Un amigo fiel es seguro refugio. El que lo encuentra ha hallado un tesoro. El amigo fiel no tiene precio, no hay peso que mida su valor» (Eccló 6,14-15).

DIOS ES AMISTAD

¿Se podría decir más de la Amistad?

La Amistad es la mejor definición de Dios
y la mejor definición del hombre.

La amistad no es un contrato, sino una alianza.
Por eso, no necesita leyes, ni códigos, ni normas.

La amistad es un espíritu, una actitud, una mística,
un comportamiento vital, un estilo abierto y limpio.

La amistad es una experiencia radical,
que supone una entrega recíproca
y un compromiso definitivo de amor en fidelidad.

La amistad es proyección vital *con* otra persona
y no sólo *en* ella o *hacia* ella.

La amistad es la más honda vocación del hombre.
Porque el hombre no ha sido creado para la soledad,
sino para la compañía y la presencia.

Una conciencia solitaria ya no sería conciencia.

Una persona 'sola' no puede existir como persona.

El aislamiento absoluto es un suicidio.

En la amistad verdadera se ama al amigo por él mismo,
por su originalidad intransferible,
por su identidad más honda,
por ser 'él mismo'.

El amigo ya no es realmente 'otro',
sino 'uno mismo'.

El mejor 'yo' de cada uno es su verdadero amigo.

La amistad es un intercambio de ser,
una comunión en la raíz misma de la persona amada.

En la amistad, cada uno es para el otro lo mejor de sí mismo.

El amigo es siempre 'único', porque es inconfundible.

En la amistad se ama también el 'cuerpo',
como expresión visible del espíritu,
como transparencia y acabamiento del alma.

La amistad es siempre 'religiosa',
porque es 'religación' con el principio y fin
de todo verdadero amor, que es Dios.

La amistad es fiarse del amigo,
sin otra garantía que el amigo mismo.

La amistad es necesariamente comunicación,
comunidad del espíritu y del corazón,
con palabras o en silencio.

Compartirlo todo,
desde la experiencia de Dios hasta los bienes materiales.

La amistad es un don, antes de ser una conquista.

Es gracia de Dios y compromiso humano.

Un don que se recibe en germen
y que hay que cultivar en la fidelidad.

Sin desalientos y sin cansancios,
con infinita paciencia.

Sabiendo esperar.

La amistad debe ir creciendo,

como la vida misma,

en cercanía progresiva y en progresiva intimidad,
hasta alcanzar la plenitud

de la presencia, de la entrega y de la reciprocidad.

La amistad se perpetúa,

como realidad definitiva,

en el Reino de los Cielos.

La amistad es una auténtica experiencia de Dios,

un atisbo y un anticipo

de la plenitud absoluta del AMOR y de la AMISTAD

que Dios es en sí mismo

y que nosotros alcanzaremos en él un día.

En la amistad se experimenta radicalmente,

y con inviolable certidumbre,

la eternidad, la inmortalidad y lo absoluto,
es decir, se tiene una experiencia original de Dios.

En la verdadera amistad,
la fidelidad es no sólo posible
sino la única actitud lógica y coherente.

La eternidad
es dimensión constitutiva del verdadero amor.

Los amigos lo saben
y, por eso, viven anticipadamente
la bienaventuranza del Cielo.

RAZON TEOLOGICA DE LA PROPIA ESPERANZA

1. Introducción
2. ¿Por qué soy religioso?
3. ¿Hacia dónde debe caminar la vida religiosa?

1. Introducción

Dos sentimientos me invaden —en igual medida— al intentar responder a estas preguntas¹. Por una parte, el rubor natural —inevitable— de confesarme en público y desvelar mi propia intimidad. (Soy, por temperamento y por convicción, amante de la interioridad y del silencio.) Por otra parte, el gozo indefinible y limpio de proclamar abiertamente mi fe en Cristo Jesús y saber dar razón —como pedía San Pedro— de mi propia esperanza (cf 1 Pe 3,15).

Advierto ya desde ahora que la vida religiosa no es algo marginal o accesorio para mí, sino mi forma histórica de ser hombre y de creer en Jesucristo; es decir, que la vida religiosa constituye, por lo tanto, mi misma existencia humana y cristiana a la vez. En consecuencia, decir *por qué soy religioso* equivale, en concreto, a decir *por qué soy cristiano* y *por qué soy hombre* de esta peculiar manera.

Pienso que una fe que nunca se confiesa en público —desde la vida, pero también desde la misma palabra— termina por desvanecerse y llega a convertirse incluso en una sutil forma de 'negación', merecedora de los severos reproches de Jesús (cf Mt 10, 32-33). ¿Es prudencia elemental o elemental cobardía empeñarnos en mantener celosamente —para nosotros solos— nuestras personales vivencias interiores?

¹ En el libro *Religiosos de hoy: experiencia y testimonio* (Instituto Teológico de Vida Religiosa, Madrid, 1980, pp. 26-37), se publicaron —aunque no íntegras, por razones de espacio— estas páginas. Eran respuesta personal a tres preguntas 'personales': *¿Por qué soy religioso?* *¿Por qué lo sigo siendo?* *¿Hacia dónde debe caminar la vida religiosa?* Mis palabras de entonces siguen traduciendo mi pensar actual y mis actuales convicciones.

Es cierto que toda experiencia profunda es inefable. Las palabras son criados inútiles que no saben ni pueden decir lo que queremos. Sobre todo, la palabra escrita, que es como la 'hibernación' de la palabra hablada. Por eso, intentar expresar en palabras muertas esa experiencia viva y profunda de la fe que es, en sí misma, la vida religiosa, resulta no sólo una tarea difícil, sino incluso dolorosa. Sin embargo, es lícito y, en ocasiones, insoslayable, emprender esa tarea.

No responder a las preguntas que se me han formulado, aunque sea amparado en la premura de tiempo y en las múltiples ocupaciones y preocupaciones que me abruman, sería algo así como negarme a testimoniar mi fe y a dar razón de mi esperanza.

Por otra parte, la misma escasez de tiempo puede favorecer la espontaneidad de mi confesión, al no darme la oportunidad de elaborar una respuesta posiblemente más especulativa y razonada, pero menos vivencial. Y esto, a mi parecer, es positivo.

2. ¿Por qué soy religioso?

(¿Por qué me hice religioso? Origen de mi vocación. ¿Cómo lo soy? ¿Cómo es y cómo ha sido mi vida religiosa? ¿Cómo la entiendo? ¿Qué significa para mí la vida religiosa? ¿Por qué sigo siendo religioso? ¿Por qué la fidelidad?)

Hay muchas preguntas dentro de esta única pregunta. No es posible responder a todas ellas, a la vez. Es imprescindible ir por partes y seguir algún orden. No bastaría una respuesta global, pues involucraría aspectos claramente diferenciados e incluso puntos realmente diversos y crearía, por eso mismo, una inevitable confusión. Aquí y ahora se hace del todo necesario un cierto análisis.

Una experiencia 'pasada' no puede nunca describirse convenientemente. Hay siempre una ineludible trasposición de planos y de elementos del presente al pasado, que dificultan la objetividad. No es suficiente tener buena memoria y querer evitar, a toda costa, esa 'trasposición'. Intentaré, sin embargo, remon-

tarme —temblorosamente— a mi pasado para hacer de alguna manera inteligible mi personal experiencia vocacional, describiéndola con la mínima dosis de interpolación de elementos de mi vida —de mi pensamiento y de mi vivencia— de hoy.

Por otra parte, el 'pasado' siempre pervive de alguna manera en el presente. Nunca partimos de cero. Somos hijos y deudores de nuestro pasado. Se ha dicho acertadamente que el presente es un 'texto' y que el pasado es su interpretación. Sólo volviendo la mirada hacia nuestro pasado podemos comprender nuestra realidad actual. Yo amo el pasado. No reniego de él. Sé que constituye mis raíces y que lo que soy —en todos los órdenes— a él se lo debo. Pero quiero recordar aquí y ahora la frase ingeniosa y certera de Ortega y Gasset: «Amar el pasado es congratularse de que efectivamente haya pasado»².

Nací en el seno de una familia cristiana y numerosa. En un pequeño pueblo de la montaña leonesa: Pedrosa del Rey. Exactamente, el 21 de febrero de 1933. (Conservo imborrables recuerdos de la guerra: de los tres hermanos que, a un mismo tiempo, estaban en el frente.) Desde muy niño tuve un notable sentido de responsabilidad. Contribuyó a ello la muerte prematura de mi padre —contaba yo ocho años— y el tener que asumir algunos quehaceres propios de una familia campesina, aunque quizás superiores a mi edad. Viví un ambiente de religiosidad tradicional, sencilla y vigorosa a la vez. Sin exaltaciones ni fanatismos; pero convencida y seria. Se rezaba diariamente el rosario y diariamente también acudía al catecismo, sobre todo en invierno.

Fuimos ocho hermanos. Yo, el menor de todos. Las tres hermanas, una en pos de la otra, al ir cumpliendo los dieciséis o diecisiete años, ingresaron en el Pío Instituto Calasancio de *Hijas de la Divina Pastora*. Su gesto me impulsó también a mí a hacer lo mismo, algunos años más tarde. En casa me preguntaban, de vez en cuando, qué quería ser; pero respetaban sobremanera mi propia decisión y, por lo mismo, ni siquiera se atrevían a sugerirme nada. Fui yo quien, en distintas ocasiones, manifesté una vaga

² J. ORTEGA Y GASSET, *Castilla y sus Castillos*, Madrid, 1952, p. 11.

intención de ser religioso. La verdad es que no sabía, muy a ciencia cierta, qué era y en qué consistía ser religioso o 'fraile'. El recuerdo de un Padre claretiano, del mismo pueblo, a quien había visto una sola vez y la misión predicada por unos Padres jesuitas, a la que asistí admirado y conmovido —a mis diez años—, fueron alentando en mí el deseo de 'ser como ellos'.

Mi religiosidad, durante estos años, fue siempre *sencilla y sentida*. Rezaba mis oraciones con un extraño sentido de realismo en la piedad. Me gustaba dirigirme a «Dios». La Virgen ocupó siempre un puesto destacado en mi piedad y en mi vida. Me encomendaba a ella con naturalidad y sin esfuerzo.

El 20 de septiembre de 1946, a los trece años cumplidos, ingresé en el Seminario Claretiano —o Postulantado, como entonces se llamaba— de Segovia. Allí se encontraba el Padre claretiano —Paulino Alvarez—, con quien se habían puesto en contacto mis hermanos, a petición mía. El fue siempre para mí como un hermano mayor. En Segovia viví dos años. Años de austeridad y de alegría. De allí pasé a Santo Domingo de la Calzada (Rioja). Otros dos años: 1948-1950. El quinto año de Postulantado o Humanidades lo cursé en Valmaseda (Vizcaya).

Recuerdo, sobre todo, tres acontecimientos religiosos que me impresionaron vivamente: centenario de la fundación de la Congregación, 16 de julio de 1949; canonización de San Antonio María Claret, 7 de mayo de 1950; proclamación dogmática de la Asunción de la Virgen, 1 de noviembre de 1950. Las notas que dominaron estos cinco años de Seminario Menor fueron: estudio serio, reglamentación minuciosa de la vida, piedad más bien devocional, entusiasmo un poco romántico por las 'misiones', amor sincero y filial a la Virgen (es éste, quizás, el factor más positivo que ahora descubro durante estos años, en el ámbito religioso), temor un poco doloroso —sin convertirse en angustia— a 'perder' la vocación, alegre compañerismo y suficiente confianza en y con los formadores.

El 15 de julio de 1951 inicié el Noviciado, con sincero deseo y con algún temor. Lo cierto es que sufrí bastante durante este

año, aunque no tuve ninguna duda seria sobre la vocación y siempre encontré una acogida benévola en el Padre Maestro. Por otra parte, nunca adopté una postura o actitud hostil y ni siquiera fría o indiferente frente a la misma vocación. La aceptaba como un hecho incuestionable y que, además, no me pesaba demasiado. Era un *don* que había recibido, una *gracia*, que había que agradecer y conservar, pero que —si se sabe que se tiene— no hay por qué examinar con angustia. La percepción clara de un objetivo, que daba sentido total a mi vida, me hacía superar con cierta elegancia las dificultades que iba encontrando.

Muy pronto experimenté una dolorosa sensación de *dispersión*. A mí me han gustado siempre las 'síntesis'. Y no acababa de encontrar un 'centro de ordenación', un núcleo capaz de centrar y de concentrar todas mis energías interiores y toda mi vida espiritual. Pensaba en las 59 virtudes que señalaban los tratadistas de ascética y me decía a mí mismo lo que confesaba aquel humorista inglés: «Cincuenta y nueve virtudes son demasiadas para uno solo».

Creció mi amor a la Virgen y el hábito de reflexión y de oración-meditación. Llegó a resultarme más fácil estar atento —a una lectura o en una clase— que estar distraído.

Durante el curso 1953-1954, segundo año de filosofía —de nuevo en Santo Domingo de la Calzada—, tuvo lugar un 'encuentro' que considero decisivo. Un encuentro personal, aunque a través de unos escritos. Sor Isabel de la SS. Trinidad, monja carmelita de Dijon (Francia), se hizo presente en mi vida espiritual y, desde entonces, ha jugado en ella un papel muy importante. Me hizo descubrir, con vigor y con entusiasmo, el misterio de la inhabitación de la SS. Trinidad como centro y eje de mi vida cristiana y religiosa. Aquel núcleo unificador que yo andaba buscando lo acababa de encontrar. Estaba seguro de ello. Leí, medité y convertí en tema de oración —o sea, de ejercicio explícito de la fe— no sólo los escritos de Sor Isabel, sino también lo escrito por místicos y por teólogos sobre este sabroso tema. Por esas mismas fechas comenzó mi afición al místico franciscano español del siglo XVI, Fr. Juan de los Angeles, sobre cuya doctrina —años más tarde— haría mi tesis doctoral en Roma. Con

este 'encuentro' se terminó aquella dispersión de fuerzas que tanto me desalentaba. Desde ese momento —no fue un descubrimiento lento y progresivo, sino casi instantáneo, como una nueva luz— concentré mis energías interiores en la vivencia explícita de este Misterio. La inhabitación de las Tres Divinas Personas se convirtió para mí en raíz y fruto, en contenido y en forma de mi vida espiritual y en núcleo de mi existencia cristiana y religiosa.

Al mismo tiempo se fue dando en mí un progresivo descubrimiento —teórico y vivencial— del misterio de María, sobre todo respecto a la *filiación cordimariana*, dimensión tan esencial de la espiritualidad claretiana.

En octubre de 1958 se inició una nueva etapa en mi vida. Fui destinado a Roma para realizar estudios de especialización en teología y en espiritualidad. Roma fue el lugar de mi preparación inmediata para la ordenación sacerdotal, que se verificó el 5 de abril de 1959. Roma supuso para mí experiencias inolvidables, entre las que destaca la apertura a horizontes realmente católicos —universales— en el ámbito de la Congregación y en el ámbito eclesial. Durante tres años realicé estudios de profundización teológica, de espiritualidad y de mariología. La elaboración y defensa de una tesis doctoral sobre « *Amor y Unión con Dios, según Fray Juan de los Angeles* » y un estudio sobre « *Las relaciones entre María y el Sacerdocio cristiano* », me hicieron comprender mejor unos temas de especial contenido y sabor para mí, básicos para mi vida espiritual y religiosa. Y me abrieron perspectivas insospechadas sobre diversos puntos del saber teológico. Concretamente sobre la *amistad*, que define el misterio mismo de Dios (Dios es Amistad, es decir, Amor recíproco entre Tres Personas) y que constituye la más alta vocación del hombre. Desde entonces, la *amistad*, objeto de estudio y de experiencia, se ha convertido para mí en un tema nuclear que ha dado sentido y unidad a mi pensamiento y a mi vida. La amistad es la más honda dimensión de la vida humana, de la vida cristiana y de la vida religiosa.

En Roma tuvo lugar otro encuentro personal. En diciembre de 1958 conocí a Teresita González-Quevedo; a los ocho años de su muerte. Su mensaje de *infancia espiritual mariana*, captado sin esfuerzo a través de sus breves escritos y como trasfondo del libro

de su vida, me hizo descubrir una nueva dimensión en mi relación con la Virgen y creó en mí una nueva conciencia de su presencia y de su acción maternal en mi vida sacerdotal y religiosa.

La vivencia del misterio trinitario y del misterio de María me llevó a un redescubrimiento progresivo de la Persona de Jesús. La *teología*, para mí, desde entonces, es *crisología*. Dios se nos revela y se nos da en Jesucristo. Y en Jesucristo se nos revela también el hombre. Cristo es la revelación total del Padre y la revelación total del hombre, según los planes de Dios. Frente a las dos tendencias de moda: «antropocentrismo» y «teocentrismo», yo he sido siempre decididamente partidario del «crisocentrismo». Cristo, Dios-Hombre, es «centro» de todo. El verdadero «crisocentrismo» es el único que asegura, de manera eficaz, que Dios y el hombre sean, a la vez e inseparablemente, «centro» y perspectiva de todo el universo. En la Persona de Cristo me encuentro personalmente con el Padre, con el Espíritu, con María Virgen, con la Iglesia, con todos los hombres e incluso con el mundo entero. Y de forma explícita y consciente.

El Cristo de mi fe y de mi vida es el mismo Cristo contemplado y vivido por Claret: el Hijo del Padre e Hijo de María, enviado al mundo y ungido por el Espíritu para evangelizar a los pobres, filialmente obsesionado por los intereses del Padre, yendo de un lugar a otro para anunciar el Reino, que comparte con los apóstoles su vida y su misión.

Claret ha sido certeramente definido como *un místico de la acción*. A través de su incansable acción, dejó actuar siempre al Espíritu Santo y a María. Por eso, su obra fue multiforme y variadísima, regida en todo momento por los criterios de *oportunidad, urgencia y eficacia apostólica*. Nunca pudo anclarse en métodos y en estructuras y su ambición misionera quería abarcar a todos los hombres. Este hombre universal y práctico, verdadero 'místico de la acción', 'instrumento consciente y dócil de la Maternidad espiritual de María', me ha resultado siempre una figura cercana y entrañable. Y la Congregación de Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María ha sido y es mi verdadera familia.

Tareas de profesor de teología —tuve que exponer precisamente el tema de *la gracia*—, director de una residencia univer-

sitaria, formador de seminaristas claretianos y maronitas —en Roma y en Beyrouth, respectivamente— ocuparon y preocuparon mi vida hasta el mes de abril de 1968, en que fui nombrado Vicario Provincial de la Provincia claretiana de León. En 1974, fui elegido Superior Provincial de la misma. Desde aquella fecha, de una forma sistemática y con particular intensidad, me he dedicado al estudio, a la reflexión personal y a la exposición oral y escrita de la teología de la vida religiosa o consagrada. Incansablemente, como profesor y como hombre de gobierno, he dedicado mi tiempo al esclarecimiento doctrinal del *ser* y del *quehacer* de la vida religiosa en la Iglesia y para el mundo y a su promoción, por medio de escritos, cursos sistemáticos, cursillos intensivos, conferencias, retiros, ejercicios espirituales, dirección espiritual de religiosos y religiosas, etc.

La vida me ha ofrecido una espléndida oportunidad de conocer y de sentir aspiraciones, inquietantes, experiencias, en contacto vivo con multitud de Institutos y con innumerables religiosos y religiosas. Esto, indudablemente, me ha hecho vivir muchas situaciones dolorosas y me ha enriquecido no poco.

Si *la teología es la fe de un hombre que piensa* o la reflexión de un creyente sobre su propia fe, creo haber ejercido una labor auténticamente «teológica». He pensado mucho, he reflexionado incansablemente sobre mi fe de creyente-religioso, para 'saber' con cierto rigor y hasta de una manera experiencial qué es y en qué consiste *ser religioso*, en orden a poder serlo de una manera consciente y lúcida, es decir, de una manera cabal. Con estos presupuestos —aunque todo lo que precede es también 'respuesta'— ya puedo responder a la pregunta: *¿Por qué soy religioso?* Mi conciencia, como es lógico, se ha ido esclareciendo progresivamente. Cada día, desde la fe ejercitada —es decir, desde la oración— he ido comprendiendo mejor la vida religiosa, tratando de asimilar su contenido, consintiendo en la 'vocación' e incorporándola más vivencialmente a mi existencia. He intentado cumplir la exhortación de San Pedro: «Por tanto, hermanos, poned el mayor empeño en afianzar vuestra vocación y vuestra elección» (2 Pe 1,10). Pienso que la verdadera experiencia de las realidades sobrenaturales no se consigue sólo desde la mera reflexión, aunque ésta sea necesaria y constituya un elemento integran-

te de la misma. Resulta imprescindible la *fe viva*, es decir, la *oración*. Fruto de esta reflexión y de esta fe ejercitada y consciente que es la 'oración', fruto de un deseo sincero de autenticidad y de un honrado intento de vivencia —al menos, como *actitud* nunca contradicha—, es todo lo que en síntesis voy a decir a continuación.

¿Por qué soy religioso?

- Soy religioso «por la gracia de Dios». Es decir, por la voluntad libre y amorosa de Dios. La iniciativa no ha sido mía. Cada día soy más consciente de esta verdad fundamental. Y cada día la conciencia de 'vocación' va presidiendo más agudamente mi vida entera. Mi opción libre y voluntaria por Cristo ha sido precedida y posibilitada por la opción gratuita y libre de Cristo en favor mío. El me eligió «por pura iniciativa», gratuitamente, sencillamente porque quiso. Esta llamada excluye toda idea de mérito por mi parte. Por eso, el sentido de la gracia, de la gratuidad y de la gratitud —que, para mí, es el genuino sentido evangélico— invade toda mi vida cristiano-religiosa. Resuenan en mis oídos y en mi espíritu, cada día con nueva fuerza y con nueva luz, las palabras transparentes de Jesús: «No me habéis elegido vosotros a mí; soy yo el que os he elegido a vosotros» (Jn 15,16). Mi pretensión de «alcanzar a Cristo» es también y ante todo «gracia» y se basa en que «yo he sido previamente alcanzado por él» (cf Filip 3,12).
- Entiendo, pues, la vida religiosa como una *vocación*, como una llamada gratuita y personal del Padre en Jesucristo. Como un «don» original que se me está dando permanentemente y que exige que yo me abra a él, lo acoja, consienta en él, lo vaya incorporando a mi vida, me vaya dejando invadir progresivamente por él. Entiendo la vida religiosa como un don dinámico que, por su misma naturaleza, necesita ir creciendo, desarrollándose en la fidelidad. No es una realidad acabada, estática, neutra o impersonal. Es una *amistad*. Es una relación interpersonal de amor y de conocimiento recíprocos. Teniendo siempre

en cuenta que la iniciativa es exclusivamente de Jesús y que, para Jesús, llamar es dar y crear capacidad activa de respuesta en aquél a quien llama. Nada es tan libre como la amistad. Y nada compromete tanto como la verdadera amistad. El compromiso que es y que comporta la amistad no viene de fuera, como una imposición o una carga, sino desde dentro, como una exigencia inmediata y completamente lógica.

- El conocimiento teórico y la experiencia viva de lo que es la verdadera *amistad* me ha ayudado mucho para entender y tratar de vivir la consagración religiosa. «Vosotros sois mis amigos... A vosotros os he llamado amigos», dijo Jesús (Jn 15,14-15). Y el seguimiento evangélico de Jesús que, según el Concilio, es la «norma última», la «regla suprema» y el «ante todo» de la vida religiosa (cf PC 2), es una verdadera amistad. No es un contrato, sino una alianza. Por eso, su lógica interna no puede ser de fidelidad horizontal —siempre lo mismo—, sino de fidelidad ascendente y progresiva: «más que ayer, pero menos que mañana», donde no caben ni el cansancio, ni el aburrimiento, ni la rutina, ni la dispensa. Una fidelidad en el amor.
- El contenido de esa llamada gratuita y personal que es la vocación religiosa es la *comunidad con Jesús*: compartir la vida con él, compartiendo su misión. Vivir *con él*, viviendo *como él*. En *común unión* y en *común unidad* con Jesús. Al estilo de los apóstoles, convocados por el amor y la iniciativa de Jesús (cf Mc 3.13-14; etc.). Por eso, entiendo la vida religiosa como *una vida esencialmente comunitaria*: relación profunda entre personas, en Jesús, con Jesús y desde Jesús, compartiéndolo todo en fraternidad. La vida comunitaria, así entendida, es lo más nuclear de la vida religiosa y se convierte en el signo de los signos y en la realidad más transparente del Reino consumado. Por eso es, en sí misma, evangelización, testimonio y apostolado sustantivo.
- Este vivir, en *común unión con Cristo*, siendo la Persona de Cristo la relación más profunda que une entre sí a los

miembros de la comunidad, implica y supone *vivir como Cristo*:

- en *amor total, divino y humano, en amor inmediato al Padre y a los hombres todos* (= virginidad), renunciando abiertamente a toda mediación, a toda polarización y a toda posible forma de egoísmo...
 - en *disponibilidad total de lo que se es y de lo que se tiene para los demás* (= pobreza), viviendo decididamente para los otros, dándolo todo y dándose a sí mismo sin reservas, compartiendo no sólo los bienes materiales, sino también y principalmente la propia fe y la experiencia de Dios...
 - en *actitud de total y amorosa docilidad a la voluntad de Dios, manifestada a través de múltiples mediaciones humanas* (= obediencia), sin relativizarla nunca y sin reducirla al ámbito de lo mandado y de lo prohibido.
- Cristo es un *Hombre enteramente libre* y un *Hombre enteramente para los demás*. Se vive a sí mismo en total donación de amor al Padre y a todos los hombres. Se vive a sí mismo para los demás. Y así entiendo yo la vida religiosa: como «seguimiento e imitación» de Cristo en su *libertad* y en su *vivir inmediatamente y totalmente para el Padre y para los hombres*, es decir, para el Reino o Reinado de Dios, que es la irrupción vigorosa de su amor gratuito y personal en el mundo.
- La vida religiosa, en su esencia más honda, es la *re-presentación sacramental de Cristo-virgen-obediente-pobre en la Iglesia y para el mundo*. El religioso tiene que re-vivir, prolongar, perpetuar y re-presentar, de manera visible y real (comunitariamente) el modo de vida y de existencia de Jesús en virginidad, obediencia y pobreza. Aquí radica la *identidad* y la *misión sustantiva*, irremplazable, de la vida religiosa.
- La vida religiosa supone y es la afirmación más clara del *valor absoluto y trascendente del Reino*, y la *relativización de todo lo demás*. Cristo es el único *Señor* (Ef 4,5; cf Rom 10,12; Hech 10,36; etc.). Todo lo demás, frente a él, es relativo y provisional. Por eso, hay que estar dis-

puestos a perderlo todo por él (cf Lc 14,26.33; Mt 10,37), sin posible duda o vacilación. Más aún, hay que perderlo todo, de hecho, por él (cf Mt 19,27; Lc 5,11.28; Filip 3,8). La vida religiosa es disponibilidad total en acto y en ejercicio, no sólo en 'actitud' interior. De este modo, *anuncia* el Reino como la única realidad definitiva y *denuncia* toda forma de idolatría existente en el mundo de los hombres.

- De todo esto se deduce claramente qué significa, para mí, la vida religiosa y cómo la entiendo. Y también se deduce con suficiente claridad cómo intento —desde una elemental honradez— vivirla, sin desánimo, aun en medio de mis fallos personales y en estructuras que no me convencen demasiado.
- La distinción entre *ser* y *hacer* —tal como la explico, por ejemplo, en mi librito «Las Bienaventuranzas y la vida consagrada»³, ha sido iluminadora para mi vida religiosa. Me ha ayudado a comprender en qué consiste la identidad propia de la vida religiosa, su justificación última y su misión insustituible en la Iglesia: *hacer de nuevo visiblemente presente a Cristo en esas tres dimensiones esenciales de su vida*, realizando un servicio u otro en favor de los hombres, o sin llevar a cabo ninguna obra específica.
- *¿Por qué sigo siendo religioso?* Porque creo, con San Pablo, que «los dones y la vocación de Dios son irrevocables» (Rom 11,29). Porque el Señor sigue creando en mí, gratuitamente, capacidad activa de respuesta a su llamada. Porque, desde la fe, sigo considerando la vida religiosa como mi forma histórica de vida humana y de vida cristiana, o sea, como mi manera concreta y peculiar de realizarme en cuanto hombre y en cuanto creyente. Creo en el valor sustantivo de la vida religiosa —por lo que es en sí misma, y no tanto por lo que hace y ni siquiera por el modo como en general la estamos viviendo—. Pienso que

³ *Las Bienaventuranzas y la vida consagrada, en la transformación del mundo*. Instituto Teológico de Vida Religiosa, Madrid, 5.ª ed., 1981, páginas 35-36.

afirmar el valor trascendente y definitivo del Reino, relativizando todos los demás valores, y perpetuar el modo de vida y de existencia de Jesús, es prestar a los hombres el más valioso y necesario servicio.

- *¿Por qué la fidelidad?* Porque entiendo la vida religiosa como una *amistad*. Y en una amistad, cuando merece este nombre, la fidelidad no es sólo posible, sino que es la única actitud verdaderamente lógica y coherente. Es una relación interpersonal basada en el amor recíproco. Por otra parte, el hombre puede y debe ser fiel, porque Dios es siempre fiel y principio activo de fidelidad, para los que crean en él. En lógica de amistad, la suprema manera de ser fieles es creer en la fidelidad inquebrantable del amigo y apoyarse en su fidelidad.

3. **¿Hacia dónde debe caminar la vida religiosa?**

(*Misión de la vida religiosa en la Iglesia y en el mundo. Exigencias del futuro para la vida religiosa.*)

La vida religiosa tiene que caminar —decididamente— de cara al Evangelio. No hay otro camino. Tiene que recuperar la transparencia evangélica que, en gran medida, ha perdido. Y sólo puede conseguirlo mirando a la Persona de Jesús e intentando, con toda seriedad y sinceridad, perpetuar en la Iglesia y para el mundo su mismo estilo de vida. Cristo es el punto obligado de referencia, a la hora de querer restaurar los valores esenciales de la vida religiosa. La virginidad, la obediencia y la pobreza no pueden entenderse como simples medios ascéticos —impersonales o neutros—, sino como las tres dimensiones más hondas y significativas del modo de vivir histórico de Cristo. Y deben interpretarse y vivirse con el mismo sentido que tuvieron en la vida y en la misión de Cristo.

Se hace necesaria una *simplificación*, o sea, una inteligente superación de elementos accesorios y una concentración de energías en lo más nuclear y sustantivo de la vida religiosa, para comprender y vivir, desde ese núcleo esencial, todos los otros elementos y valores.

Ahora bien, pienso que *la vida comunitaria* condensa y resume todo el contenido de la vida religiosa y constituye lo más nuclear e integrador de la misma. La vida comunitaria no consiste, desde luego, en 'estar juntos', sino en 'estar unidos' con Cristo y en Cristo (la *común unidad* y la *común unión* de todos y de cada uno con uno solo que se llama Jesús), compartiéndolo todo desde los niveles más profundos: experiencia de Dios, vivencia de la fe, amor de fraternidad, ideas, tareas apostólicas, bienes materiales, etc.

El religioso de hoy y de mañana debe ser un hombre 'comunitario'. Y debe serlo de una manera particularmente intensa. Tiene que vivirse a sí mismo para los demás y con los demás. No puede reservarse nada exclusivamente para sí. Y debe vivir la virginidad, la obediencia y la pobreza en clave de comunidad.

La vida comunitaria es, sin duda, el signo por excelencia del Reino de los cielos. No hay, en la vida religiosa, ninguna realidad más expresiva y transparente de la presencia real y actual del Reino consumado que la comunión fraterna. Por eso, es el signo fundamental, el signo de los signos. Y, por eso mismo, es el testimonio de máximo valor evangélico que puede ofrecer la vida religiosa. La dimensión comunitaria —como traducción de la *koinonía* bíblica— va a ser la nota más característica del religioso auténtico de hoy y de mañana.

Por consiguiente, la vida religiosa debe caminar hacia una auténtica *vida comunitaria* y desde ella vivir todo lo demás.

La vida religiosa necesita recuperar su *talla humana*, demostrando existencialmente, es decir, a través de los hombres y mujeres religiosos, que esta forma de vida es capaz de forjar «personalidades humanamente realizadas y maduras», como ha pedido Juan Pablo II (10-XI-1978). El hecho doloroso es que, en muchos casos, la vida religiosa tal como se ha vivido y tal como estaba 'organizada' ha contribuido al deterioro de la personalidad, sobre todo a nivel afectivo y a nivel del ejercicio de la propia libertad. La vida religiosa tiene que redimirse de este 'pecado'.

También tiene que recuperar la vida religiosa el *vigor carismático* que le corresponde por su misma naturaleza, con las notas

características del verdadero 'carisma' que son la libertad, la espontaneidad creadora, el pluralismo o diversidad de formas y de modos, la fuerza, la actitud irrenunciable de servicio a los demás, etc., y que —en gran parte— se han ido desvaneciendo en el modo concreto de vivir de los distintos Institutos Religiosos.

Cada día me parece más urgente volver a *lo esencial* —desde la vida de Cristo y desde las radicales exigencias de su seguimiento—, reduciendo al mínimo imprescindible los elementos exteriores y las formas jurídicas. En esta simplificación, como ya he dicho, *la vida comunitaria* —entendida como la expresión máxima de la *koinonía* bíblica, que es compromiso de compartirlo todo, desde los niveles más profundos— debe considerarse como el núcleo de la vida consagrada y evangélica y, por lo mismo, como el objeto primario de los votos o de la profesión. Desde el compromiso de *compartirlo todo en fraternidad*, se deben vivir la virginidad, la obediencia y la pobreza, en progresiva configuración con Cristo. Y desde ese mismo compromiso fraterno —subordinando el proyecto personal al proyecto comunitario— se ha de vivir la dimensión esencialmente apostólica de la vida religiosa.

Todo religioso tiene derecho a encontrar en su Comunidad el lugar adecuado para expresar su fe y para relacionarse en profundidad con otras personas en los distintos niveles de la vida. No todos los religiosos de una misma Comunidad tienen idénticas exigencias o aspiraciones. Por eso, y sin comprometer la fundamental unidad, deben abrirse ritmos distintos de comunión y de comunicación, que respondan a las distintas necesidades humanas y espirituales de cada uno, dentro de una misma Comunidad. El gobierno religioso tiene el deber de garantizar este legítimo pluralismo, salvando siempre la verdadera unidad. Hacia este pluralismo debe caminar con decisión la vida religiosa, si no queremos ahogar los mejores impulsos del Espíritu.

Ya he dicho cuál es, a mi juicio, *la misión esencial de la vida religiosa*: seguir a Cristo, reviviendo su mismo estilo de vida (cf LG 44,46), perpetuando y re-presentando sacramentalmente en la Iglesia y para el mundo el misterio de *su* virginidad, de *su* obediencia y de *su* pobreza; o sea, hacer de nuevo visible a Cristo

en estas tres dimensiones esenciales de su vida, por las que vive inmediatamente para el Padre y entregado enteramente al servicio del Reino en favor de los hombres.

Aunque a más de uno le pueda sorprender, debo confesar que no comparto la ansiosa preocupación de muchos por la escasez de vocaciones religiosas. Sigo creyendo —y cada día con nueva certidumbre— que la vida religiosa no es para 'masas', sino para 'minorías'. El número casi siempre está en razón inversa de la calidad. Para cumplir la *misión esencial* de la vida religiosa, sin perderse en otros múltiples servicios adjetivos —en los que los religiosos somos perfectamente reemplazables, en la Iglesia y en la sociedad— no es preciso ser 'muchos'. La historia de la vida religiosa nos recuerda —y una forma de aprender es 'escarmen-tar'— que en los grandes monasterios, donde el número de reli-giosos o monjes era mayor, era también mayor la falta de densidad humana y de calidad evangélica.

Amenaza a la vida religiosa del futuro un serio y grave peli-gro. Ante el temor de 'quedarnos solos', abrir las puertas a candi-datos sin verdadera vocación, incapaces de vivir comprometida-mente el radicalismo evangélico. Se impone, hoy más que nunca, una rigurosa selección. Y los criterios que deben presidir esta selección son, a mi parecer, los siguientes: *inteligencia* o capacidad mental, *equilibrio afectivo*, *capacidad* y *decisión irrevocable de vivir para los demás*. Quien no dé esta talla humano-cristiana *no* tiene vocación religiosa. Admitirle, sería hacerle un daño irrepa-able a él mismo y deteriorar la vida religiosa en sus básicas exigencias.

Antes de concluir esta mi personal 'confesión' y mirando ha-cia la vida religiosa del futuro, quiero recordar la severa afirma-ción de San Pedro el Venerable, abad de Cluny —en pleno si-glo XII—, contemporáneo y amigo cordial de San Bernardo. Es-cribiendo al Papa Inocencio II, le dice textualmente:

«Con respecto a la vida religiosa, es más fácil fundar algo nue-vo que reparar algo antiguo. Porque, según San Gregorio, a hombres que han recibido una formación diversa, les resulta duro pensar con mente antigua cosas nuevas. Quien sólo construye algo nuevo, no tiene que trabajar en destruir cosas viejas. Por el

contrario, quien se empeña en reparar lo viejo, se encuentra obligado a realizar una doble tarea: destruir primero lo viejo y después construir lo nuevo»⁴.

En realidad, es la misma advertencia de Cristo:

«No se echa vino nuevo en odres viejos; pues, de otro modo, los odres revientan y el vino se derrama y se echan a perder tanto el vino como los odres. El vino nuevo se echa en odres nuevos, y así ambos se conservan»⁵.

Tengo fe en el Espíritu del Señor, que sigue presente y activo en su Iglesia. Por eso, sigo creyendo con fe inquebrantable en la vida religiosa. Aunque alientan más esta fe las formas 'nuevas' de vida evangélica que ese mismo Espíritu está ya suscitando y suscitará en el futuro, que los intentos de renovación y adaptación ahora existentes.

⁴ *Epistol.* I, 23: PL, 189, 102-103.

⁵ Mt 9, 17; Mc 2, 22; Lc 5, 37-38.