

Severino M.^a Alonso, C. M. F.

La Vida Consagrada

OCTAVA EDICION

Severino M.^a Alonso, C. M. F.

la vida consagrada

Síntesis teológica

Octava edición

Instituto Teológico de Vida Religiosa
J. A. Mendizábal, 65 dpdo.
Tel. 2418844
MADRID-8
1985

NIHIL OBSTAT: Jesús Alvarez Gómez, C. M. F.
Censor

IMPRIMI POTESIT: Gustavo Alonso, C. M. F.
Superior General

NIHIL OBSTAT: Francisco Pinedo Jiménez
Censor

IMPRIMATUR: Dr. José M.^a Martín Patino, S. J.

1.^a edición, noviembre 1973

2.^a edición, noviembre 1974

3.^a edición, noviembre 1975

4.^a edición, noviembre 1976

5.^a edición, diciembre 1977

6.^a edición, junio 1980

7.^a edición, enero 1982

8.^a edición, enero 1985

EDITA: Publicaciones Claretianas

I.S.B.N. 84-400-6705-4

Dep. Legal: M. 37.360-1984

Impulor: ANZOS, S. A., Fuenlabrada (Madrid)

INDICE

Págs.

INTRODUCCION: CENTRAR TEOLOGICAMENTE LA VIDA RELIGIOSA	1
Vivir responsablemente	1
Un diagnóstico y una consigna	2
Centrar 'teológicamente' es centrar 'cristológicamente'	4
Seguimiento evangélico de Cristo	6
¿Qué es seguir evangélicamente a Cristo?	8
Hacia una definición teológica de vida religiosa	16
CAP. I. RADIOGRAFIA DE LA VIDA RELIGIOSA ACTUAL	19
1. Aspectos negativos	19
2. Aspectos positivos	19
3. Nuevas tendencias	26
4. ¿Hacia dónde debe caminar la vida religiosa?	31
CAP. II. SENTIDO DE LAS PALABRAS «RENOVACION» Y «ADAPTACION»	33
CAP. III. PRINCIPIOS GENERALES DE RENOVACION	41
1. Fidelidad al evangelio: seguimiento de Cristo	41
2. Espíritu de los Fundadores	47
3. Participación activa en la vida de la Iglesia	51
4. Situación actual del mundo y necesidades de la Iglesia.	53
5. Primacía de la renovación espiritual	62
CAP. IV. ORIGEN DIVINO, CRISTOLOGICO, DE LA VIDA RELIGIOSA	67
CAP. V. SEGUIMIENTO E IMITACION DE CRISTO. SENTIDO CRISTOLOGICO DE LA VIDA RELIGIOSA	77
1. Seguir a Cristo	79
2. Imitar a Cristo	90
CAP. VI. LA VOCACION DIVINA. VOCACION CRISTIANA. VOCACION RELIGIOSA	97
1. Vocación cristiana	98
2. Sentido bíblico	100
3. Vocación y profesiones humanas	110
4. Vocación religiosa y sacerdotal	115

5. Vocación y psicología	119
6. Discernimiento	120
7. ¿Vocación temporal?	122
8. Obligatoriedad	123
9. Pasión de amor	125
10. Causas de defección	127
CAP. VII. EL MISTERIO DEL REINO DE DIOS. SIGNIFICACION EN ÉL DE LA VIDA CONSAGRADA, ETAPAS DEL REINO	131
CAP. VIII. LA CONSAGRACION. CONSAGRACION BAPTISMAL. CONSAGRACION RELIGIOSA	147
1. Consagración	148
2. Lo sagrado y lo profano	150
3. La consagración de Cristo	151
4. La consagración del cristiano	155
5. La consagración del religioso	163
6. «Consagración secular» o «secularidad consagrada»	176
CAP. IX. SENTIDO TEOLOGICO DE LOS VOTOS	181
1. Valor moral y valor teológico	182
2. Expresión de amor	182
3. Sentido cristológico	184
4. ¿Dos caminos?	186
5. Disponibilidad	187
CAP. X. LA VIRGINIDAD CONSAGRADA	195
1. Virginidad	196
2. Don divino	200
3. Unión con Dios	203
4. Sentido cristológico y escatológico	205
5. Sobre el «problema afectivo»	218
6. Sobre «la amistad»	225
7. Sobre «la madurez»	231
CAP. XI. LA OBEDIENCIA CONSAGRADA	235
1. Obediencia de Cristo	231
2. Obediencia y sumisión	241
3. La autoridad de Cristo	245
4. La autoridad en la Iglesia	248
5. La autoridad en la vida religiosa	251
6. Obediencia a Cristo	255

7. Obediencia y diálogo	259
8. Normas elementales de diálogo	262
9. La obediencia de «juicio»	265
10. Obediencia y caridad	267
11. La llamada «potestad dominativa»	271
CAP. XII. LA POBREZA CONSAGRADA	279
1. La pobreza de Cristo	280
2. Valor teológico	284
3. Valor teologal	285
4. Valor testimoniante	291
CAP. XIII. LA VIDA RELIGIOSA, MISTERIO DE CO- MUNION	299
1. Sentido teológico	300
2. Comunidad de salvación	302
3. El monaquismo. Lección de la historia	307
4. Misterio de comunión	313
5. Los tres niveles o «realizaciones» de la comunidad en un Instituto	328
CAP. XIV. VIDA RELIGIOSA Y MISTERIO PASCUAL ...	333
1. Misterio pascual	334
2. El bautismo	335
3. La consagración religiosa	338
CAP. XV. SENTIDO ECLESIAL DE LA VIDA RELI- GIOSA	343
1. El misterio de la Iglesia	344
2. La vida religiosa	346
3. La santidad de la Iglesia	348
4. Estado litúrgico	351
CAP. XVI. SENTIDO PROFETICO DE LA VIDA RELIGIO- SA: VIDA RELIGIOSA Y TESTIMONIO	357
1. Cristo y la Iglesia	358
2. Testigos de Cristo	359
3. Triple testimonio	361
4. El supremo testimonio	369
CAP. XVII. VIDA RELIGIOSA Y APOSTOLADO	371
1. Apostolado y salvación	372
2. Tres acepciones	374
3. La vida religiosa	375
4. Acción y «pasión»	377

	<i>Pág.</i>
5. Unico ideal de vida	379
6. La actividad y el activismo	384
CAP. XVIII. VIDA RELIGIOSA Y ORACION	389
1. Religión y evangelio	391
2. El misterio de la oración cristiana	392
3. La esencia de la oración	394
4. Consagración y oración	399
5. Oración y acción	400
6. Formas de oración	405
CAP. XIX. FORMAS DIFERENTES DE VIDA CONSA- GRADA	409
CAP. XX. ESPIRITU Y CARISMA. INDOLE PECULIAR DE CADA INSTITUTO	429
CAP. XXI. VIDA RELIGIOSA Y ADVIENTO	437
1. ¡Maranathaj!	437
2. Paciente y gozosa espera	439
3. Ardiente vigilia	442
CAP. XXII. LA SANTISIMA VIRGEN Y LA VIDA CON- SAGRADA	445
1. Historia de la salvación	446
2. Vida cristiana y vida mariana	448
3. Vida consagrada	450

PROLOGO A LA VIII.ª EDICION

LA VIDA RELIGIOSA ACTUAL

Esperanzas y temores

El 21 de noviembre de 1964, Pablo VI promulgaba la Constitución dogmática *Lumen Gentium*, del Concilio Vaticano II, sobre la Iglesia. Se acaban de cumplir exactamente 20 años desde esa fecha histórica y memorable. En esta Constitución hay un capítulo entero sobre *los religiosos*, que señala el lugar y la misión esencial de la vida religiosa en el misterio de la Iglesia. El puesto que ocupa concretamente este capítulo en el conjunto de la Constitución es ya verdaderamente significativo. Está colocado entre el que habla de *la vocación universal de la santidad* (c. V) y el que expone *la índole escatológica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia celestial* (c. VII). Y es que 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 de la condición escatológica de la misma Iglesia ya en esta etapa terrena.

El 28 de octubre de 1965 —pronto se cumplirán también 20 años— el mismo Pablo VI promulgaba el Decreto *Perfectae Caritatis*, sobre la adecuada renovación de la vida religiosa.

Dos fechas memorables y de trascendencia histórica para el futuro de la vida religiosa, aunque —claro está— no sólo para ella, sino para toda la Iglesia y, en definitiva, para la vida cristiana.

Documentos posteriores

Documentos posteriores del magisterio han venido jalonando este largo y dificultoso camino de la etapa posconciliar hasta el momento actual. Durante este tiempo han abundado las directrices

jurídicas, hasta culminar en la promulgación del nuevo Código de Derecho Canónico (25 de marzo de 1983), y, sobre todo, las orientaciones de carácter doctrinal. Desde esta perspectiva, convendría destacar:

- *Renovationis Causam* (RC), instrucción de la SCRIS, del 6 de enero de 1969, sobre la adecuada renovación de la *formación* para la vida religiosa.
- *Evangelica Testificatio* (ET), exhortación apostólica de Pablo VI, del 29 de julio de 1971, sobre la *renovación* de la vida religiosa según el Concilio Vaticano II.
- *Mutuae Relationes* (MR), documento conjunto de la S.C. para los Obispos y de la SCRIS, del 14 de mayo de 1978, sobre las *relaciones* entre Obispos y Religiosos en la Iglesia.
- *Religiosos y promoción humana* (RPH), documento de la SCRIS, del 12 de agosto de 1980.
- *Dimensión contemplativa de la vida religiosa* (DCVR), documento de la SCRIS, del 12 de agosto de 1980.
(Estos dos últimos documentos, aunque elaborados en fechas distintas, fueron publicados por la SCRIS en la misma fecha y bajo un mismo título general, *Vida y Misión de los religiosos en la Iglesia*, como dos partes en un solo documento, por ser entre sí perfectamente complementarios.)
- *Elementos esenciales en la doctrina de la Iglesia sobre la vida religiosa* (EE), documento de la SCRIS, del 31 de mayo de 1983, dirigido especialmente a los Institutos dedicados a obras de apostolado.
- *Redemptionis Donum* (RD), exhortación apostólica de Juan Pablo II, del 25 de marzo de 1984, sobre la *consagración religiosa*, a la luz del misterio de la Redención.

A todos estos documentos, de desigual valor e importancia, desde el punto de vista doctrinal, debe añadirse, por su valor intrínseco y por su especial significación, el nuevo Código de Derecho Canónico (CIC), promulgado por Juan Pablo II el 25 de marzo de 1983. Toda la Parte III del Libro II está dedicada a *los Institutos de vida consagrada* y a *las Sociedades de vida apostólica* (cc. 573-746).

Las esperanzas abiertas por el Concilio, en lo que se llamó *primavera eclesial*, han cuajado ciertamente en frutos de renovación y de vida. Pero los resultados no han respondido a las expectativas y a las justas ilusiones. Y, en muchos casos, tampoco han respondido a los esfuerzos que las Instituciones religiosas han realizado. A lo largo de estos últimos 20 años, todas las Congregaciones —o, por lo menos, la inmensa mayoría— se han empeñado seriamente en un proceso de renovación y adaptación de sus respectivas estructuras, de su documentación jurídica y doctrinal, del texto de sus Constituciones, y en un estudio serio de las bases históricas de su propio Carisma fundacional. El retorno a las fuentes —pedido e impulsado por el Concilio (cf. PC 2)— se ha conseguido, al menos desde el punto de vista documental. Las nuevas Constituciones, muchas de ellas ya aprobadas definitivamente por la Santa Sede, son —en general— ricas de contenido evangélico y teológico y están realmente impregnadas de sentido eclesial y del espíritu del propio Instituto. Son, en verdad, un proyecto evangélico de vida o, si se prefiere, una traducción actual del Evangelio en clave de Congregación, desde la original experiencia del Espíritu Santo vivida por el Fundador.

Sin embargo, todos estos cambios estructurales, legislativos y doctrinales se han quedado a medio camino. No han logrado, de hecho, llegar a la vida real, ni tocar a las personas por dentro, ni cambiar sus actitudes más profundas. Por eso, después de unos años de *ilusión* —quizá en el doble sentido de la palabra— se ha venido pasando a una postura interior y exterior de cierto desencanto y casi de resignada apatía.

De los documentos a la experiencia

En esta situación surgen inevitables las preguntas: ¿Cómo pasar de la renovación 'oficial', y predominantemente estructural y documental, a la auténtica renovación de las personas y de la vida? ¿Cómo lograr que los documentos doctrinales se conviertan en experiencia personal viva y vivificante, capaz de transformar a las personas desde sus mismas raíces? ¿Cómo asimilar vivencialmente los contenidos ya formulados, sin quedarse en una mera asimilación conceptual inoperante? ¿Cómo pasar de la letra al espíritu y de los textos a la vivencia?

Aun con el riesgo de ser malinterpretado —tachándoseme apresuradamente de 'espiritualista'— confieso mi más honda convicción, cada día confirmada también desde alguna experiencia, personal y ajena: Creo que urge, sobre todo, una *vigorosa experiencia del Dios vivo, un encuentro vital con la Persona de Jesucristo*. Esta experiencia y este encuentro resultan, a mi juicio, cada vez más apremiantes. Se han convertido en artículos de primaria necesidad, especialmente en aquellos religiosos —que son muchos— que no sienten ya ninguna urgencia ni apremio alguno, sumergidos como se hallan en el vértigo de una acción que llaman 'evangelizadora' y que, muchas veces, encubre de hecho un doloroso e inconfesado vacío interior. Desde San Pablo hasta hoy, es fácil comprobar que sólo el encuentro personal con Jesucristo es capaz de transformar a una persona por dentro y abrirla en donación total a los demás. Sólo Dios nos lleva real y eficazmente a los hombres. Sólo su gracia puede convertirnos, cambiando nuestra mentalidad, nuestra escala de valores, nuestras actitudes vitales y el sentido real de nuestra vida. Los demás 'cambios' afectan sólo a la sobrehaz de la persona y no son duraderos ni eficaces. El mismo servicio a los hombres se vuelve radicalmente estéril si no se hace desde Cristo y movidos por su Espíritu.

Y esta experiencia vigorosa, que convierte la ciencia en sabiduría y las ideas en vivencias, sólo se consigue en ese ejercicio de fe viva que llamamos *oración*. Si bien, la misma *oración* —no entendida en su genuina esencia— está siendo para algunos, sin ellos advertirlo siquiera, una nueva forma de evasión, de ausencia de compromiso y una manera de refugio tranquilizador.

La *fe viva* no es, en muchos casos, para los 'profesionales' de esa misma fe y de la oración, la motivación más profunda de su vida y pocas veces aflora a la conciencia como argumento decisivo. Por lo menos, eso se deduce del comportamiento ordinario y del mismo diálogo, cuando uno se remite a criterios sobrenaturales.

Nuevo activismo y desesperanza

En la vida religiosa actual —en muy amplios sectores— se ha caído en un verdadero *activismo*. De nuevo está prevaleciendo el *hacer* sobre el *ser*, la actividad sobre la contemplación, el criterio de eficacia visible sobre el de gratuidad, la iniciativa humana sobre la

iniciativa de Dios, la horizontalidad y falta de profundidad de nuestras relaciones en la vida comunitaria sobre el 'cristocentrismo' de esas mismas relaciones interpersonales. La Persona de Jesús no es, de hecho, el núcleo vivo —lo que la Biblia llama 'corazón'— ni el principio animador —lo que la misma Escritura llama 'alma'— de nuestra existencia religiosa, la clave primordial para interpretarlo, entenderlo y tratar de vivirlo todo.

Muchas de las esperanzas suscitadas por el Concilio Vaticano II se han ido desvaneciendo, poco a poco, al paso de los años. Y la desesperanza, la falta de vibración y de entusiasmo constituyen ahora un cierto clima ambiental, que es el que da a la vida religiosa su atonía generalizada. Quizá hayamos gastado demasiadas energías en la 'adaptación' —por otra parte, también necesaria—, preocupados por buscar formas 'nuevas' de expresar y de vivir unos contenidos no suficientemente clarificados y asimilados todavía; mientras hemos descuidado la verdadera 'renovación', que es primordialmente interior y que dice relación inmediata a la persona. Hemos olvidado, o no hemos tenido bastante en cuenta la severa amonestación del Concilio:

«Ordenándose, ante todo, la vida religiosa a que sus miembros sigan a Cristo y se unan con Dios por medio de la profesión de los consejos evangélicos, hay que considerar seriamente que *las mejores acomodaciones a las necesidades de nuestro tiempo no surtirán efecto si no están animadas por una renovación espiritual, a la que hay que conceder siempre el primer lugar incluso al promover las obras externas*» (PC 2e).

Serio peligro

Pero el impulso iniciado en el Concilio no ha muerto definitivamente, aunque es cierto que no siempre ha encontrado los cauces adecuados a su dinamismo interno. Ese impulso, proveniente del Espíritu Santo, sigue aún vivo y operante. Y quizá el mayor peligro que hoy se cierne sobre la Iglesia en general, y concretamente sobre la vida religiosa, es pensar que ya ha concluido la etapa de *renovación-adaptación*, olvidando que no se trata de un 'acto', sino de un 'proceso' ininterrumpido, que debe durar toda la vida. Existe un peligro de 'involución' o de estancamiento, que resulta más grave por presentarse en nombre y bajo la forma de *fidelidad*. Se añoran.

en el fondo, seguridades perdidas, y se tiene miedo al riesgo y al compromiso. Se busca una 'estabilidad' y una 'regulación' que no se armonizan muy bien con la índole esencialmente carismática de la vida religiosa. Precisamente porque el verdadero carisma tiene siempre unas notas que le constituyen y le manifiestan como auténtico, es decir, como proveniente del Espíritu Santo y en permanente vinculación con él: espontaneidad creadora, impulso vigoroso, audacia en las iniciativas, constancia en la entrega, genuína novedad, peculiar efectividad, fidelidad al Señor, docilidad activa al Espíritu, inserción en la Iglesia, generosidad abierta, auténtica libertad, sagacidad y laboriosidad apostólica, etc. (cf. MR 12 y 22). «En estos tiempos —añade el *Mutuae Relationes*— se exige de los religiosos aquella autenticidad carismática, vivaz e imaginativa, que brilló fúlgidamente en los Fundadores» (MR 23f).

El hecho de que se haya promulgado el nuevo Código de Derecho y de que muchas Congregaciones ya tengan aprobadas las Constituciones por la Santa Sede no puede invocarse como un argumento para afirmar que ya debe darse por terminado el proceso de renovación-adaptación de la vida religiosa. Precisamente el c. 631,1, al señalar las competencias de un Capítulo General, dice: «Le compete, ante todo, defender el patrimonio del Instituto y *promover la adecuada renovación* en conformidad con él.» Y el c. 677,1, exhorta y urge a todos los religiosos —superiores y demás hermanos— a mantener fielmente la misión y las obras propias; pero añade que deben ir las *adaptando* con prudencia, teniendo en cuenta las necesidades de tiempo y de lugar, «empleando incluso medios nuevos y oportunos». Es una llamada a la renovación permanente y a la creatividad. Es, en definitiva, una llamada a la verdadera *fidelidad*, que es siempre dinámica y creadora, porque es fruto del Espíritu.

Número y calidad

Existe hoy un *temor*, en algunos casos 'enfermizo', con respecto al futuro del propio Instituto y, en general, de la misma vida religiosa. Se comprueba, sin esfuerzo, el progresivo envejecimiento de las personas y la escasez alarmante de vocaciones. Ciertamente que este problema es serio y grave. Por eso, no debería ser tratado nunca con ligereza. Pero tampoco debería vivirse con angustia y casi con obsesión. El problema del número no es, ni mucho menos, el más

importante. Importa muchísimo más —o debe importar— la *calidad*. Y ésta suele estar en proporción inversa del número. Por otra parte, para cumplir la misión esencial de la vida consagrada —misión irremplazable— no es preciso ser muchos. Mientras que para 'perdernos' en múltiples servicios adjetivos, que pueden ser desempeñados perfectamente por seglares cristianos, tendríamos que ser muchísimos más de los que ahora somos. Esta misma escasez de vocaciones puede ser un signo de la voluntad de Dios y una llamada apremiante, a los que ya somos religiosos, a serlo de verdad, con autenticidad evangélica: en progresiva configuración con Cristo-virgen-obediente-pobre, que es el Hombre enteramente libre y enteramente para los demás —para Dios y para los hombres todos—, en una Comunidad fraterna que sea 'signo inequívoco del Reino de los Cielos' (PC 1). Convendría, a este propósito, recordar, además, la afirmación del Concilio: «El ejemplo de la propia vida es la mejor recomendación del Instituto y una invitación a abrazar la vida religiosa» (PC 24). No es lo que se ha dado en llamar 'entreguismo', simple resignación o, con cierto refinamiento verbal, *ars moriendi carismática*: el arte carismática de morir. Ni es una nueva y sutil manera de 'consolarse' ante lo irremediable, haciendo de la necesidad virtud. Es recordar nuestra propia responsabilidad y una llamada a poner el acento en lo esencial, viviendo una vida consagrada que nos permita dar ese triple testimonio de que ha hablado Juan Pablo II: «El testimonio, ante todo, de *coherencia seria con los valores evangélicos y con el propio carisma...* 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 de noviembre de 1978).

Núcleos doctrinales

¿Qué puntos doctrinales, de mayor incidencia práctica, ha puesto de relieve el magisterio de la Iglesia, con respecto a la vida consagrada, en los documentos posconciliares, sobre todo en los más recientes? Yo destacaría, por su importancia teológica y por sus reales implicaciones de orden práctico, los siguientes:

a) *Seguimiento evangélico de Cristo*. —La Persona de Jesucristo, en su modo histórico de vivir enteramente para Dios y para los hom-

bres todos, es el fundamento último y la definitiva justificación de la vida consagrada. La llamada *vida religiosa*, por su misma esencia, intenta re-vivir, perpetuar, prolongar y *re-presentar sacramentalmente en la Iglesia a Cristo-virgen-obediente-pobre, que comparte su vida con los apóstoles*. Por eso, *seguir a Cristo* es la norma última, la regla suprema, el máximo contenido y la consistencia misma de la vida religiosa (cf. PC 2a, e; ET 12; MR 10). El nuevo Código lo ha recordado (cf. cc. 573,1; 577). Y afirma textualmente:

«Los religiosos tengan como suprema regla de vida el seguimiento de Cristo, tal como se propone en el Evangelio y como se expresa en las Constituciones del propio Instituto» (c. 662).

Los llamados 'consejos' evangélicos tienen su origen y su significación más profunda en la misma vida de Cristo y en su doctrina, y vienen a ser las tres dimensiones más hondas de su proyecto humano de existencia: su concreta manera de vivir enteramente para el Padre y para los hermanos, anticipando el total sacrificio de su muerte e inaugurando ya la vida celeste de su resurrección. El nuevo Derecho ha recogido ya, como norma canónica, la afirmación conciliar: «Los consejos evangélicos, fundados en la doctrina y en los ejemplos de Cristo maestro, son un don divino que la Iglesia recibió de su Señor y que con su gracia conserva siempre» (c. 575).

La SCRIS, hablando de los *votos* —que fijan de manera estable el modo de vivir de los 'consejos' evangélicos—, dice:

«Es propio, aunque no exclusivo, de la vida religiosa, profesar los consejos evangélicos por medio de votos que la Iglesia recibe. Estos son una respuesta al don de Dios, que siendo don de amor, no puede ser racionalizado. Es algo que Dios mismo realiza en la persona que ha escogido» (EE 13).

«Como respuesta al don de Dios, los votos son la triple expresión de un único sí a la singular relación creada por la total consagración» (EE 14).

«Los votos son también, en concreto, tres maneras de comprometerse a vivir como Cristo vivió, en sectores que abrazan toda la existencia» (EE 15).

La referencia a la Persona de Cristo, a su modo de vida y de existencia y el compromiso a *vivir como él vivió* —en respuesta a una personal vocación— constituyen la referencia esencial y el contenido

nuclear de la vida religiosa. No se trata, por tanto, de practicar unas determinadas virtudes, ni de emplear unos concretos medios ascéticos, sino de *comprometerse a vivir como vivió Cristo y en sectores que abarcan la existencia entera del religioso*.

Había predominado, durante muchos siglos, en la vida religiosa una visión jurídica y moralizante, y había faltado una visión cristológica. Y los 'consejos' son realmente 'evangélicos' y tienen definitivo sentido si se entienden como actitudes vitales y totales de Jesús y se intentan vivir comprometidamente —de ahí, los *votos*— en todo su contenido teológico y cristológico. Porque dejan de ser realidades evangélicas y se convierten automáticamente en simples medios de ascética, si se les desvincula de la Persona de Jesucristo, y se les sustantiva, cuando, de hecho, no son más que 'adjetivos' calificativos suyos. Por eso, mejor que hablar de castidad-pobreza-obediencia, e incluso mejor todavía que hablar de castidad-pobreza-obediencia *de* Cristo, sería hablar de *Cristo-casto-obediente-pobre*. Pero, en todo caso, mantener la referencia explícita e inmediata a Jesucristo.

b) *Consagración total de la persona*.—Desde el 23 de mayo de 1964, fecha que se puede llamar histórica para la comprensión teológica de la vida religiosa, todos los documentos del magisterio conciliar y posconciliar coinciden en presentar la vida religiosa como *vida especialmente consagrada*. Pablo VI, en el discurso que dirigió en aquella ocasión a varios Superiores Generales —*Magno Gaudio*— destacó que la vida religiosa es una *consagración* en sentido propio, que hunde sus raíces en la consagración bautismal y que la lleva a su plenitud objetiva. La consagración bautismal es condición indispensable para toda ulterior forma de consagración, pero no agota en sí misma todo el ámbito y el contenido de la consagración 'cristiana'. La consagración, en sentido teológico, debe entenderse esencialmente como *una real configuración con la Persona de Cristo*. De tal modo, que allí donde haya un verdadero parecido, una 'identificación' con Jesús, en una dimensión de su vida, allí puede y debe hablarse de auténtica *consagración*. Cristo es el *Consagrado*. O, más exactamente, *la Consagración personificada*. Y toda otra consagración debe entenderse en referencia inmediata —y hasta exclusiva— a la consagración de Jesús. Las tres dimensiones de Cristo en las que el religioso se configura de modo real y existencial con la misma Persona de Jesús son la *virginidad*, la *obediencia* y la *pobreza*. Y

ta configuración real (= consagración), que afecta al *ser* mismo del religioso, debe presidir y orientar toda su vida y todo su quehacer. Por eso, ha dicho Juan Pablo II: «El religioso es un hombre *consagrado a Dios*, por medio de Jesucristo, en el amor del Espíritu Santo. Es éste un dato *ontológico*, que exige aflorar a la conciencia y orientar la vida» (24 de noviembre de 1978).

El nuevo Código, que ha tenido el acierto de adoptar la expresión *vida consagrada* para designar las distintas maneras de seguimiento evangélico de Cristo, al hablar de la vida religiosa, dice textualmente:

«La vida religiosa, en cuanto consagración de toda la persona, manifiesta en la Iglesia el admirable desposorio fundado por Dios que es signo del mundo futuro. De este modo, el religioso consuma la plena donación de sí mismo como un sacrificio ofrecido a Dios, por el que toda su existencia se convierte en un continuo culto a Dios en amor» (c. 607,1).

Por su parte, la SCRIS, recogiendo afirmaciones ya comúnmente aceptadas en teología de la vida religiosa, y remitiéndose explícitamente a la consagración de Jesús, ha escrito recientemente:

«La consagración es la base de la vida religiosa. Al afirmarlo, la Iglesia quiere poner en primer lugar la iniciativa de Dios y la relación transformante con El que implica la vida religiosa. La consagración es una acción divina. Dios llama a una persona y la separa para dedicársela a Sí mismo de modo particular. Al mismo tiempo, da la gracia de responder, de tal manera que la consagración se exprese, por parte del hombre, en una entrega de sí, profunda y libre. La interrelación resultante es puro don: es una alianza de mutuo amor y fidelidad, de comunión y misión, para gloria de Dios, gozo de la persona consagrada y salvación del mundo» (EE 5).

Juan Pablo II, el 25 de marzo de 1984, dirigió a todos los religiosos la exhortación apostólica *Redemptionis Donum*, sobre la consagración religiosa a la luz del misterio de la Redención. En ella afirma: «La Iglesia piensa en vosotros, ante todo, como *personas consagradas: consagradas a Dios en Jesucristo...* Esta consagración determina vuestro puesto en la amplia comunidad de la Iglesia, del Pueblo de Dios» (RD 7).

c) *Sentido eclesial de la vida religiosa*.—El estado religioso —estado *teológico* antes de ser estado 'canónico'— es un modo estable de ser cristiano y de vivir evangélicamente. Consiste en un don permanente de gracia hecho a la Iglesia, que arranca de la Persona misma de Jesús y de su personal donación, y que la Iglesia ha recibido del Señor y que conservará siempre en fidelidad, pues «pertenece de manera indiscutible a su vida y a su santidad» (cf. LG 43 y 44). El nuevo Código, en varios cánones, reafirma la misma afirmación conciliar (cf. cc. 207,2; 574,1; 575, etc.). La vida religiosa sólo tiene sentido en la Iglesia, desde la Iglesia y para la Iglesia. Pero no es una 'creación' eclesiástica, sino un *don divino* (cf. LG 43; c. 575) suscitado en la misma Iglesia por el Espíritu Santo. Sólo puede vivirse fielmente cuando se vive con agudo sentido eclesial (cf. cc. 573,1,2; 574,2; 590,1; 675,3, etc.). Y, desde la Iglesia particular —realmente insertos en ella, como 'espacio histórico' donde se vive la vocación (cf. MR 23)— para la Iglesia universal, a la que primariamente se está vinculado en virtud de la profesión religiosa (cf. Juan Pablo II, 24 de noviembre de 1978).

d) *Carisma-espiritualidad*.—El Carisma, que constituye y define el ser y la misión esencial de un Instituto en la Iglesia, no se identifica con las 'obras' de apostolado o de asistencia social que ese Instituto lleva a cabo. Consiste en algo mucho más radical y sustantivo, que suele expresarse dinámicamente —como complemento y como cumplimiento— y sin identificarse con ellas, en unas determinadas obras preferenciales de servicio a los demás. «El *Carisma* de los Fundadores —ha dicho acertadamente el *Mutuae Relationes*— es una *experiencia del Espíritu*, transmitida a sus propios discípulos para que vivan según ella, la custodien, la hagan más profunda y la vayan desarrollando constantemente, en sintonía con el Cuerpo de Cristo siempre en crecimiento» (MR 11). Esta *experiencia del Espíritu Santo* consiste en una real manera de configuración con Cristo en una dimensión de su misterio, hasta el punto de poder ser, en la Iglesia, testigos de esa dimensión (cf. MR 51b). Sólo desde aquí, y como una proyección dinámica, pueden entenderse y tener su justo valor apostólico las obras que se realicen. Sabiendo, por otra parte, que «el apostolado de todos los religiosos consiste primariamente en el testimonio de su vida consagrada» (c. 673). La *espiritualidad* de un Instituto nace de su Carisma-espíritu, y es el conjunto de actitudes, rasgos y elementos doctrinales y experimentales que constitu-

yen el modo de ser o índole de ese mismo Instituto en la Iglesia. Es un *modo* de ser y de hacer. Es un estilo (cf. MR 11). La inserción en la Iglesia particular y la real encarnación en el mundo, debe hacerse siempre desde la propia *identidad*. Sólo cuando se *es* lo que se debe *ser*, puede *hacerse* lo que uno tiene que *hacer*. Misión y consagración no son dos realidades paralelas o yuxtapuestas o separables: constituyen la misma y única realidad, contemplada desde dos vertientes distintas y complementarias.

e) *Muerte-Resurrección: Alianza esponsal de amor*.—Tradicionalmente, se ha considerado al religioso como un 'hombre muerto', que revive con especial radicalidad la muerte-anonadamiento de Jesús. Una visión más justa —desde la mejor teología— pone también, y sobre todo, el acento en la Resurrección de Jesús y presenta al religioso como un 'hombre resucitado', que vive la vida nueva y celeste de Cristo, anticipando de alguna manera el Reino consumado. Juan Pablo II ha destacado esta dimensión en su exhortación apostólica, *Redemptionis Donum*, del 25 de marzo de 1984. Y habla también de la vida consagrada como una *Alianza de amor esponsal* (cf. RD 8, etc.). Con todo el sentido bíblico de esta expresión, y en contraste con una concepción jurídica de la vida religiosa, definida como 'contrato'. La lógica de la alianza es la permanente superación: hoy más que ayer, pero menos que mañana. Es una fidelidad ascendente y progresiva: cada día mejor (cf. LG 46). En cambio, la lógica propia de un 'contrato' es la fidelidad horizontal: siempre igual y, en definitiva, la rutina y la mediocridad.

f) *Vida comunitaria*.—En el Código de 1917 no se hablaba de vida comunitaria, sino de *vida común*. Y los juristas se apresuraban a definirla primordialmente —y casi de forma exclusiva— por lo externo, por la reglamentación, es decir, por sus aspectos jurídicos; más por el hecho de *estar juntos* que por *estar unidos* viviendo una verdadera fraternidad evangélica. La *vida común* se hacía consistir en una relación extrínseca y funcional, mucho más que en una comunión de fe y de amor fraterno. Se trataba, sobre todo, de vivir en la misma casa ('bajo el mismo techo', decían los juristas), sometidos a la misma disciplina. Sin embargo, el Concilio ya habló de «verdadera familia», de «unidad de los hermanos», de «trato fraterno», de «vínculo de fraternidad» y de «vida en común, a ejemplo de la primitiva Iglesia, en la que la multitud de los creyentes tenía un solo

corazón y una sola alma» (cf. PC 15). Y el nuevo Código habla de *vida fraterna*, de *familia en Cristo*, de *fraterna comunión*, *enraizada y fundamentada en la caridad* (cf. c. 602), de *vida fraterna en común* (c. 607,2). Y, hablando de los superiores, les recuerda que su misión es «*edificar*, con la ayuda de sus hermanos, *la comunidad fraterna en Cristo*» (c. 619).

La SCRIS advierte que «el fundamento de la unidad es la comunión en Cristo» y que «esta comunión está enraizada en la consagración religiosa misma» (EE 18). Añade que «para los religiosos, la comunión en Cristo se expresa de una manera estable en la vida comunitaria» (EE 19). Y habla de la «importancia crucial» de la vida en comunidad (cf. *ibíd.*, 22), cuyo centro vivo es y tiene que ser siempre la Persona de Cristo (cf. c. 608).

La vida comunitaria, rectamente entendida, es el signo de los signos y puede llamarse 'consejo integral' porque integra, resume y condensa todos los demás elementos de la vida religiosa.

* * *

La Virgen María, consagrada por la Trinidad ya en el momento mismo de su Concepción inmaculada —que fue y supuso plenitud de gracia—, quedó de nuevo consagrada en todo su ser por la Maternidad divina y, al igual que su Hijo, vivió un proceso ininterrumpido de *consagración* (anonadamiento-misterio pascual), que culminó en su entrada gloriosa en el Cielo. El Concilio nos recuerda que ella «se consagró totalmente como esclava del Señor a la Persona y a la Obra de su Hijo, sirviendo fielmente al misterio de la redención» (LG 56). Y ya antes había dicho que los consejos evangélicos «son capaces de conformar más plenamente 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 nuevo Código presenta a María como «*ejemplo y defensa de toda vida consagrada*» (c. 663, § 4).

La SCRIS, por su parte, ha recordado: «María mostró, a lo largo de su vida, todos aquellos valores que van unidos con la consagración religiosa. Ella es la Madre del religioso, al ser Madre de Aquél que fue consagrado y enviado, y en su *fiat* y *magnificat* la vida religiosa encuentra la plenitud de su entrega y la emoción de su gozo por la acción de Dios que consagra» (EE 53). Y Juan Pablo II añade en la *Redemptionis Donum*: «Entre todas las personas consagradas

sin reserva a Dios, María es la primera. Ella —la Virgen de Nazaret— es también *la más plenamente consagrada a Dios*; consagrada del modo más perfecto... Si toda la Iglesia encuentra en María su *primer modelo*, con más razón lo encontraréis vosotros, personas y comunidades consagradas dentro de la Iglesia» (RD 17).

María no sólo es modelo, sino también principio activo de fidelidad a Dios y a los hombres. A su amor maternal —a su Corazón— confío estas humildes páginas. Por si quiere servirse de ellas, como de un 'pretexto', para 'resucitar' en los que ya somos religiosos, la llama viva de nuestra consagración.

SEVERINO-MARÍA ALONSO, CMF
Madrid, 8 de diciembre de 1984,
Solemnidad de la Inmaculada Concepción de María.

INTRODUCCION

CENTRAR TEOLOGICAMENTE LA VIDA RELIGIOSA

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 airoosamente 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).

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 desdeñosa 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.

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 —vividias 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.

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*

¹ SEBASTIÁN AGUILAR, F., C. M. F., *¿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.»

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

² Cf *Vida Religiosa*, 38 (1975) 346.

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.

¿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 Él*. La iniciativa es siem-

pre 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 cons-

ciente. 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 Filip 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 uno 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 uniformar. 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 —consagración, 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*.— Creer 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.

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 puede resultar, por lo menos, equívocas, sin una

³ Para comprender mejor cómo se vive esta *disponibilidad total* en la vida seglar cristiana y en la vida cristiana religiosa, cf ALONSO, Severino M., C.M.F., *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; Filip 3,8.

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.

Hacia una definición teológica de 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 irremediablemente a no comprenderla.

La vida religiosa es una re-presentación sacramental en la Igle-

sia 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

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*.

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 seculares 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 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.

* * *

Desde esta perspectiva del *seguimiento evangélico de Cristo* están pensadas y escritas todas las páginas de este libro, que ahora se edita por octava vez.

Madrid, enero de 1985.

CAPITULO I

RADIOGRAFIA DE LA VIDA RELIGIOSA ACTUAL

¿Cómo se nos presenta hoy la vida religiosa?

Responder en esquema es siempre peligroso. Pero ofrece sus ventajas. Y puede ser sugerente. Aunque se preste, casi inevitablemente, a la inexactitud o, por lo menos, a la excesiva simplificación de actitudes y de problemas bastante más complejos de lo que a primera vista pudieran parecer. Esta leve indicación puede servir de advertencia. Y hasta de excusa, si fuera necesario, en esta 'composición de lugar' previa a nuestra reflexión teológica sobre la vida religiosa.

1.—Aspectos negativos

a) **DESENFQUE INICIAL.** Se mide y valora la vida religiosa en términos de 'acción' y de 'eficacia'. Por lo que *hace* y por lo que en ella *se hace*. Y no por lo que *es en sí misma*, independientemente de las actividades que pueda llevar a cabo. Se la juzga como un valor 'funcional', en orden a otra cosa, y no como un valor sustantivo. Ahora bien, la vida religiosa no es una actividad específica, sino una *consagración*. No se constituye ni se define primariamente por un 'hacer', sino por un 'ser'.

b) **FALTA DE FE** en la propia vocación y en el valor y vigencia de la vida religiosa en cuanto tal. Si la vida religiosa se mide y valora, como hemos dicho, en términos de 'acción', es decir, por las actividades apostólicas o benéficas que realiza en la Iglesia y

en la sociedad, y todas esas actividades pueden llevarse a cabo sin los compromisos religiosos —sin la consagración (cf RC 2)—, es perfectamente comprensible que se ponga en duda el valor y hasta la supervivencia en la Iglesia de la llamada 'vida religiosa'. El problema, por estar mal planteado, no tiene solución. Hay que plantearlo de nuevo: desde la *consagración* y no desde la *acción*, desde el *ser* y no desde el *hacer*.

c) **DESILUSIÓN**, incertidumbre y pesimismo ideológico y práctico, como una consecuencia normal de ese desenfoco inicial y de esa falta de fe por él provocada.

d) **TRABAJO EXCESIVO**. La vida religiosa actual, en casi todos los Institutos, y como consecuencia de una mentalidad 'pragmática', regida por el supremo criterio de la 'eficacia' visible —en vivo contraste con el Evangelio y con el misterio de la redención— está organizada simplemente en orden a la actividad. Y por ella y a ella se sacrifican no sólo valores relativos, como reglamentos, leyes y costumbres, sino también valores esenciales, como el equilibrio humano de las personas y su misma vida espiritual. Es éste uno de los aspectos más negativos —y perniciosos— que nos presenta hoy la vida religiosa.

e) **PLANTEAMIENTO 'HORIZONTAL' DE LA RENOVACIÓN**. Cuando se habla de renovación, se piensa, en seguida, en algo externo. Concretamente en las estructuras. Es ya algo casi obsesivo. Y se olvida que toda verdadera renovación tiene que ser, ante todo, interior y personal. Y que sólo desde la renovación de las personas —desde una nueva mentalidad y desde una nueva vida— se puede lograr una renovación de las estructuras. Aunque existe también el peligro de soslayar el grave deber de promover —con 'prudencia' y con 'coraje', al mismo tiempo, según Pablo VI— la reforma de las estructuras, refugiándose en que la renovación espiritual e interior debe llevar siempre la primacía.

f) **DOBLE POSTURA IRRECONCILIABLE**. Dos posturas igualmente peligrosas. E igualmente negativas. El culto de la ley —aunque mejor sería decir de la 'letra'— y el culto de la anarquía. Afán de regularlo todo. O querer prescindir de toda legislación. Los que quieren una ruptura total con el pasado y partir de cero. Y los que rechazan —por miedo al riesgo, por falta de fe en las orien-

taciones de la Iglesia o por simple comodidad, aunque a esta postura la llamen 'fidelidad'— todo lo nuevo sólo por el hecho de ser nuevo. Es necesario —y urgente— abrir un camino intermedio y llegar a una postura de integración, que haga la síntesis de los valores positivos que se encuentran en ambas tendencias ahora irreconciliables.

g) PROGRESIVA 'NIVELACIÓN' ENTRE LA VIDA CRISTIANA Y LA VIDA RELIGIOSA. Y entre sus respectivas exigencias. El descubrimiento del valor esencial del bautismo, que es uno de los signos más esperanzadores y positivos de la teología actual y de la actual conciencia cristiana, ha ocasionado en algunos un menor aprecio y hasta una desestima de la consagración religiosa. Muchos ya no comprenden el sentido y valor de la llamada vida religiosa. O, en definitiva, pretenden que sean los mismos criterios —teóricos y prácticos— los que rijan tanto la vida del religioso como la del seglar cristiano. Se llega así, fácilmente, a una 'secularización' que termina en 'aseglaramiento'.

h) DIMENSIÓN 'HORIZONTAL' DE LA FRATERNIDAD. La '*koinonía*', que define exactamente la vida cristiana y, de una manera singular, la vida religiosa, es primariamente *comunión* de vida con Cristo, significada y expresada, de forma sacramental, en comunión de vida con los hermanos. La convivencia personal con el Señor —es decir, la *común unión* de todos y de cada uno con él— es razón y principio de nuestra comunión fraterna. Pues bien, a nuestro juicio, se está olvidando un poco este primer aspecto y se está tratando de 'salvar' la comunidad religiosa desde presupuestos meramente psicológicos y sociológicos, intentando formar grupos 'naturales' y buscando una 'homogeneidad' en temperamento, en ideología o en edad, como 'base' para una comunión que es esencialmente sobrenatural, fundada en la gracia, en el carisma de una misma vocación y misión apostólica en la Iglesia y en el común amor de Cristo y a Cristo. Se cae, de este modo, en el 'compañerismo' o en la 'camaradería', sin valor alguno testimoniante.

i) MEDIOCRIDAD y 'resignación' en la forma de vivir la vida religiosa, que provoca una inevitable desilusión en los jóvenes que se sienten llamados y no encuentran ese ideal de vida encarnado

en los que ya son religiosos. El Concilio recuerda que «el ejemplo de la propia vida es la mejor recomendación del Instituto y una invitación a abrazar la vida religiosa» (PC 24; cf PO 11). Quizá haya que buscar aquí una de las principales causas —no la única, desde luego— de la falta de atracción que hoy ejerce sobre muchos jóvenes la vida religiosa, al no verla realizada en nosotros de una manera plena, capaz de suscitar en ellos el entusiasmo.

j) **CRISIS DE AUTORIDAD Y DE OBEDIENCIA.** No sólo debida a una falta de fe y al naturalismo reinante, sino también, y muy principalmente, debido a un enfoque teológico poco seguro y convincente del sentido y misión de la autoridad y de la obediencia en la Iglesia y en la vida religiosa. Los defectos en el ejercicio de la autoridad originan inevitablemente la protesta o la rebeldía. El afán de regularlo todo —existente todavía en más de una Congregación, sobre todo femenina— es la mejor invitación a la anarquía. La fidelidad a la 'letra' y a valores accidentales o de simple costumbre es causa, muchas veces, de 'infidelidad al espíritu'. Este riesgo no es imaginario. Y en la base misma de muchas crisis vocacionales encontramos una falta de adecuación entre las exigencias más profundas de las nuevas generaciones, sensibles a determinados valores humanos y espirituales, y algunas estructuras, leyes, costumbres y criterios que, en nombre de una 'dudosa fidelidad', se pretenden mantener a toda costa. Muchas veces, en el ejercicio del gobierno, no se afrontan los verdaderos problemas reales —por cobardía o egoísmo, disfrazado de 'prudencia'—, para ver si se resuelven por sí mismos, con el paso del tiempo; o se mantiene al frente de las comunidades a personas claramente ineptas para crear una auténtica vida de familia, más preocupadas por el rendimiento económico y social de las obras que llevan a cabo que por los intereses humanos y sobrenaturales de las personas que les han sido encomendadas.

k) **CLIMA DE CRÍTICA Y DE DESCONTENTO.** Sinceramente hemos de reconocer que la crítica sistemática y despiadada —'corrosiva', la llamó Pablo VI— ha cedido bastante en virulencia, no sólo en la vida religiosa, sino también en los demás sectores vivos de la Iglesia y de la sociedad. Se advierte ya una especie de cansancio. O de mayor sensatez. La crítica sistemática es un índice de inmadurez. Un verdadero complejo de adolescencia. Henri de Lu-

bac la definía como «una vasta neurastenia colectiva». Es el ataque como método y mecanismo de defensa personal.

1) CIERTO HUMANISMO NATURALISTA. Reacción justa, si bien un tanto excesiva, contra el llamado 'angelismo', que en muchos casos supuso una verdadera deshumanización del hombre. Por una ley psicológica de 'compensación' se está ahora pasando un poco al otro extremo, cayendo en el naturalismo. Existen múltiples manifestaciones de este fenómeno: consideración exagerada de los valores terrestres o simplemente humanos, incluso en orden al apostolado, que es, por su misma esencia, sobrenatural; confianza en la técnica y fe, sin reservas, en la bondad absoluta de la creación y en el valor, como norma de moralidad y de comportamiento, de los propios impulsos e inclinaciones —subjetivismo—; escasa importancia práctica dada a la oración —aunque teóricamente se siga reconociendo su necesidad—, prefiriendo buscar a Dios de manera 'espontánea', en la acción y en el servicio a los demás, sin reglamentos ni horarios, que se consideran 'arbitrarios' o 'artificiales', y en los que no se ve su innegable valor pedagógico; independencia en el uso del dinero y cierta preocupación por el confort o comodidad, mientras se sigue hablando, casi obsesivamente, de pobreza evangélica.

2.—Aspectos positivos

a) VALOR SUSTANTIVO DE LA VIDA RELIGIOSA. A partir del Concilio, sobre todo, se ha venido descubriendo que la vida religiosa es un valor sustantivo, algo en sí, y no meramente funcional, en orden a otra cosa. Se justifica por sí misma, independientemente de toda actividad específica o de otra posible y ulterior vocación. La acción apostólica o benéfica, aunque pertenece a la naturaleza misma de la llamada vida religiosa activa, no es nunca el fin primario de la profesión religiosa, y pueden realizarla personas no consagradas (RC 2). La vocación religiosa es completa en sí misma, y no necesita el complemento de otra ulterior vocación, por ejemplo, al diaconado o al sacerdocio. Algunos pueden ser y de hecho son llamados, incluso en congregaciones clericales, a la vivencia plena de los consejos evangélicos, sin sentirse por eso llamados al sacerdocio. Dice el Concilio: «La vida religiosa laical,

tanto de varones como de mujeres, constituye en sí misma un estado completo de profesión de los consejos evangélicos» (PC 10).

b) SENTIDO MÁS AGUDO DE LO ESENCIAL. Existe, cada vez, menos confusión entre lo esencial y lo que puede ser circunstancial o accesorio en la vida religiosa y una distinción cada vez más clara entre lo relativo y lo absoluto. Si algo rechazan las nuevas generaciones, casi por instinto —y afortunadamente, ya que no tienen por qué aceptarlo— es esa confusión, demasiado frecuente, entre valores esenciales y valores secundarios en la vida religiosa; o lo que es todavía peor: sacrificar valores sustantivos a valores adjetivos, de simple costumbre o 'tradicción'. Se han gastado muchas energías, se ha perdido mucho tiempo y se han marchitado muchas ilusiones a causa de esta lamentable confusión. Karl Barth advierte que «cuando se pone el acento en cosas secundarias es signo de una cierta debilidad espiritual»¹. Y nosotros hemos insistido demasiado en cosas secundarias, revelando así una clara debilidad de espíritu. Y acusamos tal vez a los jóvenes de dar escasa importancia a determinadas normas, sin advertir que posiblemente nosotros fallamos en algo más fundamental. La instrucción RC nos recuerda que la renovación no implica «cambiar la sustancia misma de la profesión religiosa, ni disminuir sus exigencias, ya que los jóvenes llamados hoy por Dios al estado religioso no otra cosa desean, antes al contrario, anhelan vivir esta vocación en la totalidad de sus exigencias, con tal de que sean ciertas y genuinas» (RC 2). Y añade: «Los jóvenes de hoy que se sienten atraídos por la vida religio-

¹ *La Prière d'après les catéchismes de la Réformation*, Delachaux et Niestlé, París, 1967, p. 1. Todo momento de crisis es —en el sentido original de esta palabra— un momento de purificación. La raíz sánscrita *kir* o *kri* sugiere precisamente la idea de «purificar». Varias palabras castellanas, derivadas de esta misma raíz, conservan todavía este sentido primario, como «crisol» o «crítica». La crisis sirve de «crisol» que purifica de la escoria que se ha ido adhiriendo al paso del tiempo. Y en una situación de crisis surge la «crítica», que —cuando es serena y constructiva— tiene la función de clarificar y de discernir lo relativo de lo absoluto y lo accesorio de lo esencial. Crisis significa también —del griego *krinein*: decidir en juicio— una decisión tomada después de seria reflexión. Toda crisis nos obliga a purificar y a purificarnos, a decidir y a decidirnos. Y esto es muy positivo. Cf. CLAR, *La vida según el Espíritu en las comunidades religiosas de América Latina*, Bogotá, 1973, p. 14 ss.

sa no buscan una vida fácil; más bien tienen una grande sed de lo absoluto» (RC 4).

c) **DIMENSIÓN EVANGÉLICA DE LA VIDA RELIGIOSA.** Existe hoy un sincero deseo de purificar la vida religiosa de toda adherencia extraña, volviendo a su auténtica dimensión evangélica, a lo más originario y esencial. Frente a una concepción excesivamente jurídica o legalista, se está redescubriendo el valor teológico y carismático de la vida religiosa. Se está volviendo a la 'consagración' como a lo más esencial y constitutivo de la misma, desde donde todo cobra su verdadero sentido y unidad. Y frente a una profesión religiosa definida como 'contrato', se están reinterpretando los compromisos religiosos a la luz de la Alianza bíblica, con todo el eco humano y cristiano que hoy tiene para nosotros la palabra 'amistad'.

d) **MAYOR SENTIDO DE FRATERNIDAD REAL, VISIBLE Y EFECTIVA.** Ya no se concibe la 'vida común' como 'uniformidad', ni como un simple medio de ascética. Se la considera casi como un fin, «como una realización íntegral del cristianismo, como un valor primordial», como una vida de familia, expresión sacramental de la comunión de vida trinitaria y manifestación particularmente intensa de la Iglesia como fraternidad. La vida común, así entendida, es el supremo testimonio de la vida religiosa, la más clara afirmación de la caridad teológica y el mejor clima para el desarrollo integral de la persona. En nuestras comunidades se ha ganado mucho en 'espontaneidad'; se ha ganado también bastante —aunque no tanto— en 'sinceridad'; y las relaciones se han hecho más estrechas y personales.

e) **POBREZA COMUNITARIA.** Existe hoy día mayor sensibilidad por la pobreza colectiva y por su valor testimoniante que en tiempos pasados. Y esto es un signo positivo. Aunque, en contrapartida, se valore menos y se descuide más el testimonio personal de pobreza. Hay que llegar, también aquí, a una integración o a una síntesis armónica entre estos dos aspectos, esenciales y complementarios, de la pobreza evangélica.

f) **DESCENTRALIZACIÓN** y mayor agilidad en el gobierno de los institutos y comunidades. Principio de subsidiariedad y de co-

laboración activa y responsable de todos en el gobierno y en las empresas apostólicas. Menos leyes. Clima de mayor libertad y responsabilidad personal en el desempeño de las propias obligaciones. Mayor respeto a la persona, a sus ideas e iniciativas. Aunque, en este sentido, falte todavía bastante por conseguir, creemos que se está en camino y que cada día hay menos peligro de volver a ciertos y lamentables errores ideológicos y prácticos.

g) MEJOR FORMACIÓN HUMANA, RELIGIOSA Y PROFESIONAL. La formación actual es menos masiva y más personal; se intenta desarrollar en ella, sobre todo, el sentido de la propia responsabilidad y una recta independencia en el pensar, en el sentir y en el obrar. Hay menos improvisación y se tiende a una mayor estabilidad en los puestos de servicio y apostolado. Existe mayor preparación profesional y técnica para desempeñar mejor la misión específica del Instituto. Aunque tal vez se esté cayendo un poco en el peligro del 'profesionalismo' o del 'tecnicismo' en el ejercicio del apostolado religioso.

h) MÁS SENTIDO ECLESIAL. Y menos 'capillismo'. Mayor simpatía y apertura hacia otras Congregaciones. Mayor contacto con el Obispo y con las iglesias particulares. Inserción en la pastoral diocesana. Conciencia viva de ser 'Iglesia'.

3.—Nuevas tendencias

La vida religiosa —por ser vida— es esencialmente dinámica. Supone e implica una necesaria evolución, un progresivo desarrollo y enriquecimiento. En esta evolución de la vida religiosa se advierte una preocupación fundamental: la autenticidad. Es un deseo de sencillez, por reacción contra un mundo demasiado formalista; un deseo de vivir en conformidad con la realidad y con la verdad, que se expresa en *nuevas tendencias*.

La Conferencia Canadiense de Religiosos publicó en 1969 un libro titulado: *Nuevas tendencias en la vida religiosa*². En él se

² CONFÉRENCE RELIGIEUSE CANADIENNE, *Nouvelles tendances dans la vie religieuse*, Ottawa, 1969, pp. 260.

recogen los resultados de una larga y trabajosa encuesta, de carácter nacional, llevada a cabo entre los religiosos y religiosas del Canadá. Después de numerosos estudios de confrontación y síntesis, se han podido señalar seis 'constantes' principales³:

a) Interés por la persona humana. Deseo de restaurarla en su primacía y en su dignidad y de asegurar su desarrollo integral: *ser más bien que parecer*.

b) Deseo de ver la institución subordinada y puesta al servicio de la persona, de la comunidad de vida y del testimonio evangélico.

c) Preocupación por conseguir la unidad en la vida y necesidad de eliminar toda dicotomía entre el plano teórico y el existencial.

d) Deseo de autenticidad y de sinceridad en el encuentro con Dios y en los compromisos personales.

e) Tendencia a buscar a Dios a través de lo creado y de lo humano, sobre todo en las relaciones personales.

f) Aspiración a crear una comunidad que sea, a la vez, medio privilegiado de relaciones humanas, de participación activa, de corresponsabilidad, de apoyo y afectos mutuos, de auténtica caridad teologal, todo ello orientado hacia un servicio apostólico y hacia un testimonio auténticamente evangélico.

Ana M.^a Schlüter⁴, haciéndose eco de varias encuestas, señala en esquema, algunas *constantes* que se advierten en quienes buscan hoy nuevas formas de vivir la consagración religiosa:

1.^a—Tendencia a formar grupos pequeños, libremente elegidos.

2.^a—Tendencia a insertarse en la vida ordinaria, encarnándose, sobre todo en los ambientes más necesitados, para poder

³ *Ib.*, pp. 20 y 41-42.

⁴ SCHLÜTER, A. M., *Formas de comunicación en el interior de los Institutos Religiosos*, en «Unidad, pluralismo y pluriformidad en la vida religiosa», Inst. Teol. de Vida Religiosa, Madrid, 1974, pp. 241-243.

aportar una visión —y hasta una actitud— crítica y profética en medio de la sociedad actual.

3.^a—Inquietud por los problemas socio-políticos del mundo de hoy. Deseo de vivir del propio trabajo, gozando de una independencia económica.

4.^a—Nuevo estilo de autoridad en estas pequeñas comunidades, tendiendo a una fraternidad y democratización, en la que se toman las decisiones colegialmente.

5.^a—Necesidad de revisar, con frecuencia y regularidad, el proyecto de vida de la comunidad, confrontándolo con el Evangelio.

6.^a—Deseo de iniciar estas experiencias y llevarlas a cabo en contacto con la propia Congregación, sin ruptura, pero con el suficiente margen de libertad y de autonomía para realizarlas. Sólo en un caso extremo de imposibilidad de poner en práctica alguna de estas experiencias, se plantea a veces el conflicto —a nivel de grupo— de seguir perteneciendo a la Congregación.

Según J. Kampschreur ⁵, capuchino holandés, la evolución de la vida religiosa, que no es un fenómeno aislado, sino que forma parte de un proceso más amplio de transformación que afecta a la Iglesia entera e incluso a toda la sociedad humana, tiene las características siguientes:

1.^a *Humanización*.—Los religiosos de hoy tienen una conciencia mucho más viva de ser hombres como los demás. Hombres en el pleno sentido de la palabra. Y quieren, por eso mismo, ser reconocidos y tomados en serio en su condición humana.

2.^a *Secularización*.—Los religiosos, quieren sentirse comprometidos en el acontecer del mundo y se consideran llamados, precisamente en cuanto religiosos, a luchar por un mundo más justo, hasta el extremo de que —para algunos de ellos— esta lucha por los problemas inmediatos de los hombres es el único modo de 'encontrar y vivir a Dios'.

⁵ KAMPSCHREUR, J., *El núcleo de la evolución de la vida religiosa*, «Concilium», 97 (1974) 143-147.

3.^a *Profundización de la religiosidad.*—Muchos religiosos sienten el deseo de una experiencia sincera de Dios y tienen la impresión de estar descubriendo nuevamente el Evangelio. En el nivel de vida, en el modo de alojarse, de trabajar y de procurarse el sustento, quieren estar más cerca de los pobres, convencidos de que en ellos y con ellos encontrarán a Dios.

«Los religiosos del futuro, dice Kampschreur, seguirán consagrándose a Dios y viviendo para su Reino. La diferencia con el pasado es que el Dios al que sirven no pide que se tome menos en serio la tierra y el bienestar terreno»⁶.

* * *

Es fácil advertir en muchos religiosos de hoy una preocupación de tipo social terreno. Una preocupación un tanto excesiva y bastante cerrada en sí misma, sin suficiente perspectiva ultraterrena para dar sentido último a la vida y al quehacer humanos. Esta actitud, a nuestro juicio, contrasta agudamente con la adoptada por Cristo y por los apóstoles.

Reconocemos la legitimidad y hasta la urgencia de un serio compromiso de los religiosos en las tareas del progreso humano y la necesidad de compartir realmente —sin quedarse en la fácil y estéril 'denuncia profética'— las preocupaciones y los problemas todos de los hombres. La profesión religiosa, como recordó muy oportunamente el Concilio, contra quienes lo estaban poniendo en duda o se atrevían a negarlo, «no es ningún impedimento para la verdadera realización de la persona humana, antes por su propia naturaleza la favorece en gran manera»; y la consagración no hace a los religiosos «extraños a los hombres o inútiles para la sociedad terrena» (LG, 46). Los mejores religiosos se saben «en el vértice de la conciencia cristiana» (ET 19) y comparten vitalmente la situación dolorosa de los más necesitados, en todos los órdenes.

Se acusa, sin demasiado escrúpulo y globalmente, a los religiosos del pasado de haberse desentendido de la tierra y del bienestar temporal de los hombres, y de haber caído en un dualismo bus-

⁶ *Ib.*, p. 146.

cando sólo el cielo y la salvación de las 'almas', mientras huían del mundo y olvidaban su condición de ciudadanos de la tierra.

Creemos que esta acusación es injusta y contradice abiertamente la lección de la historia. ¿No son incontables las obras de promoción social —a todos los niveles— puestas en marcha y sostenidas, a veces con grandes sacrificios, por las Ordenes y Congregaciones religiosas en todos los tiempos y lugares? El Dios al que se consagraban estos religiosos tampoco les permitía tomar menos en serio el progreso de los hombres. Existía en ellos una verdadera preocupación 'humana'; y por ser verdaderamente humana, era una preocupación abierta a la trascendencia. En cambio, hoy se vive muchas veces una preocupación temporal, socio-política, que hemos llamado 'cerrada', porque olvida la dimensión ultraterrena del hombre, o al menos, la deja en segundo plano, y desemboca incluso en la violencia y en la lucha de clases; una preocupación, además, que sólo en casos aislados encarnan en la propia vida —con todas las consecuencias— quienes alardean precisamente de estar al lado de los pobres.

Por otra parte, hay que recordar, como lo hace el Concilio, que «la misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico y social. *El fin que le asignó es de orden religioso*» (GS, 42), y que, por ser religiosa, es humana: «La misión de la Iglesia es religiosa y, por lo mismo, plenamente humana» (GS, 11).

Ahora bien, si la misión propia de la Iglesia no es de orden socio-político, lo es menos todavía la misión específica de los religiosos dentro de la misma Iglesia. La vida religiosa no tiene como fin la promoción social o la afirmación de la relativa autonomía de las cosas temporales, sino —más bien— hacer presentes, aquí y ahora, los bienes futuros y afirmar, mediante la renuncia a los valores más positivos del mundo, su relatividad y la infinita trascendencia del Reino de los Cielos. Para ello, los religiosos deben encarnar en sí mismos, de manera efectiva y aguda, las necesidades temporales de los hombres, como el trabajo, la inseguridad y la pobreza, para 'redimir' esa pobreza y ese trabajo, devolviéndoles su sentido humano y cristiano (ET, 20) y para contribuir eficazmente —sin agresividad y sin falsas ilusiones— a que el trabajo de los hombres sea más llevadero y se vayan

eliminando, sobre todo, ciertas formas de pobreza que dificultan incluso un nivel simplemente humano de vida.

Además, no deja de resultar extraño que quienes más insisten en la 'comunidad' como acontecimiento de salvación y como 'signo' por excelencia del Reino, terminen afirmando que, en adelante, «el individuo deberá gozar de una gran libertad de acción bajo todos los aspectos, incluso el económico... porque va a ser él, más que la comunidad, el responsable directo de ese testimonio».

La ironía de la vida es, a veces, sangrienta. Cuando más se habla de compromisos radicales, más se huye con frecuencia de todo aquello que obliga a comprometerse. Cuando más se alardea de autenticidad —que es conformidad con la verdad y con la realidad presente—, condenando sin piedad el 'legalismo' y toda forma de 'hipocresía', se está cayendo —desde una teología del 'signo' y del 'testimonio', sin más contenido que 'significar', sin realidad objetiva— en lo mismo que se condena: en una nueva forma de hipocresía y en un nuevo culto de la 'apariencia'. Hay que estar en guardia contra un sutil peligro: la preocupación por 'dar testimonio', más que por 'vivir'; por 'parecer pobres', más que por esforzarse en «serlo realmente».

4.—¿Hacia dónde debe caminar 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 proyecto de vida.

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.

Ahora bien, *la vida comunitaria* condensa y resume todo el contenido de la vida religiosa y constituye lo más nuclear de la misma. La vida comunitaria no consiste, desde luego, en 'estar

juntos', sino en 'estar unidos' con Cristo y en Cristo, compartiéndolo todo desde los niveles más profundos y subordinando el proyecto personal al proyecto comunitario.

El religioso de hoy y de mañana debe ser, ante todo, un hombre «comunitario». Tiene que vivirse a sí mismo para los demás y con los demás. Y debe vivir la virginidad, la obediencia y la pobreza en clave de comunidad. No hay, en la vida religiosa, ninguna realidad más expresiva de la presencia real y actual del Reino consumado que la comunión fraterna.

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).

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 de formas y de modos, la fuerza y la actitud irrenunciable de servicio a los demás.

El mismo e invariable proyecto histórico de vida y de existencia terrena de Jesús, que la vida religiosa intenta re-vivir y perpetuar en la Iglesia y para el mundo, debe expresarse en formas y modos concretos —en cada nueva situación histórica— según las distintas vocaciones y en respuesta a las peculiares aspiraciones y exigencias de los hombres de cada época.

En otra parte hemos señalado, con alguna detención y de forma descriptiva, los rasgos más característicos del religioso de hoy y de mañana, o sea, las dimensiones más esenciales de su presencia en medio de la comunidad cristiana ⁷.

⁷ Cf ALONSO, SEVERINO-MARÍA, cmf., *La vida religiosa en proceso de renovación, en Renovación y futuro de la vida religiosa*, Madrid, 1979, pp. 23-58. Afirmamos, en síntesis, que el religioso de hoy y de mañana tiene que ser: 1) *Un hombre cabal*. 2) *Un creyente*. 3) *Un 'llamado' y un 'enviado'*. 4) *Un consagrado*. 5) *Presencia sacramental de Cristo-virgen-obediente-pobre en la Iglesia y para el mundo*. 6) *Un 'evangelizado' y un 'evangelizador'*. 7) *Un 'carismático' y un 'profeta'*. 7) *Un hombre 'fraterno' y 'comunitario'*. Y todo ello «según el espíritu del propio Instituto» y «en la Iglesia local», como forma histórica de vivir para la Iglesia universal.

CAPITULO II

SENTIDO DE LAS PALABRAS 'RENOVACION' Y 'ADAPTACION' (*)

«La adecuada renovación de la vida religiosa comprende, a la vez, un retorno constante a las fuentes de toda vida cristiana y a la primigenia inspiración de los institutos y una adaptación de éstos a las cambiadas condiciones de los tiempos» (PC 2).

«Toda renovación de la Iglesia consiste en el aumento de fidelidad hacia su vocación» (UR 6).

Las palabras 'renovación' y 'adaptación' son dos palabras peligrosas, en uso y en abuso en nuestro vocabulario habitual. Dos palabras relativamente nuevas y ya bastante gastadas. Han vivido mucho en poco tiempo.

(*) *Bibliografía:*

CODINA, V., S. J., *Renovación teológica de la vida religiosa*, «Confer», 12 (1968) 313-326.—DE CERTEAU, M., S. J., *La rénovation de la vie religieuse*, «Christus», 13 (1966) 101-119.—GALOT, J., S. J., *Renovación de la vida consagrada*, Mensajero, Bilbao, 1967, pp. 191.—GALOT, J., S. J., *Nueva perspectiva de la vida consagrada*, Mensajero, Bilbao, 1967, pp. 160.—GARRONE, Card., *Guía de la renovación religiosa*, Mensajero, Bilbao, 1970, pp. 268. GAMBARI, E., S. M. M., *La renovación en la vida religiosa*, Cocala, Madrid, 1968, pp. 384.—GUTIÉRREZ LUCAS, C. M. F., *Renovación y adaptación de la vida religiosa*, «Vida Religiosa», 25 (1968) 314-322.—SEBASTIÁN FERNANDO, C. M. F., *Renovación conciliar de la vida religiosa*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1969, 3.^a ed., pp. 480.—SEBASTIÁN FERNANDO, C. M. F., *Teología y renovación según el Concilio*, «Confer», 10 (1971) 373-388.—SERER, V., T. C., *Renovación de la vida religiosa*, Studium, Madrid, 1968, pp. 239.—VARIOS, *La adaptación y la renovación de la vida religiosa*, Studium, Madrid, 1969, pp. 663.

Estas dos palabras tienen que ir siempre juntas. Porque juntas fueron pronunciadas en el Concilio y juntas fueron escritas. Tan juntas que, en el original latino, no son dos sustantivos, sino un sustantivo y un adjetivo que lo determina: *accommodata renovatio*. No es lícito —ni posible— separarlas. Son los dos tiempos de un mismo movimiento. Las dos vertientes de un mismo proceso. Un adverbio —'simul', que significa 'a la vez', 'al mismo tiempo'— subraya todavía más en el texto conciliar esta unidad. Se completan entre sí. Y se condicionan mutuamente.

La expresión 'accommodata renovatio' no es original del Concilio. Se la debemos a Pío XII. Y fue el lema del I Congreso Internacional de Religiosos, celebrado en Roma el año 1950.

Una nota que acompañaba ya al esquema de 1963, presentado a los padres conciliares, como proyecto de discusión, precisa el sentido exacto de estas dos palabras. Se trata de la renovación y adaptación —o, más literalmente, de la *renovación acomodada*— de la vida religiosa.

Renovación quiere decir, exactamente, *restauración de los valores primitivos*. De los valores esenciales. Restauración de lo antiguo, no por el hecho de ser antiguo, sino por ser sustancial y en cuanto sustancial. Se trata de restaurar los elementos propios y esenciales de la auténtica vida religiosa y el espíritu peculiar de cada Instituto.

«La *renovación* en los institutos religiosos no mira sólo a su *adaptación* a las condiciones actuales de su vida y de su actividad. Para que se lleve a cabo rectamente debe ser, a la vez, una *restauración de los valores primitivos* y una *adaptación a las exigencias de nuestros tiempos*»¹.

La adaptación implica acomodación del estilo de vida y de la actividad de los Institutos a las necesidades y exigencias de los tiempos actuales y a la diversidad de lugares y de situaciones. Pero siempre «dentro del ámbito de la finalidad propia de cada Instituto y en conformidad con su espíritu». También esto lo dice la nota de la Comisión que preparó el texto presentado a los padres conciliares.

¹ *Schema* 1963, p. 18, n. 1.

La renovación supone y es un retorno a lo más original, una vuelta a los valores básicos de la auténtica vida religiosa y al espíritu propio de cada Instituto, es decir, un retorno a *lo permanente*. Supone y es una mirada hacia adentro. Un examen de conciencia. Una tarea de purificación. Para ver si se conserva intacto el espíritu genuino de los fundadores o si hay adherencias extrañas que es preciso eliminar.

La adaptación supone y es una mirada hacia fuera. Una mirada a los tiempos actuales, a las necesidades y esperanzas del hombre de hoy. Dice relación, pues, a *lo mudable*.

La renovación nos hace entroncar con el 'pasado', en todo aquello que sigue siendo válido. Por eso, no es ruptura, ni partir de cero. La adaptación, en cambio, nos abre al 'presente', a lo 'nuevo', o más exactamente a la 'manera nueva' de presentar y de vivir lo permanentemente válido. Podríamos, tal vez, decir que si la renovación es fidelidad a Dios, la adaptación es fidelidad a los hombres; y ambas son igualmente necesarias y se exigen mutuamente.

Hay que volver a las fuentes y —al mismo tiempo— hay que mirar hacia el mundo e interpretar los signos de los tiempos, que son también voz de Dios.

Esto crea una cierta e inevitable tensión. Una tensión, a veces, dolorosa e incómoda entre la fidelidad al pasado y la apertura al presente y al futuro. Entre la fidelidad a Dios y la fidelidad a los hombres. Pero hay que aceptar, con fe y con valentía, esta inevitable tensión.

La renovación y adaptación de la vida religiosa sólo se entienden en el contexto de la renovación y adaptación de la Iglesia entera. Y no es una tarea impuesta desde fuera, sino una exigencia interior de la misma Iglesia y de la vida religiosa.

Esta tarea de renovación y adaptación no es un acto, sino un proceso. Algo dinámico, que dura toda la vida. Un proceso que nunca puede darse por concluido, aunque tiene sus momentos que podríamos llamar 'fuertes'. La Iglesia —y, dentro de ella, la vida religiosa— tiene que vivir en un esfuerzo constante de renovación,

en espíritu de conversión, de 'metanoia', en tensión permanente de fidelidad al Evangelio y a los hombres.

No es posible separar lo antiguo de lo nuevo. Porque lo nuevo sólo es auténtico si conserva lo antiguo. Y lo antiguo sólo es válido si se renueva. Hay, pues, que afirmar la vigencia de lo antiguo verdaderamente auténtico y sustancial. Pero sin caer en el historicismo o en el arqueologismo. No se trata de canonizar el pasado. Ni de re-vivirlo o trasladarlo, sin más, al presente. Si el pasado es válido, lo es precisamente en cuanto pasado. Es decir, en cuanto que ha hecho posible el presente. El presente —ha dicho Newman— es un 'texto', y el pasado es su interpretación. Desconectarlos es hacerlos incompatibles y privarlas de su mejor sentido.

Lo permanente o, mejor, la presencia del pasado en el presente, su pervivencia actual, es lo que se llama tradición. Aunque es preciso distinguir la tradición de sus realizaciones sucesivas y particulares, que no son más que 'tradiciones'. La tradición, como diría Péguy, es *fidelidad*.

Rechazar lo antiguo, sin más, es una postura tan cómoda y tan injusta como rechazar lo nuevo sólo por ser nuevo. Y no es raro encontrar algunos que quisieran una ruptura clara y terminante con el pasado, partir de cero. Y otros que se oponen, sistemáticamente, a toda renovación y adaptación, prefiriendo, de hecho, el inmovilismo. Si la primera postura es injusta y hasta infantil, la segunda supone falta de fe en la Iglesia y en la presencia y acción en ella del Espíritu Santo. Y puede suponer también una fuerte dosis —¿inconsciente?— de miedo al riesgo, de egoísmo o de comodidad. No hay que confundir nunca la tradición con las tradiciones, ni la libertad con la anarquía. La postura verdaderamente conciliar es una postura de 'integración', que hace una síntesis vital de estas dos fuerzas.

«Cabe la posibilidad de aferrarse a lo pasado como definitivo, sin querer reconocer en ello las huellas de nuestros pecados, las limitaciones de todo lo humano e histórico, con lo que esto supone de perecedero... Esta postura lleva consigo el rechazo de lo nuevo como no evangelizable, como radicalmente incompatible con la vida cristiana... Cabe también la situación contraria: el rechazo global

de lo antiguo, sin discusión, como si la presencia del cristianismo en los siglos pasados no hubiera dado lugar a instituciones definitivas o, por lo menos válidas... Esto supone una —llamémosla así— idolatría de lo nuevo»².

Hay que mantener como inmutable lo sustancial. Pero los mismos valores esenciales son pensados, vividos y expresados en unas condiciones históricas sujetas a cambios.

Y, respecto a las cosas que llamamos accidentales, conviene advertir que

«Ningún ser existe sólo por sus principios esenciales; aunque los accidentes en sí no sean necesarios, en conjunto sí que lo son, y lo que llamamos accidentes, a pesar de su contingencia, están aportando modos y formas concretas de realizar las cosas en un contexto determinado, sin los cuales sería imposible... Esto quiere decir que nada puede sustituirse sin saber antes qué aspectos de la realidad sustancial están expresados, contenidos y clasificados en ellos y sin estar en condiciones de sustituirlos por otros que expresen en un contexto diferente la misma realidad que antes era vivida»³.

Es curioso —por llamarlo de alguna manera— que casi siempre que hablamos de renovación nos referimos a algo externo, institucional. Concretamente a las 'estructuras'. Sin embargo, la renovación es algo mucho más hondo, un movimiento más comprometedor. Y su objeto primero es el espíritu y son las personas. Por eso, toda renovación debe ser, ante todo, personal e interior.

Es cierto que tenemos que impulsar y promover la renovación y adaptación de las instituciones y de las estructuras. Pero la his-

² SEBASTIÁN FERNANDO, C. M. F., *Teología y renovación según el Concilio*, «Confer», 1971, p. 376. «Amar el pasado es congratularse de que efectivamente haya pasado, y de que las cosas, perdiendo esa rudeza con que al hallarse presente arañan nuestros ojos, nuestros oídos y nuestras manos, asciendan a la vida más pura y esencial que llevan en la reminiscencia» (J. ORTEGA Y GASSET, *Castilla y sus castillos*, Madrid, 1952, pp. 11-12). El mismo ORTEGA nos invita a «volver de cuando en cuando una larga mirada hacia la profunda alameda del pasado», porque «en ella aprendemos los verdaderos valores, no en el mercado del día» (*Ib.*, p. 12). Ya decía, en su tiempo, ERNESTO HELLO: «La búsqueda de novedades se ha convertido en una profesión» (*El siglo, los hombres y las ideas*, Difusión, Buenos Aires, 1943, p. 11).

³ SEBASTIÁN FERNANDO, C. M. F., *o. et l. cit.*, pp. 377-378.

toria de la Iglesia y de los Institutos religiosos nos enseña que las verdaderas reformas no han venido nunca de fuera a dentro, sino de dentro a fuera. Comenzaron siempre siendo reforma de personas. Y desde las personas se consiguió también renovar las estructuras. La ley sigue a la vida, no la precede. Los grandes reformadores no pusieron nunca el acento en esta reforma externa, aunque la intentaron y promovieron, sino en la renovación interior, de la vida y del espíritu. Sólo lo que nace de dentro es eficaz y tiene consistencia y llega a provocar —necesariamente— una renovación estructural.

Muchos de nuestros mejores proyectos e iniciativas han fracasado o no han dado los frutos esperados, porque hemos perdido de vista las palabras decisivas del Concilio:

«Ordenándose, ante todo, la vida religiosa a que sus miembros sigan a Cristo y se unan con Dios... hay que considerar seriamente que las mejores acomodaciones a las necesidades de nuestro tiempo no surtirán efecto, a no ser que estén animadas por una renovación espiritual, a la que siempre hay que conceder el primer lugar, incluso al promover las obras externas» (PC 2e).

Existe también el peligro real de soslayar el grave deber de promover la reforma de las estructuras, refugiándose en que la renovación espiritual e interior debe llevar siempre la primacía. Recordemos que 'primacía' no quiere decir 'exclusivismo'.

La renovación y adaptación no afectan sólo a los Institutos religiosos, sino a la misma vida religiosa, que necesita un reajuste según los criterios perennemente válidos del Evangelio, y una expresión nueva que responda mejor a las necesidades y aspiraciones de los hombres de hoy. Constituyen, por lo mismo, un continuo esfuerzo de fidelidad y es injusto considerarlas como una 'concesión' o como un deseo de hacer más fácil la vivencia de los consejos evangélicos y de sus exigencias.

La RC nos advierte que

«Si es conveniente renovar la vida religiosa en los medios y en las formas de realización, de ningún modo se puede afirmar que se haya de cambiar la sustancia misma de la profesión religiosa, ni disminuir sus exigencias, ya que los jóvenes llamados hoy por Dios

al estado religioso, no otra cosa desean, antes al contrario, anhelan vivir esta vocación en la totalidad de sus exigencias, con tal de que sean ciertas y genuinas» (RC 2).

La renovación es una tarea permanente y nunca puede considerarse concluida. El retorno a las fuentes de la vida cristiana y a la primitiva inspiración de los Institutos, lo mismo que la adaptación a las cambiantes circunstancias de los tiempos, debe ser *continuo y permanente*. «La adecuada renovación no puede realizarse de una vez para siempre, sino que ha de fomentarse de forma continuada» (ES II, 19).

La fidelidad no puede entenderse simplemente como 'fidelidad al pasado'. La verdadera fidelidad al pasado exige fidelidad al presente y al futuro. La fidelidad a Dios exige fidelidad a los hombres, a sus aspiraciones, a sus exigencias, a su necesidad de salvación. El ideal no puede ser puramente estático y retrospectivo, sino dinámico. La Iglesia, que es la presencia visible del Cristo glorioso, sacramento universal de salvación para todos los hombres de todos los tiempos y lugares, tiene que responder a las necesidades y aspiraciones de esos mismos hombres. El Evangelio no cambia; pero los hombres, sí.

Pablo VI nos habla de «una mentalidad demasiado preocupada por conformarse precipitadamente a las profundas transformaciones que agitan nuestro tiempo» y que «han podido inducir a algunos a considerar caducas las formas específicas de la vida religiosa» (ET 2). Hace asimismo alusión a la «demasiada audacia» con que algunos Institutos han experimentado «nuevos tipos de constituciones y de reglas» (ET 5). Pero el mismo Papa ha reconocido la necesidad de reformar no pocos elementos exteriores, aunque provengan de los mismos fundadores de las Ordenes o Congregaciones religiosas:

«Ciertamente, no pocos elementos exteriores, recomendados por los fundadores de Ordenes o de Congregaciones religiosas, aparecen hoy día superados. Algunas sobrecargas o rigorismos, que se han ido acumulando a lo largo de los siglos, tienen necesidad de ser aligerados. Deben llevarse a efecto adaptaciones y también pueden buscarse e instituirse nuevas formas, con la aprobación de la Iglesia» (ET 5).

Es fácil, y demasiado cómodo, quejarse a veces de las estructuras. No es que debamos canonizarlas. Ni mucho menos. Todavía hay mucho que cambiar. Y habrá que hacerlo «con prudencia y con coraje», según Pablo VI. Negarse a este cambio o a esta revisión es posiblemente tan funesto como querer cambiarlo todo. El culto de la letra puede ser el peor enemigo del espíritu. Pero el fallo principal —¿somos sinceros?— está más al fondo. Porque está dentro de nosotros.

La renovación es un verdadero proceso de conversión. Una *metanoia*, un cambio de mente o de mentalidad. Una nueva jerarquización de los valores de la vida religiosa. Una restauración de sus elementos esenciales. A nivel comunitario. Y a nivel personal.

Todo lo que no contribuya, de manera positiva, a la mejor vivencia de los consejos evangélicos y de sus radicales exigencias no tiene razón de ser en la vida religiosa. Tiene que desaparecer o ser sustituido por algo que, en las actuales circunstancias, encarne mejor y exprese con más pureza el espíritu evangélico y el carisma vocacional. «Deben considerarse anticuadas aquellas cosas que no constituyen la naturaleza ni los fines del Instituto y que, habiendo perdido su significación y su fuerza, no ayudan ya de hecho a la vida religiosa» (ES II, 17).

Sin añoranzas y sin nostalgias, habrá que sacrificar normas o costumbres anticuadas, válidas en otros tiempos, pero que no traduzcan de forma adecuada a las condiciones físicas y psicológicas del hombre de hoy el contenido evangélico de la vida religiosa. Y esto, en nombre de la *fidelidad* precisamente. Hay que sustituirlas por otras que expresen mejor, en las nuevas circunstancias, el mismo espíritu.

«La renovación supone una *búsqueda de lo esencial*, que se debe conservar o recuperar; y se ordena a dos metas, cuyo eje es el Evangelio: el espíritu de los fundadores y la situación actual de la Iglesia. Descuidar uno u otro aspecto llevaría al error»⁴.

⁴ Nota de las Religiosas auditoras en el Concilio, Roma, noviembre de 1964, p. 2.

CAPITULO III

PRINCIPIOS GENERALES DE RENOVACION (*)

«Las normas y el espíritu a los que debe responder la adecuada renovación han de tomarse no sólo del decreto PC, sino también de los demás documentos del concilio Vaticano II, especialmente de los capítulos V y VI de la constitución LG» (ES II, 15).

La renovación y adaptación de la vida religiosa debe llevarse a cabo según unos principios generales, que sirvan de orientación y de criterio, para que sea auténtica y no degeneren en una serie de cambios más o menos arbitrarios.

(*) *Bibliografía:*

ALVAREZ GÓMEZ, J., C. M. F., *El retorno a los orígenes, ese problema difícil de la renovación religiosa*, «Vida Religiosa», 30 (1971) 381-389.—GARRONE, Card., *Deber y leyes de una renovación*, en «Guía de la renovación religiosa», Mensajero, Bilbao, 1970, pp. 17-45.—GUILLEN PRECKLER, F., SCH. P., *El evangelio y la renovación de la vida religiosa*, «Vida Religiosa», 37 (1974) 4-14.—LLAMERA, M., O. P., *Crisis y reorientación de la vida religiosa*, «Teología Espiritual», 17 (1973) 7-70.—SEBASTIÁN FERNANDO, C. M. F., *Renovación conciliar de la vida religiosa*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1969, 3.ª ed., pp. 90 ss.—TABERA, A., Card., C. M. F., *Los cuatro principios generales para la renovación y adaptación*, «Vida Religiosa», 23 (1966) 481-492.—TILLARD, J. M. R., O. P., *Las grandes leyes de la renovación de la vida religiosa*, en «La Adaptación y Renovación de la Vida Religiosa», Studium, Madrid, 1969, pp. 65-154.

Estos principios se hallan expresados, principalmente, en el decreto PC ¹; pero también en los demás documentos del concilio ², ya que la renovación de la vida religiosa debe entenderse y realizarse en el contexto de la renovación de la Iglesia, de que hablan todos los documentos conciliares.

Si la vida religiosa sólo tiene sentido desde la vida cristiana y ésta sólo puede entenderse y renovarse desde Cristo y desde el Evangelio, lo primero y más urgente para conseguir una auténtica renovación de la vida religiosa es el «retorno constante a las fuentes de toda vida cristiana» (PC 2) y partir de la «vocación universal a la santidad en la Iglesia» (LG c. 5).

Los principios inspiradores de la vida religiosa son también los principios de toda verdadera renovación. Por eso, ésta ha de llevarse a cabo 'bajo el impulso del Espíritu Santo' y siguiendo las directrices de la Iglesia (cf PC 2). La vida religiosa brotó en la Iglesia 'por inspiración del Espíritu Santo' y 'por un designio divino' (PC 1). Y si el Espíritu del Señor es quien suscitó en la Iglesia *ese permanente estilo de vida que llamamos vida religiosa*, él debe ser también su principio renovador. Del mismo modo, si la vida religiosa es un «don divino» hecho a la Iglesia, que ella recibe y conserva siempre y regula e interpreta auténticamente (LG 43), toda renovación debe hacerse siguiendo las orientaciones y directrices de la Iglesia (PC 2).

Se ha advertido que la Iglesia que impulsa y dirige este movimiento de renovación no es sólo la 'jerarquía', sino la Iglesia entera, «cada uno a su modo y dentro de sus atribuciones» (3). En el texto definitivo se evitó expresamente la cláusula 'bajo la dirección de los Pastores', propuesta por algunos padres conciliares, y se aceptó la fórmula —más general— 'bajo la dirección de la Iglesia'. Esto quiere decir que debemos escuchar no sólo la voz de la jerarquía, sino también la voz humilde, ejemplo muchas veces de sensatez y de equilibrio, del pueblo cristiano, para

¹ PC 2, a, b, c, d, e.

² ES II 15.

³ SEBASTIÁN FERNANDO, C. M. F., *Renovación conciliar de la vida religiosa*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1968, p. 89.

saber lo que nos pide Dios y lo que de nosotros esperan los hombres.

La renovación de la vida religiosa comenzará siendo y significando una revalorización del bautismo y de la confirmación y, en general, de los elementos constitutivos de la vida y santidad cristianas

Pero hay que tener en cuenta, además, que la vida cristiana, sin ser propiamente un 'humanismo', es la mejor realización del hombre incluso en su ámbito natural. El hombre no ha tenido nunca una vocación simplemente humana, al nivel de su naturaleza. Su única vocación es *divina*, como afirma el Concilio: «La vocación suprema del hombre, en realidad, es una sola, es decir, divina» (GS 22). En este orden sobrenatural —cristiano— es donde el hombre se realiza incluso humanamente, donde consigue su plenitud, su madurez humana, hasta llegar a la estatura del Hombre perfecto que es Cristo. «El que sigue a Cristo, Hombre perfecto, se perfecciona cada vez más en su propia dignidad de hombre» (GS 41).

Los valores naturales, estrictamente humanos, quedarán trascendidos y sublimados. Pero, en ningún caso, se podrá prescindir de ellos con el pretexto de una mayor 'divinización' del hombre. La santidad cristiana no es nunca una 'deshumanización'. Al contrario, supone siempre una verdadera 'humanización'. Podemos decir que la santidad es, históricamente, *humana*, en el mejor sentido. Porque la santidad, históricamente, es 'cristiana', es identificación con Cristo, y Cristo es Hombre.

Descuidar la base humana es, normalmente, condicionar la acción de la gracia.

El humanismo actual, entendido en sus exigencias más hondas, muestra una profunda preocupación por el hombre. Y pretende dar una dimensión 'personal' y 'personalista' a su vida y a todas sus relaciones. El hombre de hoy —afortunadamente— ha descubierto el valor sagrado de la persona y tiene un vivo sentido de su dignidad personal. El cristianismo, de suyo, responde maravillosamente a estas exigencias del hombre de hoy por ser profundamente 'personal'. Tan personal como la amistad o la filiación. Tan personal como la fe o el amor.

El Concilio nos recuerda que «el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana» (GS 25).

Hemos de reconocer que, en la vida religiosa y —en general— en la vida cristiana, se ha descuidado un poco esta dimensión personal, para caer en una 'masificación', donde las relaciones son neutras e impersonales, subordinando además muchas veces la persona a la institución.

Si queremos conseguir la adecuada renovación conciliar de la vida religiosa, hemos de comenzar respetando y tratando de fortalecer la personalidad humana de los religiosos. Este respeto sagrado debe traducirse en un clima de libertad, de confianza, de responsabilidad personal, de respeto a las ideas, a las iniciativas y, sobre todo, a la conciencia y a la dignidad humana y cristiana de cada persona. No se puede ser cristiano, y menos todavía religioso, sin una base de equilibrio, somático y psicológico, y sin las llamadas virtudes humanas: sinceridad, fidelidad a la palabra dada, sentido de justicia y de lealtad, comprensión y espíritu de servicio.

1.—Fidelidad al Evangelio Seguimiento de Cristo

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

El seguimiento de Cristo según el Evangelio es el criterio supremo de renovación. La vida religiosa es, objetivamente, la mejor imitación de Cristo y, por eso, toda tarea de renovación consiste en un sincero deseo de 'conformación' con él: con su estilo de vida y con su pensamiento.

La vida religiosa brota en la Iglesia y para la Iglesia por un impulso vital del Espíritu Santo y tiene como sentido último re-vivir y re-reproducir en ella el género de vida virginal, obediente y pobre de Jesucristo (cf LG 44, 46). El ideal, por lo mismo, será siempre Cristo: en su vida y en su palabra.

Ya que la vida religiosa «tiene como origen y razón de ser el mantenimiento sensible de la vida de Cristo en la Iglesia, la norma primaria y fundamental de su renovación ha de ser ajustarse lo más exactamente posible a este patrón de la vida de Cristo, tal como él la vivió prácticamente entre los hombres y nos ha sido transmitida por los Evangelios» (4).

Los llamados consejos evangélicos no son anécdotas o simples ejemplos edificantes en la vida de Cristo, sino las tres dimensiones más radicales de su vida y de su pensamiento. La virginidad, la obediencia y la pobreza constituyen su estilo propio de vivir y son parte integrante y esencial de su misterio pascual. Seguirle e imitarle en esta triple dimensión, y de forma permanente y absoluta, es la suprema manera de imitarle y de seguirle. Es re-producir su género de vida. Por eso, la vida religiosa es como un 'sacramento' de la vida de Cristo en la Iglesia.

Fidelidad al Evangelio quiere decir mucho más que 'no oposición' al mismo. No basta, por ejemplo, que las Constituciones de un Instituto no contengan nada contrario al Evangelio (!) o sean un mosaico de citas textuales del mismo, para que pueda decirse que son verdaderamente fieles a su espíritu. Como tampoco basta, para que sean 'conciliares', multiplicar las citas del Concilio.

Hacerse religioso no es entrar en un sistema de leyes y de normas, sino comprometerse a vivir en su radicalidad absoluta y permanente el Evangelio. Por eso, todo en la vida religiosa debe organizarse en orden a este fin y todo debe renovarse teniendo en cuenta esta finalidad: crear la situación mejor, las condiciones objetivamente más aptas para vivir esas exigencias radicales. Unas Constituciones deben intentar crear el clima mejor, las circunstancias más favorables para seguir e imitar a Cristo según el Evangelio. Todas las normas y orientaciones deben tener como última finalidad ayudar a vivir el Evangelio en toda su pureza, facilitar la vivencia plena, individual y comunitaria, de los consejos evangélicos.

¿Podemos decir —sinceramente— que las condiciones que hoy nos ofrece la vida religiosa institucionalizada son las mejo-

⁴ *Ib.*, p. 94.

res para vivir el Evangelio en toda su pureza original? Nos atreveríamos a responder que no. O, a lo más y precisando un poco, diríamos que son las mejores relativamente, si las comparamos con las que nos ofrecen otros géneros y estados de vida. Pero creemos que no son, ni mucho menos, las condiciones 'ideales', y ni siquiera las mejores que pueden y deben darse y que tendríamos derecho a esperar. La fidelidad a la letra, a muchos usos y costumbres de muy dudoso valor evangélico son, muchas veces, infidelidad al espíritu y traición al mismo Evangelio. Por eso, urge una renovación. Y, para ello, es preciso «definir bien de nuevo los valores esenciales de la vida religiosa» (RC *introd.*), partiendo del seguimiento de Cristo según el Evangelio.

Las prescripciones y normas de las Constituciones no deben ser nunca, propiamente, 'añadidas' o 'adiciones' al Evangelio, como 'una sobrecarga respecto a sus exigencias. Sino, más bien, *la mejor traducción actual de esas mismas exigencias*, la expresión concreta y más inteligible al religioso de hoy del mensaje doctrinal y práctico de Cristo.

La sagrada Escritura, y de una manera especial el Evangelio, debe ser el libro básico de formación y de vida espiritual para todo cristiano y particularmente para el religioso (5). Y las Constituciones deben ser para los religiosos, como hemos dicho, la mejor traducción actual de las radicales exigencias evangélicas.

Las Constituciones de un Instituto, según las normas y el espíritu del ES (6), no deben comprender sólo el *carisma*, la *tradicción* y las *tradiciones universales y permanentes*. Sino también los *principios evangélicos y teológicos* sobre la vida religiosa y su unión con la Iglesia. Las Constituciones tienen que ser un libro doctrinal, y no sólo normativo, en el que esté expresado el patrimonio general y común de la vida religiosa y el patrimonio peculiar de cada Instituto, juntamente con las normas jurídicas indispensables sobre su naturaleza y misión específica en la Iglesia y sobre su gobierno. «Es necesaria la unión de ambos elementos, el espiritual y el jurídico, para que los códigos principales de los Institutos tengan un fundamento estable y estén transidos de

⁵ Cfr. PC 6; ES 16, 1.

⁶ ES II 12, 13, 13, 16, 17.

auténtica espiritualidad y vitalidad. Por consiguiente, se ha de evitar la redacción de un texto puramente jurídico o meramente exhortativo» (ES II, 13).

2.—Espíritu de los fundadores

«Reconózcanse y manténganse fielmente el espíritu y propósitos propios de los fundadores» (PC 2b).

«Para procurar el propio bien de la Iglesia, busquen los institutos religiosos un conocimiento genuino de su espíritu primero, de suerte que conservándolo fielmente al decidir las adaptaciones, la vida religiosa se vea purificada de elementos extraños y libre de lo anticuado» (ES II, 16, 3).

La infinita riqueza del Evangelio y la plenitud ejemplar de Cristo hacen posible la existencia de múltiples estilos de vida dentro de la más genuina espiritualidad cristiana. Cada estilo o forma concreta del vivir evangélico no puede agotar todo el contenido vital y ejemplar de la vida de Cristo y de su mensaje doctrinal. Por eso, ya desde el principio de la Iglesia, surgieron esos diversos estilos, que son como 'traducciones' concretas y realizaciones prácticas de ese vivir.

El surgir de la vida religiosa y de sus diferentes expresiones concretas, en la Iglesia, no obedece a un capricho de los hombres, sino a un 'designio de Dios' (PC 1; ET 11). Y, redundando en bien de la misma Iglesia (PC 2 b). «Por lo cual la Iglesia protege y favorece la índole propia de los diversos Institutos religiosos» (LG 44).

El Concilio repite, casi como un estribillo, que cada Instituto tiene y debe conservar su índole propia, su carisma, su aire de familia, su manera de ser, su espíritu. La renovación consiste en volver a ese espíritu, re-descubriendo, purificarlo de adherencias extrañas y vigorizarlo. Es ésta una constante, a lo largo de todo el Concilio, en oposición a ciertas corrientes que intentaron abrirse paso en la misma aula conciliar y abogaban por una fusión de Institutos, reduciendo su número según las actividades específicas a que se dedican —educación, beneficencia, cuidado de los

enfermos o vida contemplativa—, suprimiendo las demás diferencias y su autonomía propia.

La palabra clásica para definir esa índole propia de cada Instituto, su espíritu y la misión concreta que está llamado a desempeñar en la Iglesia, es la palabra *carisma* (7).

Frente a una visión jurídica y legalista de la vida religiosa hay que poner de relieve su riqueza interior y su índole esencialmente *carismática*. El Espíritu Santo suscita en la Iglesia y para la Iglesia a un fundador. Le hace vivir una experiencia humana y espiritual. Le comunica una participación del espíritu profético de Cristo. Y, por una intuición sobrenatural —efecto de sus dones—, le hace comprender una determinada necesidad apostólica en la Iglesia y la manera concreta y eficaz de responder a ella.

El carisma es un don de gracia que no mira principalmente al enriquecimiento personal del fundador que lo recibe, sino al bien de la Iglesia entera. Es un don que lleva consigo una misión social.

La experiencia religiosa vivida por los fundadores tiene, normalmente, un valor ejemplar, como encarnación de un espíritu. Pero hay que distinguir cuidadosamente entre el *carisma fundacional* —recibido por el fundador en cuanto tal y, por lo mismo, transmisible al Instituto— y el *carisma personal* del fundador en cuanto persona privada. No todo lo que hizo o escribió un fundador debe considerarse, sin más, como perteneciente al carisma del Instituto por él fundado. Porque, muchas veces, junto a los elementos constitutivos del carisma y del espíritu fundacional —que es el único que se transmite al Instituto y que goza de perdura-

⁷ El tema *Espíritu y Carisma* lo estudiamos más adelante: c. 20. Cfr. Cardenal ANTONIUTTI, Discurso al I Congreso de la Unión Internacional de Superiores Generales, el 12 de marzo de 1967:

«Todo Instituto deberá, por tanto, conservar su propio carácter, imitando la vida, siguiendo el espíritu, interpretando fielmente las intenciones del fundador. Esto, sin embargo, no significa que hoy se deba vivir como han vivido los fundadores, pero debemos esforzarnos en hacerlos revivir en el mundo de hoy con la vivencia de su genio y con los impulsos de su corazón. No se trata de continuar materialmente, mecánicamente lo que prescriben los fundadores, sino de aplicar, en las circunstancias concretas de la vida actual, los principios, las normas, las leyes, las orientaciones de los fundadores que, si vivieran hoy, imprimirían un nuevo ritmo a su Instituto».

bilidad—, se encuentran rasgos individuales, provenientes de su psicología personal o de su ambiente cultural e histórico. Y estos rasgos no son transmisibles.

El carisma, en cuanto vivido y expresado comunitariamente por un Instituto, se llama *tradición*. La tradición supone ya un enriquecimiento, una evolución. No es fidelidad material, estática, sino fidelidad al espíritu y, por lo mismo, progreso. La tradición expresa el sentido dinámico del carisma.

Las tradiciones son realizaciones concretas de la tradición. Pueden ser mudables o permanentes, según el grado de vinculación que tengan con el carisma original. Las tradiciones que el Concilio llama 'sanas' (PC 2b), si son permanentes y universales—comunes a todo un Instituto— y son expresión perennemente válida de ese carisma vivido en común, deben conservarse en las Constituciones.

Los elementos extraños al carisma, los usos, costumbres y tradiciones 'anticuadas' deben suprimirse por exigencia de la fidelidad al espíritu (8). Esas tradiciones, usos y costumbres que, en un tiempo, pudieron ser traducción fiel del carisma para unas circunstancias concretas, al cambiar esas circunstancias ambientales o personales, han dejado de ser medios para vivir el espíritu y se han convertido en peso muerto.

Necesitamos un esfuerzo permanente por ser fieles a la primitiva inspiración y a los propósitos originales de los fundadores. Pero sin olvidar que el carisma, como algo vital, admite evolución, enriquecimiento y progreso; una evolución homogénea, es decir, siempre en la misma línea, pero cada vez a mayor profundidad. Esta evolución se ha dado, muchas veces, en vida de los mismos fundadores.

Los fundadores, como hemos dicho, tuvieron una intuición sobrenatural. Y trataron de plasmarla y traducirla en formas concretas. La intuición es perennemente válida. Pero necesita expresarse de forma diversa, a medida que las circunstancias psicológicas e históricas cambian. Ser fiel a la intuición del fundador sig-

⁸ Cfr. ES II, 16, 3 y 17; ET 5.

nificará, más de una vez, abandonar las 'expresiones' concretas por él acuñadas. El fundador, al fin y la cabo, es hijo de su tiempo, de una mentalidad, de un ambiente doctrinal y cultural. Hay que saber distinguir lo permanente de lo transitorio y el espíritu de la letra (9).

No es lícito trasladar —materialmente— al presente lo que los fundadores hicieron o dijeron en el pasado. Diríamos que no hay que hacer ahora lo que entonces hicieron ellos, sino lo que ahora harían si vivieran en la actualidad. Si algo tuvieron siempre, fue una capacidad enorme de flexibilidad y una docilidad absoluta a las orientaciones de la Iglesia. Y les rendiríamos un pobre homenaje si, por afán de fidelidad material a sus palabras o a sus normas, dejásemos de seguir fielmente las nuevas directrices de la Iglesia.

Pablo VI nos recuerda que «ciertamente, no pocos elementos exteriores, recomendados por los fundadores de Ordenes o de Congregaciones religiosas, aparecen hoy día superados» (ET 5).

El carisma, la tradición y las tradiciones sanas —si son universales y permanentes— constituyen el *patrimonio* espiritual de un Instituto, que es algo irrenunciable.

La fidelidad a los fundadores debe, pues, entenderse de forma dinámica. Y es más bien fidelidad a su espíritu, a sus intenciones y propósitos que a sus obras o a sus palabras. No se pretende tanto la continuidad material como la continuidad espiritual, interior.

⁹ Cfr. PABLO VI: «En el caso de una renovación, cambiaría la letra de vuestras reglas, pero el *espíritu* permanecería indemne» (*Magno gaudio*, 23 de mayo de 1964). «Se podrá ciertamente cambiar la letra de vuestras reglas, pero permanecerá íntegro, sin embargo, el *espíritu*» (*Al Capítulo General de los PP. Redentoristas*, 23 de septiembre de 1967). Cf. Card. ANTONIUTTI, al *I. Congr. de la UISG*, 12 de marzo de 1967: «Los mismos fundadores revisarían hoy sus Institutos y muchos les darían una estructura distinta... No es que la vida religiosa cambie. Queda inmutable en su integridad interior... Pero hoy tenemos que enfrentarnos con los problemas del mundo...».

3.—Participación activa en la vida de la Iglesia

«Todos los Institutos han de participar en la vida de la Iglesia y, de acuerdo con su propio carácter, hacer suyos y favorecer según sus fuerzas las empresas y propósitos de la misma; por ejemplo, en materia bíblica, litúrgica, dogmática, pastoral, ecuménica, misionarial y social» (PC 2c).

La vida religiosa nace *en* y *para* la Iglesia. Ya lo hemos dicho. Y nace *de* su vitalidad intrínseca, como la expresión máxima de sí misma, como su 'radiografía' o su 'sustrato' más hondo. Por eso, la vida religiosa no es algo marginal a la Iglesia, sino ella misma expresándose en su puridad total, en lo que es y en lo que tiende a ser en el Reino consumado. En esta línea de pensamiento pudo decir el cardenal Montini a las religiosas de Milán: *Sois la Iglesia en su más genuina, más auténtica, más completa y más vibrante expresión* (10).

La razón de ser de los Institutos religiosos es la vida y la santidad de la Iglesia. A esa vida y a esa santidad pertenece, de forma indiscutible, según el Concilio, la vida religiosa (LG 44). La vida religiosa tiene como misión expresar visible y socialmente la santidad de la Iglesia. Por eso, alguien la ha definido como «la profesión exterior de la perfección cristiana» y afirma que «no supera los compromisos del bautismo, sino que es su cumplimiento total y perfecto» y que «en este estado la Iglesia profesa públicamente la perfección a la que quiere conducir a todos sus hijos» y que «lo que en él se vive no es algo accesorio, sino lo que hay de más sustancial en la sustancia de la Iglesia» (11).

Para ser más de la Iglesia y *para ser más Iglesia* nos hemos hecho religiosos y miembros de un determinado Instituto. Debemos, pues, tener una viva conciencia eclesial, católica. Y con esta conciencia debemos vivir nuestra consagraión y nuestros quehaceres apostólicos. Sabiendo que, «cuanto más plenamente vivamos

¹⁰ Card. MONTINI, J. B., *a las religiosas de Milán*, el 11 de febrero de 1961.

¹¹ GREA, A., *La Iglesia y su divina constitución*, Herder, Barcelona, 1968, pp. 461 y 467.

esa donación de nosotros mismos, que abarca la vida entera, tanto más feraz se hace la vida de la Iglesia y más vigorosamente se fecunda su apostolado» (PC 1).

Todo religioso debe sentir con la Iglesia, vivir sus problemas, conocer sus necesidades, trabajar fervorosamente en su servicio y seguir sus orientaciones. Y debe hacerlo como una exigencia primaria de su mismo ser de religioso, de su consagración, que le inserta en el misterio mismo de la Iglesia.

El decreto CD sobre el ministerio pastoral de los Obispos, habla también de los religiosos, para integrarlos en la vida eclesial diocesana. Les recuerda a los Obispos el derecho y el deber de los religiosos de trabajar por la Iglesia universal y por las iglesias particulares:

«A todos los religiosos —entre los que se cuentan en lo que sigue los miembros de los demás Institutos que profesan los consejos evangélicos—, según la propia vocación de cada uno, les incumbe el deber de trabajar fervorosa y diligentemente en la edificación e incremento de todo el Cuerpo místico de Cristo y por el bien de las iglesias particulares» (CD 33).

La profesión religiosa crea un nuevo y peculiar título de pertenencia a la Iglesia y de dedicación plena a su servicio (12). Esta pertenencia exige una mayor participación —más activa y consciente— en la vida de la Iglesia y en sus responsabilidades. La fidelidad del religioso a su vocación repercute, de forma decisiva, en toda la Iglesia: en su vida y en su apostolado (PC 1).

El espíritu eclesial debe expresarse en docilidad y en disponibilidad absoluta con respecto a la Iglesia. La docilidad y disponibilidad que, en un simple cristiano, sólo se actúa plenamente en circunstancias 'transitorias', en el religioso se convierte en actitud normal y se actúa de forma permanente, pues su dedicación al servicio de la Iglesia es absoluta y hasta exclusiva.

Falta todavía, en muchos religiosos, la conciencia de ser Iglesia. Aunque se ha ganado bastante en este sentido. Pero falta más radicalmente todavía una 'conciencia comunitaria' —a nivel de

¹² Cfr. LG 44; PC 5 y 6; ES II, 1; RC 2; CD 33 s.

Instituto— de estar al servicio de la Iglesia y, por tanto, de generosa colaboración. Siguen contando aún demasiado los 'intereses' particulares y falta, algunas veces, sensibilidad eclesial.

El Concilio señala como puntos concretos de renovación y de participación activa de los religiosos en la vida de la Iglesia, en sus empresas y propósitos, el movimiento *bíblico, litúrgico, dogmático, pastoral, ecuménico, misional y social* (PC 2c).

La formación religiosa debe orientarse a conseguir una mentalidad y una espiritualidad 'bíblica', 'litúrgica', 'teológica', etc., más bien que a adquirir unos conocimientos teóricos sobre cada una de estas materias.

4.—Situación actual del mundo y necesidades de la Iglesia

«Los Institutos promoverán entre sus miembros el conveniente conocimiento de la situación de los hombres y de los tiempos y de las necesidades de la Iglesia» (PC 2d).

«La manera de vivir, de orar y de trabajar ha de ajustarse debidamente a las actuales condiciones físicas y psíquicas de los miembros y... a las necesidades del apostolado, a las exigencias de la cultura, a las circunstancias sociales y económicas... Según los mismos criterios, ha de revisarse la forma de gobierno de los Institutos» (PC 3).

«Adapten mejor el conjunto del ciclo formativo a la mentalidad de las nuevas generaciones, a las condiciones de la vida hoy predominantes y a las actuales exigencias del apostolado» (RC introd.).

Una de las palabras más equívocas es, sin duda, la palabra *mundo*. En los mismos labios de Jesucristo tiene diversos sentidos (13). Para evitar posibles y lamentables confusiones, hay que comenzar distinguiendo las acepciones fundamentales de esta pa-

¹³ «Tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo único para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna. Porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo se salve por él» (Jn 3, 16-17). «He manifestado tu nombre a los que me has dado sacándolos del mundo... Por ellos ruego yo; no ruego por el mun-

labra y precisando en qué sentido la tomamos nosotros cuando hablamos de atención al mundo de hoy o de la relación que un cristiano o religioso debe tener con el mundo.

La palabra *mundo* tiene primeramente un sentido *cosmológico*. Significa y comprende todo el universo material, el cosmos, el conjunto de creaturas infrahumanas. Y tiene además un sentido estrictamente *humano*. Mundo, en este sentido, viene a ser la humanidad entera, el conjunto de hombres, de actividades y valores humanos, de realidades terrenas y de quehaceres sociales que forman la trama de su vida. Todo el universo material, desde el momento en que se mira a través del hombre y en relación con él, adquiere un sentido humano y se convierte en objeto sobre el que recae la actividad del hombre. El Concilio, hablando de la Iglesia, dice que «tiene ante sí *al mundo*, es decir, la entera familia humana con el conjunto universal de las realidades entre las que ésta vive; el mundo, teatro de la historia humana, con sus afanes, fracasos y victorias; el mundo, que los cristianos creen fundado y conservado por el amor del Creador» (GS 2).

Pero la misma palabra *mundo* tiene también un sentido negativo desde un punto de vista *religioso*. En este sentido es el conjunto de fuerzas, de leyes, de intenciones y de intereses que se oponen a Dios y a sus planes de salvación. Personifica todas las fuerzas del mal. Comprende a todos los hombres que, de una u otra manera, se cierran a la salvación que Dios les ofrece y luchan contra la luz y la gracia. Es símbolo de un espíritu, de una mentalidad o ideología, de una manera de ver las cosas y de valorarlas, de un estilo de vida al margen de Dios.

do... Ya no estoy en el mundo, pero ellos sí están en el mundo... No son del mundo, como yo tampoco soy del mundo... Como tú me has enviado al mundo, así yo también los he enviado al mundo... Que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado» (Jn 17, 6-23). «Si el mundo os odia, sabed que a mí me ha odiado antes que a vosotros. Si fuerais del mundo, el mundo amaría lo suyo; pero como no sois del mundo, porque yo al elegiros os he sacado del mundo, por eso os odia el mundo» (Jn 15, 18-19). «El príncipe de este mundo está condenado» (Jn 16.11). «Yo rogaré al Padre y os dará otro Paráclito... el Espíritu de verdad, a quien el mundo no puede recibir, porque no le ve ni le conoce» (Jn 14, 16-17).

Frente al mundo, tomado en este sentido religioso, no cabe otra postura que la oposición radical, la lucha declarada. No es posible la neutralidad o la simple tolerancia. A este mundo se refería Cristo cuando dijo en la última cena: «Si el mundo os odia, sabed que a mí me ha odiado antes que a vosotros. Si fuerais del mundo, el mundo amaría lo suyo; pero como no sois del mundo, porque yo al eleiros os he sacado del mundo, por eso os odia el mundo» (Jn 15, 18-19). «No ruego por el mundo» (Jn 17, 9). Y a él se referían san Pablo y san Juan, cuando escribieron: «No os acomodéis al mundo presente» (Rom 12, 2). «La sabiduría de este mundo es necedad a los ojos de Dios» (1 Cor 3, 19). «No hemos recibido el espíritu del mundo» (1 Cor 2, 12). «No améis al mundo, ni lo que hay en el mundo. Si alguien ama al mundo, el amor del Padre no está en él. Puesto que todo lo que hay en el mundo —la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la jactancia de las riquezas— no viene del Padre sino del mundo. El mundo y sus concupiscencias pasan» (1 Jn 2, 15-17). «El mundo entero yace en poder del maligno» (1 Jn 5, 19). «Cualquiera que desee ser amigo del mundo, se constituye en enemigo de Dios» (Sant 4, 4).

Esto es suficientemente claro. Pero el problema más grave no se plantea aquí, sino al querer precisar y definir las relaciones del cristiano y del religioso con el 'mundo' entendido en su sentido 'humano', como conjunto de valores, de actividades y de realizaciones humanas. Frente a este 'mundo', ¿cuál debe ser la actitud del cristiano en cuanto cristiano, es decir, en cuanto hombre consagrado por el bautismo y convertido en ciudadano del Reino futuro? Por de pronto, debe ser una actitud de acogida gozosa y agradecida, de sereno optimismo, de fe en la bondad fundamental de la creación, de voluntad de conquista y de dominio. Pero también, e inevitablemente, una actitud de 'transformación', de 'sacrificio' —entendido en su sentido teológico, es decir, de 'consagración'—, que implica necesariamente un estado de violencia, de incomodidad y de *tensión*. El cristiano, incluso frente a las realidades humanas más positivas, no puede contentarse con servirse de ellas, con acogerlas gozosamente o vivirlas sin mayor preocupación. Debe transformar, desde dentro, esas mismas realidades. Y toda transformación supone una ruptura de la forma anterior e implica una inevitable y dolorosa tensión. El

cristiano, en el mundo, debe ser como el fermento en la masa o la sal en el alimento, que no se desvirtúan, sino que comunican su propia fuerza y sabor (14).

El cristiano está en el mundo y tiene que vivir en el mundo, pero no es del mundo. No puede vivir desde el espíritu del mundo, que es preocupación por las realidades terrenas y despreocupación por los valores espirituales. Tiene que ser fermento y vivificar y transformar *desde dentro* todas las realidades temporales (LG 31).

Esa 'tensión' de que estamos hablando, traduce y expresa la teología paulina del '*como si no*'. San Pablo nos recordará que las cosas de este mundo son indudablemente reales y positivas, que el amor humano compartido en el matrimonio es un gran valor, que todas las actividades humanas tienen un sentido. Pero nos advertirá seriamente que el cristiano debe vivir en tensión con todos esos valores, desprendido de ellos, reconociendo así su esencial relatividad. «Los que tienen mujer, vivan *como si no* la tuviesen. Los que lloran, *como si no* llorasen. Los que se alegran, *como si no* se alegrasen. Los que compran, *como si no* poseyesen. Los que disfrutan del mundo, *como si no* disfrutasen» (1 Cor 7, 29-31).

El cristiano, pues, en su relación con el mundo, no puede dejarse llevar por la lógica interna de las realidades humanas. Tiene que trascenderlas y transfigurarlas, para ofrecérselas a Dios. Y sólo lo conseguirá viviendo el espíritu de las bienaventuranzas (LG 31), que es el espíritu de los consejos evangélicos. En este sentido no cabe la 'secularización', ni siquiera en la vida cristiana.

Y, ¿cuál debe ser la actitud específica del religioso frente al 'mundo'? La *tensión* que en todo momento y frente a todos los valores humanos debe mantener el cristiano, se convierte muchas veces para el religioso en *renuncia*. El religioso, en virtud de su

¹⁴ Cfr. Mt 5, 13-15. El cristiano, según el Concilio, debe «desempeñar su propia profesión guiado por el espíritu evangélico, contribuyendo así a la santificación del mundo, *como desde dentro, a modo de fermento*» (LG 31). «Lo que el *alma* es en el *cuerpo*, esto han de ser los *cristianos* en el *mundo*» (LG 38).

consagración, *renuncia al mundo* (PC 5), es decir, renuncia a muchos valores estrictamente humanos y positivos y precisamente en cuanto positivos. Y lo hace no por propia iniciativa, sino consciente de responder a una llamada de Dios, con el fin de anunciar más eficazmente los bienes futuros y el Reino de los cielos. No se contenta con vivir *como si no* tuviera mujer —radicalmente desprendido de ella— o *como si no* poseyera, sino que de hecho no tiene mujer y renuncia de hecho a la posesión de sus bienes.

El cristiano en cuanto cristiano y, sobre todo, el religioso en cuanto religioso, tiene que ser un perpetuo testigo del Reino de Dios, que se va realizando aquí, pero que no es de aquí. El cristiano cumple esta misión viviendo con espíritu evangélico —en tensión transformadora— todas las realidades humanas y temporales. El religioso, en cambio, cumple con su misión específica, renunciando positivamente —como Cristo— a muchos de esos valores y a muchas de esas realidades.

La Iglesia es signo e instrumento de salvación. Y eso debe ser también cada cristiano y cada religioso: signo y testimonio de los valores sobrenaturales, de la vocación divina del hombre, de la historia de la salvación, revelando la dimensión eterna de la vida humana y su proyección ultraterrena.

El 'estar-en-el-mundo' propio de un religioso tiene un carácter y valor 'sacramental', como una señal, como un signo vivo de los planes salvadores de Dios y del Reino consumado, que es la verdadera patria de todos los hombres. Es un indicador permanente hacia la patria futura.

La forma característica de 'estar-en-elmundo' y de 'ser-para-elmundo', sin 'ser-del-mundo', de los religiosos, nace de su peculiar consagración, que perfecciona y completa la consagración bautismal del cristiano. Los religiosos

«liberados de las complejidades terrestres, viven en el mundo desde su entera consagración a los bienes últimos, 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 pro-

pia vida en realizar sensiblemente en este mundo las realidades futuras»¹⁵.

Si el religioso tiene una forma propia de estar-en-el-mundo que implica no-ser-del-mundo, no 'mundanizarse', desde esa forma peculiar suya de estar-en-el-mundo debe interpretarse y llevarse a cabo toda renovación y adaptación a las necesidades de la Iglesia y del mundo actual. No puede perder nunca su índole propia, su carácter específico de 'testigo' de los bienes futuros y mensajero del Reino de Dios.

Habrà siempre una inevitable tensión —y hasta 'oposición'— entre la vida religiosa y el mundo, entre la dimensión escatológica de la Iglesia —expresada, sobre todo, por el estilo propio de la vida religiosa— y su condición actual 'peregrinante'. Una tensión que sólo dejarà de sentirse cuando concluya la etapa terrena del Reino y éste llegue a su definitiva consumación. Mientras tanto, hay que aceptar esa tensión no como un mal, sino como una condición de vida. La vida religiosa estará anunciando y proclamando siempre la caducidad y provisionalidad de los bienes de este mundo, que es la única manera de darles su verdadero sentido y valor.

«Es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los *signos de los tiempos* e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas. Es necesario, para ello, conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza... Se puede ya hablar de una verdadera metamorfosis social y cultural, que redunda también sobre la vida religiosa» (GS 4).

El mundo actual está caracterizado por cambios profundos y rápidos, en todos los órdenes: social, económico, psicológico, moral,

¹⁵ SEBASTIÁN FERNANDO, C. M. F., *Renovación conciliar de la vida religiosa*, p. 158 y 159. El religioso se ha instalado en la realidad futura, para convencer a los hombres de que no pertenecen definitivamente a este mundo. Por eso, renuncian a valores muy positivos, pero que no pertenecen a la condición celeste de la Iglesia.

religioso (16). Podríamos señalar, en esquema, algunos de los rasgos más característicos y significativos del hombre de hoy, que es preciso tener en cuenta a la hora de renovar y adaptar la vida cristiana y religiosa. El mensaje del Evangelio es perennemente válido para todos los hombres de todas las épocas. Pero cada generación es particularmente sensible a unos determinados valores, pone el acento en aquellos aspectos que mejor responden a sus propias aspiraciones o necesidades. El Evangelio no cambia, pero el hombre sí. Y Cristo es respuesta cabal y definitiva a todos los interrogantes y problemas de la humanidad.

ALGUNOS RASGOS DEL HOMBRE DE HOY

1) *Descubrimiento del propio 'yo'*. El hombre moderno ha descubierto, casi con sorpresa, su propio 'yo', su propia individualidad y el valor sagrado de su *persona*. Quizás sea éste uno de los rasgos que mejor definan al hombre de hoy. Quiere ser 'él mismo', y no perderse en una masa anónima. Ha llegado al culto —casi a la 'idolatría'— de su personalidad. Y ha caído, muchas veces, en el personalismo y en el individualismo. Complejo de adolescencia, que se traduce en rebeldía sistemática o en actitud de crítica. Todo lo mide y valora en términos 'personales', en relación con su propia persona y desde sí mismo.

2) *Sentido de la propia dignidad y de la libertad personal*. Como consecuencia lógica del anterior descubrimiento, el hombre moderno ha caído en la cuenta de su dignidad y es celoso de su intimidad y de su libertad. Independencia, a veces excesiva, en el pensar, en el sentir y en el obrar.

3) *Sentido dinámico*. Todo lo mide en términos de acción y de actividad. Es el 'homo faber', el 'homo technicus'. Quiere intervenir personalmente en todo, decidir por sí mismo, ser responsable de su destino. Aborrece la pasividad. Es, al mismo tiempo, impaciente y quisiera prescindir de toda mediación, conseguirlo todo en seguida, quemando etapas, y sin intermediarios.

¹⁶ GS 4, 5, 6, 7, etc.

4) *Sentido pragmático y utilitarista de las cosas.* No se pierde en abstracciones. Tiene como supremo criterio la eficacia. Busca el lado práctico de todo. No le interesa tanto qué son las cosas, como para qué sirven, qué utilidad tienen. Ha construido —es artífice y víctima, a la vez— una sociedad de 'consumo'.

5) *Sentido social.* Siendo profundamente personal y, en ocasiones, individualista, tiene también un marcado sentido de solidaridad, de compañerismo, de colaboración, de tolerancia, de respeto a los demás. Estima las relaciones interpersonales y es sensible a la amistad. El hombre moderno sabe, mejor que nadie, que «el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana» (GS 25). Pero sabe también, por experiencia, que «tiene absoluta necesidad de la vida social» y que «la vida social no es para el hombre sobrecarga accidental» (*Ib.*).

6) *Cansancio de tanto protocolo y formulismo.* El hombre de hoy siente especial alergia y aversión a las leyes que coartan su libertad, que le agobian e impiden su espontaneidad. Busca la sencillez, aunque —por contraste— caiga muchas veces en la complicación y hasta en el amaneramiento. No soporta el culto de la letra y de la apariencia. Ama la autenticidad; si bien, frecuentemente, confunde la sinceridad con la simple espontaneidad.

7) *Desacralización.* El hombre moderno ha perdido, en parte, el sentido religioso de la vida. Con el pretexto de buscar una explicación más realista de las cosas, ha caído a veces en la autosuficiencia. Sabe prescindir de Dios. Cree que su propia técnica le puede salvar, aunque ya va dándose cuenta de su error y vive en un clima interior y exterior de incertidumbre, de angustia y hasta de desesperación. Pero no es todo negativo en este ámbito de la 'desacralización'. Es cierto que las realidades terrenas tienen una relativa y legítima 'autonomía' (GS 36). Y el hombre de hoy intenta conocer las leyes y los límites de esta autonomía de lo temporal. Tiene un nuevo concepto del 'mundo': como lugar donde se realiza en lo humano y en lo cristiano, donde ejerce el servicio a los demás y donde descubre a Dios. Sus relaciones con el 'mundo' se plantean bajo el signo del optimismo, del 'encuentro' y de la secularidad. El mundo puede y debe ser manifestación de Dios, y en su historia se va realizando ya, de alguna manera,

la escatología. Con respecto a la vida religiosa, sobre todo, hay que saber conjugar el principio de *purificación* (no-ser-del-mundo) con el principio de *servicio* (ser-para-el-mundo). Y hay que saber apreciar, en su justo valor y con equilibrio, las nuevas relaciones de los jóvenes religiosos con el 'mundo familiar' —la familia—; con el mundo en cuanto lugar de apostolado —ministerio pastoral—; en cuanto lugar de descanso y de diversión —vacaciones—; o en cuanto ambiente cultural y artístico —cine, televisión y demás medios de comunicación social—. Y distinguir esta nueva relación, de situaciones más claramente 'mundanizadas': búsqueda de una situación social profana, de una carrera civil, de una profesión o trabajo secular, etc. (17).

Ya hemos dicho que, para ser fieles a Dios y a sus exigencias, hay que ser fieles a los hombres, a sus legítimas aspiraciones y necesidades. Es del todo necesario —y urgente— tener en cuenta las «condiciones físicas y psíquicas» del hombre de hoy (PC 3), la «mentalidad de las nuevas generaciones y las condiciones de vida hoy predominantes y las actuales exigencias del apostolado» (RC *introd.*). Los reglamentos, costumbres y demás normas de un Instituto religioso, sobre todo si tienen una actividad específica de servicio apostólico, deben pensarse, establecerse y renovarse en función de esa actividad apostólica. Y el apostolado debe estar siempre vivificado de espíritu religioso. «Dichos Institutos deben ajustar convenientemente sus observancias y prácticas con los requisitos del apostolado a que se dedican» (PC 8).

¹⁷ Cfr. VIDAL, M., C. SS. R., *Los jóvenes religiosos ante el mundo*, «Confer», 1969, pp. 315-323. Hay tres palabras, muy parecidas, que expresan conceptos bastante diversos: *secularidad*, *secularismo* y *secularización*. La palabra *secularidad* es siempre positiva. Indica la relativa autonomía de las cosas creadas y el reconocimiento y respeto de las leyes por las que esas mismas realidades terrenas se rigen. En cambio, la palabra *secularismo* es siempre negativa, y es la afirmación de la autonomía absoluta de todo lo creado, con independencia total de Dios, sin referencia alguna a lo sagrado y transcendente. La *secularización* es un proceso ambivalente, que puede entenderse tanto en sentido positivo —si se acerca a la «secularidad»—, como negativo —si se acerca al «secularismo»—. GUERRERO, E., *Secularismo, secularidad y secularización*, «Espíritu», 1972, pp. 130-141. GUTIÉRREZ, LUCAS, C. M. F., *Separación del mundo y comunión con los hombres*, «Vida Religiosa», 1973, pp. 205-216.

5.—Primacía de la renovación espiritual

«Ordenándose, ante todo, la vida religiosa a que sus miembros sigan a Cristo y se unan con Dios por la profesión de los consejos evangélicos, hay que considerar seriamente que las mejores acomodaciones a las necesidades de nuestro tiempo no surtirán efecto, a no ser que estén animadas por una renovación espiritual, a la que siempre hay que conceder el primer lugar, incluso al promover las obras externas» (PC 2e).

La renovación debe ser, ante todo, personal. Y debe tener el sentido y el alcance de una verdadera 'conversión'. Por eso, debe ser —antes que nada— *espiritual*. De ahí la primacía que el Concilio asigna a la renovación espiritual, como base y principio animador de toda otra forma de renovación. Ya hemos dicho que las estructuras sólo pueden reformarse eficazmente desde las personas.

Ahora bien, la persona sólo se renueva por dentro y desde dentro. Y la renovación espiritual, como todo proceso de conversión, implica y es *un cambio de mentalidad*, una *metanoia*. Comienza siendo una nueva 'mentalización': un centrar de nuevo teológicamente la vida religiosa, restaurando sus valores primitivos y esenciales.

El criterio último que debe regir este cambio y este esfuerzo de renovación es la fidelidad a la vida y a la palabra de Cristo. Se trata de ajustarse, de conformarse vitalmente a las exigencias más radicales del Evangelio y de ir asimilando la nueva y extraña lógica del Reino, contenida y expresada, sobre todo, en las bienaventuranzas y en los consejos evangélicos

Toda renovación espiritual es, en definitiva, una tarea de configuración con Cristo: dejarse invadir progresivamente por su espíritu, identificarse con él e imitarle en su estilo de vida.

La vida espiritual del religioso debe centrarse en lo específico de su vocación, es decir, en su *consagración* —complemento de la consagración bautismal—, en la vivencia plena de la virginidad, la obediencia, la pobreza y la comunión de amor fraterno. No debe buscar los elementos propios de su espiritualidad fuera del ámbito de su propia vocación.

La consagración pone todo el ser y la vida del religioso de cara a Dios. Le hace vivir 'únicamente' para él (PC 5). Y esta consagración debe traducirse y expresarse en oración y en vida de oración (PC 6).

La renovación de la vida religiosa es renovación de su espiritualidad evangélica y, en concreto, de la espiritualidad propia de cada Instituto.

Y como «la adecuada renovación de los Institutos depende, en grado máximo, de la formación de sus miembros» (PC 18), para que haya una verdadera renovación espiritual debe haber una previa formación espiritual, y ésta «ha de estar estrechamente unida a la doctrinal» y consistirá, fundamentalmente, en «aprender a vivir en trato familiar y asiduo con el Padre por su Hijo Jesucristo en el Espíritu Santo» (OT 8). Una vida de amistad con la Trinidad presente en el alma.

Sobre una base humana —amor a la verdad, sinceridad, fidelidad a la palabra dada, sentido de justicia y de responsabilidad, equilibrio humano, comprensión, formas sociales, etc.— ha de formarse el cristiano y el religioso, principalmente por la fe, la esperanza y la caridad, la amistad personal con Jesucristo, el espíritu filial hacia el Padre y hacia la Santísima Virgen y la comunión de amor con los hermanos.

La virginidad consagrada es la que mejor caracteriza y define la espiritualidad religiosa, y es su rasgo más esencial y constitutivo, entendida como donación total de amor, como «búsqueda constante de Dios, de un amor único e indiviso por Cristo, de una dedicación absoluta al crecimiento del Reino» (ET 3).

La vida espiritual del religioso, por ser profundamente personal, es profundamente comunitaria. La comunidad religiosa es una comunidad 'litúrgica', una comunidad de oración y de adoración. Debe darse en ella la máxima importancia a la celebración de la Eucaristía —sin la cual es inconcebible la comunidad religiosa—, al rezo comunitario de las Horas, etc.¹⁸.

¹⁸ Cfr. PC 6, 15; ET 48.

El proceso dinámico que implica toda tarea de vida espiritual y de santificación debe hacerse cada día más intenso y vivirse a un ritmo ascendente. La fidelidad tiene que ser más exigente y comprometedora cada vez. No basta con ir cumpliendo, resignadamente, nuestros deberes y compromisos religiosos, siempre con la misma tensión espiritual y sin un afán creciente de superación. Por eso, no basta tampoco la simple 'regularidad' u 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.

«La regularidad exterior no bastaría por sí misma para garantizar el valor de una vida y su íntima coherencia. Por tanto, es necesario reavivar incesantemente las formas exteriores por medio de este impulso, sin el cual quedarían convertidas bien pronto en una excesiva carga» (ET 12).

Corresponde, principalmente, al superior de una comunidad el mirar por los intereses espirituales —personales y comunitarios— de sus hermanos, facilitándoles todos los medios de renovación espiritual: retiros, conferencias, ejercicios, cursillos, y de una manera especial, la dirección espiritual (cf PC 14). «Uno de los deberes principales de los superiores —escribe Pablo VI— es el asegurar a sus hermanos y hermanas en religión las condiciones indispensables para su vida espiritual» (ET 26).

Una de las dificultades más serias que encuentran —sobre todo, las religiosas— para el cultivo y desarrollo de su vida espiritual, es la *excesiva carga de trabajo*. Un trabajo que rompe su equilibrio humano y que impide una vida espiritual profunda. Por salvar un ritmo de actividad exagerada se sacrifican valores superiores. Como si la actividad fuera el valor supremo de la vida religiosa. Es la sutil tentación del activismo, el predominio del 'hacer' sobre el 'ser'. Desenfoco inicial al que nos hemos referido más arriba y que está a la base de muchos enjuiciamientos y de muchas formas concretas de gobierno. Lo que importa es 'hacer', ensanchar el campo de acción, aunque hayan disminuido los miembros del Instituto o comunidad. Se da, muchas veces, la impresión de que se quiere salvar la actividad —la 'empresa'—

por encima de todo, aunque las personas terminen hundiéndose humana y espiritualmente. Los responsables principales —no los únicos, desde luego— de esta lamentable situación son los superiores —que deberán dar cuenta a Dios 'de las almas que les han sido encomendadas' (PC 15)— por haber sacrificado en muchas ocasiones los intereses personales —humanos y espirituales— de sus hermanos para mantener una actividad o una obra. Es ésta una gravísima responsabilidad. Y quien esté en contacto con las religiosas, principalmente, sabe que no se trata de un riesgo imaginario, sino de uno de los más graves y reales peligros que encuentra la religiosa hoy en casi todos los Institutos. Es demasiado cómodo —e injusto— culpar exclusivamente al religioso o a la religiosa que falla en su vocación, como si ellos fueran los únicos responsables (19). Por otra parte, con alguna frecuencia —todavía— se encuentran religiosas que carecen de la suficiente libertad real, que es un derecho inalienable reconocido por la misma Iglesia, para llevar una dirección espiritual o para acercarse, cuando lo deseen, al sacramento de la penitencia (cf PC 14). Todo esto es muy lamentable, pero cierto.

* * *

La palabra 'espíritu', en su sentido más original, significa aliento, impulso de vida y principio interior de acción. Y debe entenderse siempre en conexión con el Espíritu de Dios, única fuente de vida y de toda actividad sobrenatural.

Una espiritualidad es «una teología meditada y vivida hasta el punto de crear un verdadero estilo de vida»²⁰. Supone, ante todo, el don de Dios y la vocación divina que 'centraliza' todas

¹⁹ Ya el 18 de agosto de 1915, la S. C. de Religiosos revelaba la dolorosa preocupación de Benedicto XV ante los casos de abandono de la vida religiosa y advertía seriamente a los Superiores de su grave responsabilidad en muchos de estos casos. Y añadía textualmente: «Cuando un religioso pierde su vocación y abandona su Congregación, el Superior que se queda dentro necesita muchas veces más de la misericordia de Dios que el mismo que se ha salido» (*Illud saepius*, cf *Enchiridion de Statibus perfectionis*, Roma, 1949, t. I, p. 343).

²⁰ MARTIMORT, A. G., *Spiritualità del clero diocesano*, Brescia, 1950, p. 135.

las energías y hasta las aspiraciones de una persona y da sentido y unidad armónica a toda su vida. Supone, además, la meditación dominante de algunas verdades dogmáticas, que se convierten en goznes de la propia existencia religiosa, así como un conjunto de actitudes básicas, que definen la postura de una persona o de un grupo frente a Dios y frente al universo y se traducen incluso en la práctica de algunas virtudes más características y hasta en determinados 'ejercicios devocionales'. Una espiritualidad es, pues, un estilo de vida, una manera concreta y personal de asimilar y de vivir los valores cristianos universales.

La espiritualidad no se reduce nunca a una mera psicología religiosa. Desborda infinitamente las reacciones psicológicas que puede suscitar en una persona la presencia y la acción transformante de Dios.

La espiritualidad del religioso, en concreto, debe consistir fundamentalmente en una *configuración progresiva con Cristo*, punto obligado —y único— de referencia para el religioso, en todas las circunstancias de su vida. Y Cristo es *un Hombre enteramente para los demás y enteramente libre*: que vive y se desvive en soberana libertad y en total donación de amor al Padre y a los hombres todos. Por eso, el religioso debe *vivir decididamente para los demás* —para Dios y para los hombres, al mismo tiempo— y *ser enteramente libre*, sin despreciar nada, pero sin dejarse subyugar por nada, relativizándolo todo y afirmando el único señorío de Cristo y el valor absoluto del Reino frente a todo lo demás.

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 manera peculiar de ser hombre —o mujer— y desde su modo original de vivir la fe en Jesucristo, 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 sobre todas las realidades temporales.

CAPITULO IV

ORIGEN DIVINO, CRISTOLOGICO, DE LA VIDA RELIGIOSA (*)

«Los consejos evangélicos... como fundados en las palabras y ejemplos del Señor... son un don divino que la Iglesia recibió de su Señor y que, con su gracia, conserva siempre» (LG 43).

«El mismo estado —religioso— 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» (LG 44).

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

(*) Bibliografía:

BANDERA, A., O. P., *¿Radicalismo evangélico o pluralismo de la santidad? Sobre el origen de la vida religiosa en la Iglesia*, «Confer», 11 (1972) 7-60.—DE BOVIS, A., S. J., *La vie religieuse, est-elle essentiellement évangélique?*, «La vie spirituelle», 1967, pp. 697-710.—ESPINEL, J. L., O. P., *Fundamentos bíblicos de la vida religiosa*, «Ciencia Tomista», 99 (1972) 11-71.—MATURA, TH., O. F. M., *Célibat et communauté. Les fondements évangéliques de la vie religieuse*, Du Cerf, París, pp. 127.—SAUVAGE, M., F. S. C., *Les fondements évangéliques de la vie religieuse*, «Lasallianum», 16 (1973) 5-95.—SEBASTIÁN FERNANDO, C. M. F., *Origen de la vida religiosa*, «Confer», 10 (1971) 319-331.—TILLARD, J. M. R., O. P., *Le fondement évangélique de la vie religieuse*, «N. R. Th.», 91 (1969) 916-955.—TURBESSI, G., O. S. B., *Prefigurazioni bibliche e fondamenti evangelici della vita religiosa*, en «Per una presenza viva dei religiosi nella Chiesa e nel mondo», Turín, 1970, pp. 217-228.—VALLAURI, E., O. F. M. Cap., *Lo stato religioso secondo il Nuovo Testamento. Per una teologia biblica dei tre voti*, «Laurentianum», 13 (1972) 265-293.

La vida religiosa, antes que nada, es una *realidad teológica*. Porque es una realidad evangélica, fundada en la vida y en la doctrina de Cristo. Es también —indudablemente— un hecho histórico y una realidad social. Y, bajo este aspecto, pertenece al dominio de la historia y de la sociología. Pero no podemos juzgar este fenómeno que hoy llamamos 'vida religiosa' con presupuestos meramente sociológicos, como cualquier otro fenómeno simplemente humano. Para entenderla hay que partir de la fe. Porque, lo mismo que la Iglesia —de la que no es una realidad adecuadamente distinta— es un 'misterio', y no sólo algo 'misterioso'.

Las circunstancias socioculturales han influido, sin duda y de una manera eficaz, en el nacer de las diferentes formas de vida consagrada. Pero el ser mismo y el último sentido de esta vida no dependen de ellas y, por lo mismo, no pueden desaparecer al cambiar esas circunstancias.

La vida religiosa sólo tiene sentido desde Cristo, desde su vida y desde su mensaje, que crean una nueva situación, una nueva y original manera de vivir. El principio inspirador de este género de vida que hoy llamamos estado religioso es el mismo Cristo que vive así —en sus líneas senciales— y que enseña a vivir así. A través de su Espíritu pone en marcha la Iglesia en Pentecostés y suscita en ella este carisma.

La vida religiosa no es de origen eclesiástico, sino divino. No es una 'creación' de la Iglesia, sino un 'don' que la Iglesia recibió del Señor (LG 34). Brota, por un impulso del Espíritu (PC 1), de un afán incontenible de imitar a Cristo, de parecerse a él, reproduciendo su mismo estilo de vida virginal, obediente y pobre.

Afirmar el origen divino de la vida religiosa es dar, ya desde ahora, una respuesta válida a ese vago sentimiento de incertidumbre que flota en el ambiente —y en tantas almas— acerca de su valor y de su pervivencia en la Iglesia.

Es cierto que el estado religioso no pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia. No es un estado intermedio entre el sacerdocio y el laicado. Sacerdotes y laicos pueden ser religiosos (LG 43, 44). Pero pertenece a la estructura carismática o pneumática de la misma Iglesia. Pertenece «de manera indiscutible a su vida

y a su santidad» (LG 44). Es, por lo mismo, un carisma, un *don divino* (LG 43). Y lo propio del carisma es ser una manifestación espontánea y vigorosa del poder y de la fuerza del Espíritu Santo, que vive y actúa en la Iglesia y en cada cristiano. La vida religiosa es manifestación clara —y perenne— de ese Espíritu. «Muestra también ante todos los hombres —dice el Concilio— la soberana grandeza del poder de Cristo glorioso y la potencia infinita del Espíritu Santo, que obra maravillas en la Iglesia» (LG 44).

Este género de vida, que consiste en una radical imitación y seguimiento de Cristo, nace *en* la Iglesia y *para* la Iglesia 'por impulso del Espíritu Santo' (PC 1). La misma diversidad de estilos, dentro de la vida religiosa, obedece a un 'designio divino' (*Ib.*). Y los llamados consejos evangélicos y el hecho mismo de 'aspirar al amor perfecto por medio de ellos' se funda en la *vida* y en la *doctrina* de Cristo.

Comparemos dos textos paralelos y complementarios:

«Los consejos evangélicos... *fundados en las palabras y ejemplos del Señor... son un don divino* que la Iglesia recibió *de su Señor*» (LG 43).

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

El primer texto dice *palabras* donde el segundo dice *doctrina*. Son expresiones perfectamente sinónimas y equivalentes. *Palabras* quiere decir *doctrina*. Los consejos evangélicos no se fundan en éstas o en aquellas palabras aisladas de Cristo, sino en toda su doctrina, en la lógica interna de todo su mensaje.

No creemos acertado el método, demasiado en uso, de recurrir a expresiones aisladas de Cristo, sacándolas muchas veces de contexto, para ir apoyando cada uno de los consejos evangélicos. Es fácil encontrar algunas de estas palabras o expresiones aisladas que se refieren más explícitamente a uno u otro de los consejos evangélicos. Pero la fuerza última la reciben de todo el mensaje doctrinal de Cristo.

Y, al afirmar que se fundan en los *ejemplos* de Cristo, queremos decir que se fundan en su *vida*, en toda su vida. Porque la

virginidad, la obediencia y la pobreza no son anécdotas o simples ejemplos edificantes de la vida de Cristo. Son las tres dimensiones más fundamentales de la misma. Precisamente el estado religioso trata de re-vivir y re-presentar perennemente en la Iglesia el género de vida virginal, obediente y pobre vivido por Jesucristo¹.

Por eso, los consejos evangélicos y el estilo de vida por ellos originado —la vida religiosa— son un *don divino* (LG 43). La Iglesia *recibe* la vida religiosa, no la crea. Y 'la conserva siempre' (*Ib.*), con la gracia del Señor. La Iglesia es fiel depositaria de los dones de Dios. De él los recibe y con su gracia los conserva. Lo mismo la doctrina que los dones carismáticos. No puede perder nada de lo que el Señor le dio. Y Dios no retira nunca sus dones. Lo que da una vez, lo da para siempre.

La Iglesia no tiene poder de vida o muerte sobre la vida religiosa. Como no lo tiene sobre los sacramentos o sobre su estructura fundamental. No depende de ella, sino de Cristo. El deber y el derecho de la Iglesia sobre la vida religiosa se extiende —y se reduce— a *recibirla* con la gratitud con que se recibe un don, una gracia; a *conservarla con fidelidad*; a *interpretar, regular* y fijar formas estables de vivir los consejos evangélicos (LG 43).

Ahora bien, si la vida religiosa es un don divino que la Iglesia recibió del Señor, si con su gracia la *conserva siempre* —expresión del mismo Concilio—, si pertenece de manera indiscutible a la vida y a la santidad de la Iglesia y tiene la misión de re-presentar en ella perennemente el género de vida vivido por Cristo, es lógico que no podrá desaparecer nunca.

Más aún, si la vida religiosa pertenece a la estructura interior —pneumática y carismática— de la Iglesia; si es la misma Iglesia expresándose a sí misma en su puridad total, en lo que ya es y en lo que tiende a ser en el Reino consumado; si la vida religiosa es la expresión —objetivamente máxima— del mismo ser de la Iglesia, que es virgen, obediente y pobre —como Cristo—; mien-

¹ LG 44, 46; PC 1. «El consejo evangélico más apremiante es el proyecto y el decurso mismo de la vida de Jesús»: KRAMER, H., *Compromiso y fidelidad en la vida religiosa*, «Concilium», n. 97 (1974) 49.

tras la Iglesia exista, existirá la vida religiosa, o sea, la vivencia comunitaria de los consejos evangélicos.

La estructura externa, la legislación, los usos y costumbres de la vida religiosa no son —claro está— de origen divino, sino eclesiástico o simplemente circunstancial. Por eso, pueden cambiar. Y deberán cambiar según las exigencias de los tiempos y las necesidades de los hombres.

El origen y sentido cristológico de la vida religiosa quedará más clarificado cuando hayamos expuesto el concepto bíblico de *seguimiento e imitación de Cristo*, que —según el Concilio— es la 'norma última' y la 'regla suprema' de la vida religiosa².

Recordamos que estamos hablando de la vida religiosa en cuanto tal y no de ésta o aquella forma concreta de vivirla o de los diversos Institutos religiosos. Y nos preguntamos por su origen: de dónde y cómo brota este género de vida³.

El presente es un texto y el pasado es su interpretación. El pasado ha hecho posible el presente. El presente y el futuro de la vida religiosa se explican desde su pasado y, sobre todo, desde su *origen*. Ya hemos dicho que este origen no podemos encontrarlo en una decisión de la Iglesia.

Existe una mentalidad 'institucionalista', según la cual unas instituciones derivarían de otras «con una cierta pendiente de empobrecimiento y de degradación progresiva»⁴. El primer eslabón de esta cadena de instituciones serían las comunidades primitivas, los 'núcleos iniciales de vida común existentes en la Iglesia apostólica'.

La base doctrinal sería la teoría de los 'dos caminos', definidos y caracterizados por los mandamientos y por los consejos.

Históricamente sabemos que muchas formas de vida religiosa no han nacido por evolución normal de instituciones anteriores,

² PC 2, a. Cfr. más adelante, c. V: *Seguimiento e imitación de Cristo. Sentido cristológico de la vida religiosa.*

³ SEBASTIÁN FERNANDO, C. M. F., *Origen de la vida religiosa*, «Confer», 1971, pp. 319-331.

⁴ *Ib.*, p. 320.

sino más bien un poco en oposición a ellas, dadas las nuevas exigencias y necesidades de la Iglesia y las nuevas situaciones en las que se pretendía vivir —en toda su radicalidad— el Evangelio.

Hay que buscar las razones últimas y permanentes de la llamada vocación religiosa. Para ello hay que recurrir al Evangelio. En él encontramos la línea fundamental del pensamiento y de la vida de Cristo, que se convierte en norma universal de pensar y de vivir. Su vida y su palabra son un constante llamamiento a la santidad, a su seguimiento e imitación. Pero este seguimiento admite mayor o menor radicalidad, mayor o menor tensión y compromiso.

El Reino de Dios, inaugurado en la persona y por la palabra y los signos de Cristo, tiene exigencias extremas. Se presenta como un bien definitivo y absoluto. Para entrar en él, con todos los derechos de un auténtico ciudadano, hay que estar dispuesto a todo. Hasta a perder la propia vida. Esta disponibilidad se exige a todo creyente, a todo candidato al Reino de Dios. Creer en Cristo es precisamente vivir en esa total disponibilidad. Y decidirse a creer es aceptar, de antemano, el riesgo de perderlo todo, de renunciar a todo, en caso de conflicto con los intereses y exigencias del Reino.

Pero esta posibilidad de perderlo todo, incluso la propia vida, con la que tiene que contar todo creyente, no se presenta en todo momento como una exigencia inmediata de la fe en Cristo, ni se actúa —para la mayoría de los cristianos— de forma permanente, en las situaciones normales, sino más bien en circunstancias transitorias de la vida. Debe ser una actitud de alma, una disposición interior, que de suyo no exige que se exprese siempre en una renuncia total y efectiva a los bienes de este mundo para seguir a Jesucristo.

Convertir en estilo permanente de vida lo que para un simple creyente es sólo imprescindible en circunstancias esporádicas, impuestas desde fuera, es lo propio de la vida religiosa. Y cabe siempre esta posibilidad. El Evangelio, como expresión del pensamiento y de la vida de Cristo, es una constante invitación y una llamada para muchos cristianos a vivir en virginidad, en obediencia y en pobreza por el Reino de los cielos y para imitar más de cerca a Jesucristo.

Escribe el padre Sebastián:

«En la mayoría de los creyentes este radicalismo de la fe queda como una disposición interior practicada en diversos grados, según lo vayan pidiendo las circunstancias... Pero la existencia de esta exigencia radical del Evangelio, incluida dentro de la fe en Jesús y, por tanto, válida para todos los creyentes, hace posible —y aquí está el origen de esta posibilidad permanente de la vida religiosa— que algunos de ellos, algunos de los creyentes, movidos por el espíritu y urgencia de una peculiar sensibilidad respecto a las más urgentes necesidades del Reino..., *se sientan movidos a poner en práctica estas exigencias radicales del Evangelio, no de una manera transitoria, sino como forma permanente de vivir, sin esperar a que una circunstancia ajena a su voluntad les ponga ante la necesidad de llegar hasta estas últimas consecuencias de la vida*⁵.

Las exigencias del Evangelio pueden vivirse con una radicalidad no necesaria a todos los creyentes, ni en todas las situaciones. El religioso, no por propia iniciativa, sino respondiendo a una peculiar vocación de Dios, «se sitúa voluntariamente en esa dimensión de existencia radical y definitiva, que no suele ser obligatoria para todos sino en situaciones extraordinarias, donde se presenta la incompatibilidad entre la vida normal en el mundo y la fe en Cristo»⁶.

La situación-límite en que pueda encontrarse todo cristiano en un determinado momento de su vida se convierte para el religioso en *situación normal*. El religioso tiene que vivir en esa tesitura de espíritu propia del que se halla de forma permanente y absoluta comprometido por las exigencias del Reino y por una amistad entrañable con Cristo. Ya no se trata de algo circunstancial, de una disposición para determinados momentos de conflicto entre el seguimiento de Cristo y muchos valores 'mundanos'. Para el religioso ese conflicto es permanente. Y no sólo aceptado con resignación, sino querido y buscado, ya que se coloca y sitúa voluntariamente en ese estado de absoluta radicalidad. Por eso, trata de desentenderse de todo para consagrarse de manera inmediata y total a Dios y al anuncio e implantación del Reino.

⁵ *Ib.*, p. 326.

⁶ *Ib.*, p. 327.

Las aspiraciones más hondas y radicales de la Iglesia entera se mantienen en constante ejercicio, como norma estable y pública de vida, en el estado religioso. La Iglesia se manifiesta en su pureza total, en lo que es en sí misma y en lo que tiende a ser en todos sus miembros cuando llegue a su consumación, de una manera peculiar a través de la vida religiosa. Por eso, esta forma de vivir es —objetivamente hablando— la expresión máxima del ser de la Iglesia, por ser la expresión más cercana y la re-presentación más exacta de la vida de Cristo (LG 44, 46).

La Persona de Cristo, su estilo propio de vida y su mensaje doctrinal, están y estarán siempre suscitando en la Iglesia un impulso, un deseo y hasta una necesidad de imitación radical y de vivencia plena de las últimas consecuencias del Evangelio.

La vida religiosa es manifestación permanente y social de la vitalidad intrínseca de la Iglesia, de su fe inquebrantable en Cristo y en los bienes futuros del Reino consumado.

Sólo, pues, desde Cristo, desde su Persona y desde su Palabra, desde su vida y desde su mensaje, tiene sentido la vida religiosa. Con su venida y con el anuncio y presencia activa del Reino crea una nueva situación que da origen a un nuevo modo de vivir. Ahora sabemos que los bienes de este mundo no son definitivos, sino provisionales, y que sólo los bienes del Reino tienen valor absoluto y justifican todas las renunciaciones, hasta el sacrificio de la propia vida. Vivir para el Reino es perpetuar el género de vida de Cristo. Y esto es lo que pretende ser la vida religiosa.

A todo cristiano se le exige una adhesión inmediata y total a Cristo por medio de la fe. Cristo debe ser amado y preferido a todos y a todo, sin posible excepción (cf Mt 10, 37). Aunque este amor preferencial no deberá expresarlo siempre mediante una elección dramática. Pero, de hecho, habrá siempre cristianos que se sientan especialmente llamados a expresar de forma solemne, mediante una opción radical que compromete toda su vida, este amor preferencial a Cristo, como signo expresivo de su fe en él. Este es el contenido de la vocación y ahí está el origen de este género de vida que hoy llamamos vida religiosa o consagrada.

La justificación última de la llamada «vida religiosa» no es, pues, una doctrina, sino una vida; o, más exactamente, *una Perso-*

na: Jesucristo. Todos los demás intentos de explicarla y de justificarla son, por lo menos, insuficientes. Sin embargo, el hecho de que Cristo haya vivido en virginidad, en obediencia y en pobreza es garantía suficiente para vivir así y justificación definitiva de este género de vida.

La vida religiosa, esencialmente, es *la presencia sacramental —en la Iglesia— del modo de vida y existencia de Cristo*. Este modo de vida y existencia —este proyecto— consiste en la virginidad, la obediencia y la pobreza, que son las tres dimensiones más hondas de su vida, que expresan la totalidad de la persona y el total sacrificio de sí mismo y son, para El, la manera histórica de realizarse como Hombre y como Redentor de los hombres.

La vida religiosa intenta, pues, re-vivir, prolongar y re-presentar visiblemente y de forma permanente en la Iglesia (cf. LG, 44 y 46) el género de vida virginal, obediente y pobre de Cristo y de María. O, más exactamente, permitir a Cristo y a María seguir viviendo en la Iglesia su estado de virginidad, obediencia y pobreza. No se trata, por lo mismo, de emplear unos medios ascéticos —impersonales— más o menos aptos o particularmente eficaces en orden a vivir el amor de caridad. Se trata de vivir, personal y comunitariamente, *la virginidad, la obediencia y la pobreza de Cristo*. Por eso, podemos definir la vida religiosa diciendo que es *el compromiso público y definitivo en la Iglesia (= Profesión) de configurar la propia vida, de manera personal y comunitaria, con Cristo virgen, obediente y pobre*.

Todo esto, de origen divino —cristológico— y, por lo tanto, perennemente válido, queda expresado en la palabra *consagración*, si la entendemos en su sentido teologal.

* * *

Seguimos viviendo, y no podemos olvidarlo, bajo el signo de la Encarnación. Cristo lo es todo para nosotros desde la realidad de su carne, sometida a un proceso de muerte y ahora definitivamente glorificada. Cristo es la Salvación misma hecha visible. Por eso es Sacramento universal y único de Salvación.

Pero Cristo, en virtud de su muerte y, sobre todo, en virtud de su resurrección gloriosa, ha perdido *visibilidad* —que es con-

dición indispensable para seguir siendo *signo*—, aunque no ha perdido en manera alguna *presencia*. Necesita que alguien le haga ahora de nuevo *visible* en su condición de Sacerdote, de Pastor, de Maestro, etc., y también en su *proyecto de vida y existencia: virginidad, obediencia y pobreza*. Porque nosotros seguimos necesitando «visibilidad» en nuestra actual condición, ya que somos «espíritus corpóreos» o «espíritus encarnados».

El *cristiano es un hombre*, llamado por especial vocación divina y consagrado por los *sacramentos del bautismo y de la confirmación* para configurarse con *Cristo Hijo de Dios y Hermano de los hombres* y hacerle *visible* en su condición *filiar y fraterna*. El *cristiano* es, pues, *la presencia visible de Cristo Hijo y Hermano*. Por eso, toda la vida cristiana se resume en la *filiación*—divina y mariana— y en la *fraternidad* con los hombres.

El *sacerdote* es el cristiano, llamado por una ulterior vocación de Dios y ungido por medio del *sacramento del orden* para hacer *visiblemente* presente en la Iglesia el *Sacerdocio de Cristo*. Es, por lo tanto, *presencia visible de Cristo-Sacerdote*.

A su vez, el *religioso* es el cristiano, llamado por una nueva vocación divina y consagrado por medio de la *profesión religiosa*, para hacer *visiblemente* presente en la Iglesia a *Cristo Virgen, Obediente y Pobre*. Por eso, el *religioso* es *la presencia visible de Cristo-Virgen-Obediente-Pobre en la Iglesia*.

He aquí el *ser* y el *quehacer* primario de la *vida cristiana*, de la *vida sacerdotal* y de la *vida religiosa*.

CAPITULO V

SEGUIMIENTO E IMITACION DE CRISTO. SENTIDO CRISTOLOGICO DE LA VIDA RELIGIOSA (*)

«El estado religioso 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).

«Los consejos evangélicos... son capaces de asemejar más al cristiano con el género de vida virginal y pobre que Cristo Señor escogió para sí y que abrazó su Madre, la Virgen» (LG 46).

(*) *Bibliografía:*

AERTS, TH., *Suivre Jésus. Evolution d'un thème biblique dans les évangiles synoptiques*, «Eph. Th. Lov.», 42 (1966) 476-512.—AURRECOETXEA, J., O. SS. T., *La vida religiosa como seguimiento de Cristo*, «Confer», 12 (1973) 541-554.—BANDERA, A., O. P., *Siguiendo a Jesucristo*, Ope, Guadalajara, 1971, pp. 308.—BOUWMAN, G., *La imitación de Cristo en la Biblia*, Verbo Divino, Estella, 1971, pp. 110.—MATELLAN, S., C. M. F., *Los llamados a seguir a Cristo*, Inst. Teológico de Vida Religiosa, Madrid, 2.ª ed., 1974, pp. 194.—MOLINARI, P., S. J., *Siguiendo a Cristo incondicionalmente*, Hechos y Dichos, Zaragoza, 1970, pp. 134.—SCHULZ, A., O. S. B., *Suivre et imiter le Christ d'après le nouveau Testament*, Du Cerf, París, 1966, pp. 118.—TILLARD, J. M. R., O. P., *El proyecto de vida de los religiosos*, Instituto Teológico de Vida Religiosa, Madrid, 1974, pp. 518. Trad. de M. Díez PRESA, C. M. F.

Dos textos conciliares —principalmente— ponen de relieve la importancia decisiva del concepto bíblico de *seguimiento de Cristo* para entender la vida religiosa:

«Como quiera que *la norma última* de la vida religiosa es el *seguimiento de Cristo*, tal como se propone en el Evangelio, ése 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).

Creemos que esto es lo más originario en la vida religiosa y no precisamente su condición de signo o de testimonio, que es también esencial. Porque si la vida religiosa es signo y testimonio, lo es por ser en sí misma una realidad objetiva de perfección: consagración total e inmediata a Dios, seguimiento e imitación, objetivamente perfectos, de Cristo.

La vida religiosa sólo se entiende desde la nueva y original lógica del Reino, inaugurada por la vida y la palabra de Cristo. Cristo, de hecho, vivió así: en virginidad, en obediencia y en pobreza. Y enseñó a vivir así con su vida y con su palabra. Su vida es también revelación, es ejemplo y es también exigencia. Su palabra es enseñanza y es llamada para todos.

La virginidad de Cristo, entendida en su sentido teológico, es ideal, modelo y urgencia para toda forma de verdadero amor humano, incluso para el amor conyugal (cf ET 13). Lo mismo debemos decir de la obediencia y de la pobreza, que son también partes integrantes y esenciales de su misterio pascual, de su proceso de anonadamiento y de «consagración». Por eso, los consejos evangélicos —que comprenden y expresan las tres dimensiones más hondas de la persona y, por eso, indican «totalidad»—, tal como se intentan vivir en la vida religiosa por medio de unos votos, son prolongación y vivencia del misterio de muerte y de resurrección de Cristo. Y todo cristiano está obligado a reproducir, de alguna manera, en sí mismo este proceso pascual, viviendo también en virginidad, en obediencia y en pobreza.

El sentido primero y último de los consejos evangélicos es imitar y seguir a Cristo. No se trata simplemente de practicar la

castidad perfecta, la obediencia y la pobreza, sino de revivir el mismo estilo de vida de Cristo.

Es significativo, a este respecto, el testimonio de los Hermanos de Taizé. Siendo protestantes y teniendo, por lo tanto, una mentalidad en principio opuesta radicalmente a los llamados consejos evangélicos como estilo permanente de vivir, sin embargo, al comprometerse sinceramente a seguir e imitar a Jesucristo, se han encontrado con la necesidad de vivir en virginidad, en obediencia y en pobreza.

«Se nos ha formulado frecuentemente —dice Roger Schutz— esta pregunta: '¿Habéis adoptado estos tres puntos, copiándolos del cenobismo tradicional? Hay que responder inmediatamente que hemos intentado con toda lealtad no dejarnos impresionar por la experiencia del pasado. Hemos pretendido hacer tabla rasa para vivirlo todo de nuevo. Y, sin embargo, un día nos hemos encontrado ante la evidencia: no podíamos continuar en la vocación sin comprometernos por completo en la comunidad de bienes, la aceptación de una autoridad y el celibato»¹.

1.—Seguir a Cristo

Seguir a Cristo es, antes que nada, una *vocación*. Una llamada personal y divina, que compromete a todo el hombre que la recibe. Una llamada a compartir la vida de Cristo y a convivir con él, para después compartir su misión apostólica.

El querer encarnar en la propia vida los rasgos más profundos de la vida de Cristo: su virginidad, su obediencia y su pobreza, vi-

¹ SCHUTS, R., *Naissance de Communautés dans l'Église de la Réforme*, en «*Verbum Caro*», 1955, p. 20. La M. M.^a BASILEA SCHLINK, de la Iglesia Evangélica, fundó en 1945 y en la ciudad alemana de *Darmstadt*, una institución religiosa llamada «Hermandad de María», en la que se viven con rigor y entusiasmo los consejos evangélicos. El 27 de marzo de 1969, en la Academia Católica de la Archidiócesis de Friburgo, en presencia de más de 300 religiosas católicas, pronunció una interesante conferencia sobre el tema «Los consejos evangélicos en el mundo de hoy». Esta conferencia se ha publicado en español, con el título: *El más bello camino*, Centro ecuménico *A la unidad por María*, Toledo, 1974, pp. 16. Es la afirmación del pensamiento católico sobre este punto de doctrina y de vida.

viéndolas en toda su radicalidad y de forma permanente, no obedece a un impulso de generosidad en el hombre, sino a una determinada vocación de Dios.

Si todos los cristianos, por el mero hecho de serlo, deben mantenerse en una disponibilidad total, incluso frente a los bienes más positivos de este mundo, como son el amor humano compartido, la libre programación de la propia vida y el uso independiente de los bienes materiales, para actuar de forma permanente y como estilo propio de vida la efectiva renuncia a todos estos bienes, se requiere una especial vocación de Dios.

En Dios, llamar no es simplemente exigir, sino crear en el llamado una posibilidad real de respuesta. Llamar es dar la gracia y los dones sobrenaturales para poder responder a la llamada. Y para poder vivir permanentemente en virginidad, en obediencia y en pobreza, siguiendo e imitando a Jesucristo, se necesita un carisma singular, un don y una gracia que llamamos vocación divina.

Cuando un cristiano «decide actualizar permanentemente en su vida el radicalismo evangélico», es decir, «no se contenta con fomentar en sí un espíritu dispuesto a la aceptación de las supremas renunciaciones, *si alguna vez fuese necesario*, sino que pasa de hecho a la realización efectiva de tales exigencias, convirtiendo en situación normal de vida lo que para la generalidad es una excepción y asumiendo como permanentes ciertas orientaciones que sólo urgen transitoriamente a la totalidad de los fieles»², no lo hace llevado por una iniciativa personal, por impulso propio, sino respondiendo a una llamada de Dios.

Cristo, desde su vida y desde su palabra, urge y llama a vivir en virginidad, en obediencia y en pobreza. Exige a todos, sin excepción, una disponibilidad absoluta. La disponibilidad no es de «consejo». Pero no exige a todos la actualización efectiva y permanente de esa disponibilidad radical. La vocación cristiana —la llamada a la fe en Cristo— pide y exige que se esté dispuesto a todo, incluso a perder la propia vida y a renunciar a los valores

² BANDERA, A., O. P., *¿Radicalismo evangélico o pluralismo de la santidad? Sobre el origen de la vida religiosa en la Iglesia*, «Confer», 1972, pp. 17-18.

más positivamente humanos, si se presenta la ocasión y el conflicto entre esos mismos bienes y la fe en Cristo. La vocación religiosa, que sólo puede entenderse desde la vocación cristiana, pide y exige que esa disponibilidad se actúe de forma habitual, permanente. Para un 'llamado' a vivir este género de vida, el conflicto entre el seguimiento perfecto de Cristo y muchos de esos valores positivos es perpetuo; la situación-límite en que puede encontrarse un cristiano en determinadas circunstancias transitorias, se convierte para un 'religioso' en situación normal. El religioso se sitúa —libremente, voluntariamente, pero en respuesta a una llamada, sabiéndose con capacidad real para responder y con conciencia viva de ser llamado por Dios—, en ese estado de perenne conflicto.

Se ha dicho muy acertadamente:

«El género de vida practicado por Jesús es un vehículo de revelación; quien piensa conocer el contenido de la revelación sin atender a la vida concreta de Jesús y 'leer' en ella, se engaña radicalmente. La palabra que 'pronuncia' Jesús por el solo hecho de vivir en virginidad, en pobreza y en obediencia, es la palabra más fuerte y exigente que él puede dirigir a los hombres sobre cada uno de estos temas... La ejemplaridad de Jesucristo hay que verla, ante todo, en él mismo, en su persona, en el modo como quiso vivir entre los hombres... La ejemplaridad de Jesucristo está ante todo en él mismo, en la que él proclama por el solo hecho de haber escogido un determinado modo de vivir, porque este hecho es tan decisivo y tan configurante que no puede menos de imprimir su 'ley' en la Iglesia»³.

Todo cristiano está llamado a seguir e imitar a Cristo. Y a seguirle e imitarle incluso en esas tres dimensiones de su vida que son la virginidad, la obediencia y la pobreza. Pero no todos son llamados a vivirlas de la misma manera y con idéntica radicalidad. El estilo de vida virginal, pobre y obediente de Cristo es ideal y exigencia para todos sus discípulos. A todos les exige algo. Pero algunos cristianos son, además, llamados por pura iniciativa divina a reproducir de la manera más realista posible el mismo género de vida de Cristo, a prolongar y a «re-presentar perennemente en

³ *Ib.*, pp. 21 y 24-25. Cfr. KRAMER, H., *Compromiso y fidelidad en la vida religiosa*, «Concilium», 1974, p. 49: «El consejo evangélico más apremiante es el proyecto y el decurso mismo de la vida de Jesús».

la Iglesia» este modo original de vivir en virginidad, en obediencia y en pobreza efectivas (cf LG 44, 46).

Lo absolutamente original en el seguimiento de Cristo, según el Evangelio, es que este seguimiento no es una iniciativa humana, sino divina, no arranca de los hombres, sino de Cristo mismo, que llama. Es una *vocación*.

Al iniciar su vida apostólica, Cristo reúne a su alrededor un grupo de discípulos. De ellos elige más tarde a doce «para que estuvieran con él y para enviarles a predicar» (Mc 3, 14).

Rodearse de discípulos, vivir con ellos, enseñarles a conocer y a interpretar los Libros Sagrados era —en tiempos de Jesús— un procedimiento habitual. Cualquier maestro, en Israel, tenía su grupo de discípulos, que recibían el nombre de «seguidores», porque acompañaban al maestro y le «seguían» de un lugar a otro. Las enseñanzas se daban y recibían en un ambiente familiar, íntimo, en verdadera convivencia y trato de amistad. Existía un estrecho lazo de unión afectiva entre maestros y discípulos, una real sintonía de mente y de corazón. A nadie podía extrañarle demasiado que Jesús hiciera lo mismo. El procedimiento no era nuevo ni llamaba la atención.

Lo propio de Jesús, lo que caracteriza y distingue absolutamente su seguimiento del de cualquier otro escriba o maestro en Israel —incluso de Juan el Bautista— es que la *iniciativa* de este seguimiento parte de él, exclusivamente de él. Jesús no espera a que vengan sus discípulos, *los llama*. Esto era inaudito y totalmente extraño. Ningún maestro elegía a sus discípulos. Eran los discípulos quienes escogían a sus maestros, siguiendo su propia inclinación o sus preferencias personales. En el caso de Jesús es distinto. *Es él quien llama*. Y tiene especial interés en que todos lo adviertan, sin que quede posible lugar a duda.

«Subió al monte y llamó a los que El quiso, y vinieron donde él»⁴. «No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os elegí a vosotros» (Jn 15, 16).

⁴ Mc 13; cfr. 1, 16 s.; 2, 13 s.

La vocación excluye toda idea de mérito en el llamado. Supone gratuidad absoluta. Lo mismo que la alianza. Y tiene como raíz y motivación última el amor (cf Dt 7, 7s).

Es significativo, y confirma de manera curiosa lo que vamos diciendo, que Jesús no recibiera entre sus discípulos a ningún espontáneo⁵. Les dio evasivas o les puso dificultades. Quizá para que nunca tuvieran el secreto convencimiento de que el primer paso lo habían dado ellos por propia iniciativa.

El seguimiento de Cristo, antes de ser una respuesta y para poder ser una respuesta, es una llamada, una vocación. Antes de ser un quehacer humano, es un don gratuito, una verdadera gracia. Antes de ser un don del hombre a Dios, es un don de Dios al hombre. Jesús repetirá todavía: «Nadie puede venir a mí si el Padre, que me ha enviado, no le trae» (Jn 6, 44).

Lo primero, pues, en el seguimiento de Cristo, es la *iniciativa* del Padre expresada *en y por* el Hijo. Una iniciativa que se traduce en llamada, en vocación.

Y el sentido inmediato de esta vocación es *con-vivir* con Cristo, compartir su vida, «estar con él», como nos dice San Marcos (Mc 3, 14), para poder compartir después su misión apostólica.

El discípulo de un escriba o de un maestro cualquiera, en Israel, se hacía discípulo suyo con la idea de llegar a ser, también él, un día, maestro o escriba. Y aquí precisamente encontramos otra diferencia esencial con respecto al seguimiento de Cristo. El discípulo de Jesús no dejará nunca de ser *puro discípulo*. Su único maestro es Cristo.

«Vosotros no os dejéis llamar 'rabí', porque *uno sólo es vuestro Maestro*, y vosotros sois todos hermanos... Ni tampoco os dejéis llamar 'preceptores', porque *uno sólo es vuestro Preceptor: Cristo*» (Mt 23, 8 y 10).

Como simple y perpetuo discípulo, no tendrá nunca un mensaje propio que transmitir a los demás. Nunca deberá adoptar el tono y el empaque del maestro, del que habla desde sí mismo, en

⁵ Mt 8, 19; Lc 9, 61.

nombre propio. Hablará siempre con conciencia de ser mero 'discípulo de Cristo', y su única preocupación será la fidelidad al mensaje del Maestro. (Así, la predicación cristiana tendrá muy poco que ver con la llamada 'oratoria' —que es esencialmente 'profana'— y será *homilía*, simple comentario a las palabras de Cristo.)

El seguimiento de Cristo es una llamada a la *convivencia*. Pero esta convivencia no es primariamente con los demás discípulos, con los hermanos, sino *con él*. «Elegió a los que él quiso... *para que estuvieran con él*» (Mc 3, 13-14). Pero esta unión y convivencia con Cristo se expresa necesariamente en convivencia y en unión con los hermanos, en fraternidad⁶.

Seguir a Cristo lleva consigo exigencias extremas y supone una comunión total de vida con él. En realidad, los discípulos recibían las enseñanzas de sus maestros a lo largo de un trato continuo y prolongado con ellos. Pero entre Jesús y sus discípulos se ha creado un lazo de unión todavía más estrecho, que supone compartir su suerte y sus mismos riesgos, renunciar a una vida asegurada, tranquila y estable, y vivir en la *inseguridad* más radical.

«Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame» (Mt 16, 24). «El que no renuncia a todo lo que posee, no puede ser mi discípulo» (Lc 14, 33). «Si alguno viene donde mí y no odia a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y hasta su propia vida, no puede ser discípulo mío. El que no lleve su cruz y venga en pos de mí, no puede ser mi discípulo» (Lc 14, 26-27). «Si quieres ser perfecto, vete, vende lo que tienes y dáselo a los po-

⁶ Cf. SASTRE, V. J., S. J., *Psico-sociología de la comunidad religiosa en la realidad de la Iglesia*, en «La Comunidad religiosa», Inst. Teológico de Vida Religiosa, Madrid, 3.^a ed., pp. 27-28: «La imagen del seguimiento de Cristo más inmediato se realiza en la comunidad apostólica. Por eso, seguir a Cristo tiene en la vida religiosa un carácter absoluto y una dimensión comunitaria. En este sentido, la comunidad no es un lugar de defensa de un estilo de vida, sino la forma concreta de realización de un propósito de carácter absoluto que es seguir de forma inmediata a Cristo... Esta presencia de Cristo aceptada de una forma absoluta, lleva consigo una dimensión comunitaria; en ella las relaciones personales inmediatas se refieren a Cristo mismo».

bres, y tendrás un tesoro en los cielos; luego, ven, y sígueme» (Mt 19, 21-22).

Jesús proclama la ley universal de la abnegación como criterio básico para ser discípulo suyo. Negarse a sí mismo es convertirse: cambiar de mentalidad. Dejar a un lado la lógica humana, para guiarse por la nueva y extraña lógica del Reino, por los criterios de Dios. La expresión 'llevar la cruz' completa y precisa el significado de 'negarse a sí mismo'. Y significa, en sentido propio, ir al suplicio, ir a la muerte de cruz. San Lucas añade que esto debe hacerse todos los días (Lc 9, 23). Se trata, pues, de una disposición habitual, constante, a afrontar incluso la peor de las muertes por Jesucristo y por su Reino.

La abnegación cristiana lleva consigo un verdadero cambio de mentalidad, una conversión interior. E implica, además, una real imitación de Cristo. Una imitación perseverante e incluso externa en muchos aspectos. En el bautismo se inició este proceso de imitación real y de seguimiento interior. Pero debe activarse e intensificarse a lo largo de toda la vida. La profesión religiosa es —objetivamente— la máxima activación e intensificación de este proceso.

De esas expresiones de Cristo, tomadas al pie de la letra, con todo el eco que hoy tienen para nosotros determinadas palabras —que muchas veces no es el mismo que tenían para los contemporáneos de Jesús—, se han deducido con frecuencia conclusiones que en rigor no pueden llamarse bíblicas o evangélicas. Así, con respecto al desprendimiento familiar, se han presentado como exigencias de Cristo lo que no era más que una consecuencia de un determinado método ascético o de una concreta mentalidad.

El verbo 'odiar' empleado por Cristo (cf Lc 14, 26), la dura respuesta a quien, estando dispuesto a seguirle, le pedía que le dejase «ir primero a enterrar a su padre» (Lc 9, 59-60) o a «despedirse de los suyos» (Lc 9, 61-62), terminaron creando una mentalidad no sólo exigente y rigorista, respecto a los más legítimos afectos humanos y a los más elementales deberes de piedad filial y familiar, frente a las exigencias de la vocación apostólica, sino que contribuyeron, de hecho, a crear un cierto clima de descuido y hasta de frialdad afectiva hacia los propios padres y hermanos.

Como si el amor humano a la propia familia fuese contrario al seguimiento de Cristo y no más bien un deber natural confirmado por el cuarto mandamiento.

El Evangelio no es un libro de anécdotas, sino un libro doctrinal. Detrás de cada palabra y detrás de cada hecho hay que buscar un mensaje teológico, una doctrina y una enseñanza. Cristo nos habla de las supremas exigencias del Reino y de la prontitud con que se debe responder a la llamada de Dios, sin ponerle condiciones de ninguna clase.

El verbo odiar significa 'amar menos'. Así en Malaquías (1, 3), cuando Yahwé dice: «Yo amé a Jacob y odié a Esaú», y como recuerda San Pablo: «Antes de que hubieran nacido, y cuando todavía no habían hecho ni bien ni mal» (Rom 9, 11s), quiere decir que Dios amó más a Jacob que a Esaú, lo cual es perfectamente comprensible. La expresión de Cristo: «El que no odia a su padre y a su madre... no puede ser mi discípulo» (Lc 14, 26s), debe interpretarse así: «El que no me ama a mí más que a su padre y a su madre...»; «el que, en caso de conflicto, no me prefiere a mí, no me ama a mí más que a su propia vida...».

Sin embargo, Augrain, según cita del P. Regamey, escribe:

«No digamos que odiar significa solamente 'amar menos'. Se trata más bien de una hipérbole de la que se servía con frecuencia y con gusto nuestro Señor: Queremos decir una expresión fuerte para expresar una idea fuerte. La expresión es excesiva para nuestra mentalidad occidental. Pero no se puede quitar nada a la fuerza de la idea que es ésta: *El que quiere seguir a Cristo debe sacrificar con resolución cualquier otro compromiso*. Debe entregarse a Cristo y a Dios con una entrega exclusiva, que no admite división alguna. En Cristo y en Dios encontrará ciertamente sus legítimas afecciones, pero sublimadas y transformadas por el sacrificio mismo que de ellas habrá hecho»⁷.

La expresión evangélica «ir a enterrar a su padre» (Lc 9, 59) no quiere decir necesariamente que el padre hubiera muerto. Y hemos de captar el sentido teológico de todo el pasaje, sin que-

⁷ Citado por REGAMEY, R., *La exigencia de Dios. Redescubrir la vida religiosa*, Sal Terrae, Santander, 1971, n. 53, p. 47.

darnos en el sentido literal e inmediato de una determinada expresión. Las expresiones «ir a enterrar a su padre» o a «despedirse de los suyos» (Lc 9, 61) deben entenderse como condiciones y como dilaciones puestas frente a la llamada de Dios. Y el contenido teológico de estos pasajes es el siguiente: no se deben poner condiciones ni dificultades cuando Dios llama. El Reino tiene exigencias absolutas y debe anteponerse a todo. Pero Jesús no prohíbe ni desaconseja el cumplimiento de los deberes más elementales de piedad filial y hasta de educación y cortesía. Jesús no ha venido a abolir la ley, sino a perfeccionarla (Mt 5, 17). Y el amor y servicio a los padres es un mandamiento de la ley (Ex 20, 12; Mt 15, 4). Lo mismo que cuando dice a sus apóstoles, al enviarles a predicar, que «no saluden a nadie por el camino» (Lc 10, 4), Cristo no prohíbe ciertamente «saludar», decir «adiós», que es un simple deber de cortesía y hasta debe ser expresión de fraternidad y de convivencia. Los saludos y despedidas de que habla Cristo deben entenderse en el ambiente y en el estilo orientales. Y el sentido teológico, doctrinal, de las palabras de Cristo es el siguiente: cuando se os envía a anunciar el Reino, cuando Dios os llama a desempeñar una tarea apostólica, responded con prontitud, id derechos a vuestra misión, no perdáis el tiempo en dilaciones inútiles o innecesarias.

Supone siempre un riesgo el interpretar las palabras de Cristo. Corremos el peligro de diluir sus exigencias inmediatas en una interpretación demasiado vaga e imprecisa. Pero quizá sea todavía más peligroso aferrarnos obstinadamente a la palabra material, sin descifrar su verdadero espíritu. San Pablo nos ha dicho que «la letra mata, y que es el espíritu el que vivifica»⁸.

Entre el verdadero amor a los padres y familiares y el seguimiento de Cristo no habrá nunca verdadero conflicto. Pero puede haberlo y de hecho lo habrá más de una vez entre las exigencias de ese seguimiento y determinadas muestras de afecto a los padres y familiares. Y habrá que renunciar decididamente y sin concesiones a la sensibilidad o a la falsa compasión a aquellas manifestaciones de amor que estorben o impidan el cumplimiento de la misión apostólica encomendada por Dios. La preocupación por los

⁸ 2 Cor 3, 6; cfr. Jn 6, 64.

problemas materiales y los intereses económicos de los familiares restan libertad de espíritu y de acción al apóstol. La separación material será, casi siempre y a veces de forma permanente, una consecuencia inmediata de la total dedicación al servicio del Reino.

La perenne paradoja del Evangelio, que es gracia y es conquista, que es presencia y es ruptura, que es encarnación y es trascendencia, debe vivirse agudamente en el seguimiento total de Cristo. Amor entrañable a los padres y familiares, junto con un real desprendimiento y una separación material de ellos, sin mezclarse nunca en sus preocupaciones temporales, y sintiendo en carne viva sus mismos sufrimientos. Siendo, para ellos principalmente, un constante reclamo y una invitación a buscar, ante todo, el Reino de Dios y su justicia (cf Mt 6, 33); conjugando maravillosamente el afecto más tierno y profundo con el desinterés más absoluto y la mayor abstención en todo lo referente a problemas de orden temporal; dando, en todo momento, ejemplo de desprendimiento afectivo y efectivo de los bienes materiales; incluso, renunciando —y normalmente en favor de los propios familiares— a los bienes patrimoniales (cf PC 13).

Seguir a Jesús es *fiarse de él*, sin más garantía que él mismo. Dejarse llevar sin conocer de antemano sus planes, sin saber hoy lo que se va a hacer mañana, sin programas, haciendo el camino al andar. Fiarse con todos los riesgos. Y también con toda la seguridad de que él no puede engañarles. Y un día comerán espléndidamente, porque los invita Simón el fariseo⁹. Y otro día no tendrán qué comer y deberán contentarse con unas espigas (Mt 12, 1s). Esta incertidumbre, esta inseguridad y falta de previsión y de programación tienen un hondo sentido: formar a los apóstoles en la fe, enseñarles a fiarse de él, a dejarse llevar.

La vida religiosa, como seguimiento de Cristo, debe renunciar a ciertas formas de excesiva «seguridad» material, para convertirse en testimonio fehaciente de fe incondicional en el Señor. La acumulación de bienes, el afán de que todos los edificios en los que vivimos sean propiedad nuestra, reglamentarlo todo, no dejando nada a una cierta improvisación o a la inspiración personal,

⁹ Lc 7, 36; 11, 37; 14, 1.

son otras tantas formas de «seguridad» que no riman perfectamente con la pobreza evangélica que requiere el seguimiento de Cristo. Y son manifestaciones de falta de confianza en Dios y de escasa fe en la Providencia.

La verdadera humildad es emprendedora, porque se apoya en Dios. La fe en la Providencia y en la acción del Espíritu es audaz. Si buscásemos decididamente el Reino y su justicia, sabríamos hasta por experiencia que todo lo demás se nos daría por añadidura (Mt 6, 33). Pero nos falta fe, y entonces perdemos las añadiduras y el Reino. ¿Nos lanzamos a una empresa apostólica contando más con Dios que con nuestros propios recursos, y tenemos bastante fe para arriesgarnos cuando se trata de la gloria de Dios y de los intereses del Reino o, por el contrario, procedemos con excesiva prudencia humana? En general, no creo que podamos decir que la vida religiosa, en cuanto tal y de manera social, esté ahora dando testimonio de esta fe audaz en la Providencia y en la acción del Espíritu de Cristo. La misma «seguridad social» que hoy se busca para todos los miembros de los institutos religiosos quizá sea un antitestimonio de verdadera pobreza y un signo de falta de auténtica fraternidad en nuestras comunidades.

Seguir a Cristo es también una decisión personal, una respuesta: precisamente porque antes ha sido llamada, ha sido vocación. Cuando Dios llama, el hombre debe responder. Y debe responder libre y conscientemente, comprometiéndose en la respuesta. Se trata de una opción fundamental, de una decisión que abarca la vida entera. Por eso, antes de comprometerse al seguimiento total de Cristo, el hombre tiene que «examinarse a sí mismo» para ver si se siente capaz de cumplir las exigencias absolutas que ese seguimiento le impone (cf Lc 14, 28s). Y, tratándose de una llamada, la respuesta afirmativa del que quiere seguir a Cristo es y supone la aceptación de las mismas condiciones de vida del Maestro y participar en su mismo destino. Además, este seguimiento, por ser una condición impuesta por el Reino, trasciende todos los otros deberes humanos. No hay objeción válida que oponer. Tampoco se pueden poner condiciones de ninguna clase (cf Lc 9, 59-62).

Pero estas exigencias absolutas no afectan por igual a todos los seguidores de Cristo. Afectan, en su espíritu y en la actitud

fundamental que implican, a todos los cristianos sin excepción; aunque no en la concreción material y en la traducción sensible que tuvieron en el mismo Cristo y que él impone a algunos de sus seguidores, elegidos y llamados expresamente a una inmediata comunión de vida con él y a compartir, de una manera especial, su misión apostólica. Hay disposiciones fundamentales, preceptos y hasta un espíritu y disponibilidad absoluta que se presentan como condición indispensable para entrar en el Reino, para ser cristiano, y valen indistintamente para todos.

A partir de la ascensión, la palabra «discípulo» pasó a significar simplemente «creyente»¹⁰.

2.—Imitar a Cristo

Hasta ahora, intencionadamente, no hemos hecho todavía alusión explícita a otro verbo, que expresa todo el contenido bíblico del verbo «seguir». Es el verbo *imitar*. En el fondo vienen a ser sinónimos. Aunque para nosotros tienen un eco distinto y nos resulta mucho más comprensible y cercano el verbo *imitar*. Ya san Agustín se preguntaba: «Quid est sequi nisi imitari: ¿qué significa seguir, sino imitar?»¹¹.

G. Bouwman ha escrito que la imitación de Cristo es el fundamento y la característica distintiva de toda la vida moral cristiana. Y añade:

«En todos los pasajes del Nuevo Testamento en que se encuentra el verbo *seguir* —y son 78— se trata siempre de *imitar a una persona*. Y esta persona, con una sola excepción (Mc 14, 13), es siempre *Cristo*»¹².

Ya resulta bastante significativa la estadística que nos ofrece este autor para convencernos de que seguir e imitar son sinónimos en el lenguaje neotestamentario.

¹⁰ Hech 6, 1.2.7; 9, 1.10.

¹¹ *De sancta virginitate*, 27: PL 40, 4-11.

¹² BOUWAN, G., *L'imitazione di Cristo nella Bibbia*, Paoline, Roma, 1967, p. 66.

Algunos autores protestantes han querido ver una profunda diferencia entre estos dos verbos. Y la razón última de este modo de pensar hay que buscarla en su concepción de la fe y de la gracia. Para un católico, la imitación de Cristo es una verdadera y real posibilidad de asemejarse a él, de llegar a un auténtico parecido con él. Y no es sólo una posibilidad, sino una exigencia, una llamada, una obligación. Porque ésa es la vocación fundamental del cristiano: *reproducir en sí la imagen de Cristo* (Rom 8, 29).

Según la doctrina católica, la gracia obra en nosotros una íntima y total transformación interior (cf. conc. Trento, Dz, 799). La gracia realiza en nosotros una cristificación. Imitamos a Cristo participando realmente de lo que tiene de más propio y personal: *la filiación divina*. Y nuestra filiación divina, nuestra condición de hijos del Padre nos lleva a la imitación del Unico Hijo que el Padre tiene: Jesucristo.

Desde toda la eternidad fuimos pensados y elegidos por el Padre para ser sus hijos. Y fuimos elegidos en Cristo (cf Ef 1, 4-5).

Para san Juan, el seguimiento e imitación de Cristo es la posibilidad ofrecida al cristiano de estar en comunión con el Señor Jesús y, por medio de él, con el Padre (cf 1 Jn 1, 3), comunión que se realiza en el Espíritu Santo; una comunión de vida que implica mutua presencia y mutua permanencia de Cristo en el cristiano y del cristiano en Cristo (cf Jn 6, 57; 15, 5; etc.). He aquí, en resumen, todo el misterio del cristianismo y todo el misterio del Reino.

San Pablo ha dado a la imitación de Cristo, sobre todo, el sentido de comunión y de conformación vital con el Señor muerto y resucitado. Toda la mística paulina tiende a poner de relieve esa unión misteriosa, pero realísima, con Cristo, a la que hemos sido predestinados por el Padre en el Espíritu Santo.

El cristiano habita en Cristo y Cristo vive en el cristiano. Existe una mutua presencia personal¹³. La fórmula *in Christo Iesu*, con ligeras variantes, se encuentra en las trece epístolas de san

¹³ Cfr. ALONSO S. M.^a, C. M. F., *El Cristianismo como misterio*, pp. 261 y ss.

Pablo más de 160 veces. Lo mismo que la expresión «Cristo en mí», o «Cristo en vosotros». Realmente el cristiano *vive dentro de Cristo*. Y Cristo vive dentro de él, vivificándole por dentro, comunicándole su misma filiación divina.

Para san Pablo, imitar a Cristo no es reproducir materialmente sus acciones, sino unirse íntimamente con él y *dejarse vivificar progresivamente por su Espíritu*, dejarse invadir por ese Espíritu, que es filial y habita en nosotros, el Espíritu del Señor resucitado y glorioso que nos llega a través de su carne gloriosa y resucitada.

Esta unión e incorporación, iniciada ya en el bautismo, es el fundamento de la imitación y de la transformación en él. Por el bautismo queda el hombre «conformado» con la imagen del Hijo, y a esta conformación había sido predestinado por el Padre (cf Rom 8, 29).

Jesús no es sólo un modelo. Y menos todavía un modelo exterior. Desde dentro, por su Espíritu, va realizando nuestra conformidad con él, que garantiza nuestra semejanza con el Padre. Quizá la misión y el quehacer más fundamental del Espíritu Santo en nosotros sea precisamente interiorizar en nosotros a Cristo y transformarnos en él.

Es central, en la doctrina de san Pablo, el tema del Cuerpo Místico y de la unión orgánica entre Cristo y los cristianos. Las imágenes de que se sirve —injerto, edificio, cuerpo, segundo Adán, etc.—, expresan que Cristo y los cristianos constituyen un organismo vivo, una unidad biológica, como la vid y los sarmientos (cf Jn 15, 1s). El encuentro inicial de san Pablo con Cristo, en el camino de Damasco, es decisivo para su vida y para su pensamiento. Fue un encuentro personal, en el que comprendió —experimentalmente— la unión estrechísima existente entre Jesús y los cristianos. «Yo soy Jesús, a quien tú persigues» (He 9, 6).

Esta unión e imitación es, ante todo, exigencia y efecto de una predestinación, de una vocación (cf Rom 8, 29). Este es el proyecto del Padre, su plan de salvación. Este es el Misterio. Dios Padre pensó al hombre en Cristo y sólo a través de él. Sólo en la medida en que el hombre responda a esta vocación, se realizará incluso en cuanto hombre.

Incorporados a Cristo, recibimos, a través de su carne glorificada, el Espíritu que va obrando en nosotros, como hemos dicho, nuestra transformación en él, hasta que «él esté formado en nosotros» (Gál 4, 19) y llegemos a la plenitud de edad de Cristo (cf Ef 4, 13). El Espíritu crea en nosotros sentimientos filiales hacia el eterno Padre y hacia la Virgen Madre. De este modo, adoptamos ante el Padre y ante la Virgen Madre la misma actitud filial que adoptó él: obediencia, sumisión, amor, confianza.

La imitación, como ya hemos recordado, supone y es comunión de vida. Una comunión exterior, pero sobre todo interior. Hasta llegar a esa identificación afectiva propia de la verdadera amistad, de la amistad personal con él.

La santidad, históricamente, es una «cristificación», una imitación de Cristo. Pero la conformación con el Señor glorioso implica y supone una previa configuración con el Cristo doliente: con su pasión y su muerte. Para resucitar con él es preciso morir antes con él y en él.

El Concilio nos ha recordado, muy oportuna e insistentemente, que el deber de imitar a Cristo y de conformarse con él es universal. Las palabras mismas del Concilio son más densas y más claras que todos los comentarios:

«A todos los elegidos, el Padre, antes de todos los siglos, los conoció de antemano y los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos (Rom 8, 29)... Es necesario que todos los miembros se hagan conformes a él hasta el extremo de que Cristo quede formado en ellos. Por eso, somos incorporados a los misterios de su vida, configurados con él, muertos y resucitados con él, hasta que con él reinemos. Peregrinando todavía sobre la tierra, siguiendo de cerca sus pasos en la tribulación y en la persecución, nos asociamos a sus dolores como el cuerpo a la cabeza, padeciendo con él, a fin de ser glorificados con él»¹⁴.

Dentro de la más estricta y genuina vocación cristiana, que se caracteriza por la imitación y conformación con Cristo, surge en la Iglesia la llamada *vida religiosa*. Brota de un afán inconti-

¹⁴ LG 2 y 7; cfr. *ib.*, 40 y 41.

nible, de un deseo ardiente de imitar al Maestro, de parecerse a él, *reproduciendo su mismo estilo de vida*.

Como nos recuerda el Concilio, «ya desde los comienzos de la Iglesia hubo hombres y mujeres que, por la práctica de los consejos evangélicos, se propusieron *seguir a Cristo con más libertad e imitarlo más de cerca*» (PC 1).

La vida religiosa «imita más de cerca y re-presenta perennemente en la Iglesia el género de vida» que adoptó Jesucristo al venir a este mundo (LG 44, 46). De hecho, Jesucristo vivió así: en virginidad, en obediencia y en pobreza. Este fue su estilo propio y original de vivir. Y el estado religioso tiene la misión de reproducir, de hacer sensible y visible, de forma social, la manera concreta como vivió el Señor.

Ya hemos dicho, pero conviene repetirlo, que el deseo y afán de *imitar a Cristo* y de *seguirle más de cerca* no obedece a una iniciativa del hombre, sino a una llamada de Dios, a una vocación divina. «Nadie viene a mí, si el Padre no lo trae» (Jn 6, 44). «No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os he elegido a vosotros» (Jn 15, 16). No es simple cuestión de generosidad personal, sino de respuesta a una verdadera llamada.

La vida religiosa es —objetivamente hablando— el seguimiento y la imitación más perfecta y radical de Jesucristo, de su manera de vivir. El Concilio señala este seguimiento e imitación, entendidos según el Evangelio, como «la norma última» de la vida religiosa y como «la regla suprema» por la que deben regirse todos los institutos religiosos (PC 2, a). Y nos dice, con marcada insistencia, que este estilo de vida «sigue con mayor libertad» a Cristo (PC 1) y «le imita más de cerca» (*ib.* y LG 44), «representa perennemente en la Iglesia el género de vida» que él vivió (LG 44) y tiene la virtud de «conformar más fielmente al cristiano con la forma de vida virginal y pobre que Cristo Señor escogió para sí y que abrazó su Madre, la Virgen» (LG 46).

Si el seguimiento de Cristo, tal como se propone en el Evangelio y como hemos visto, es ante todo una *vocación* gratuita y personal, una llamada a *con-vivir con Cristo*, a compartir su vida

y, en consecuencia, a compartir su misión apostólica (cf Mc 3, 13-14), hemos de reconocer que estos elementos esenciales se cumplen primariamente en la vida religiosa. También ella es y supone una vocación divina. Y es una *convivencia* con Cristo, que se traduce y se expresa en convivencia externa con los hermanos, en la llamada 'vida comunitaria' —elemento esencial de la vida religiosa—, que no debe entenderse como 'uniformidad', sino como vida de familia (cf PC 15). La vida comunitaria es apostolado sustantivo y constituye la más inequívoca palabra de evangelización aunque no siempre se traduzca además en *acción* apostólica.

Todo esto no es un simple panegírico de la vida religiosa. Es una *tremenda responsabilidad* para todos y cada uno de los que profesamos en la Iglesia los llamados 'consejos' evangélicos.

El *seguimiento evangélico de Cristo* es, como ha afirmado explícitamente el Concilio (cf PC 2, a, e), la *norma última*, la *regla suprema* y el *ante todo* de la vida religiosa. En esto consiste su peculiar identidad y su particular significación. Todos los demás intentos de explicar o de justificar la vida religiosa —servicio social, valor de signo o de testimonio, anuncio del Reino futuro, etc.— son, por lo menos, insuficientes.

«El estado religioso —dice el documento "Mutuae Relationes"— consiste en el *seguimiento de Cristo*, mediante la pública profesión de los consejos evangélicos de castidad, obediencia y pobreza vividos en comunidad» (MR 10).

Desde el *seguimiento evangélico de Cristo* cobran sentido y unidad todos los demás elementos o aspectos de la vida religiosa. Desde aquí se alcanza una visión de conjunto, orgánica y lógica, de todo lo que es y comporta esencialmente la llamada vida religiosa.

Y *seguir a Cristo* es compartir su misma vida y su misión. Vivir *con él*, viviendo *como él*. No se trata sólo de estar a su lado, sino —sobre todo— de revivir su mismo modo de vida y de existencia en virginidad-obediencia-pobreza, en libertad total y en total autodonación al Padre y a los hombres.

El seguimiento de Cristo no puede relativizarse nunca ni subordinarse a un quehacer o a una misión. El es, en sí mismo, la misión y el quehacer sustantivo de la vida religiosa. «Los religiosos, como han recordado los Superiores Generales, *siguen a Cristo* no para anunciar el Evangelio, sino más bien anuncian el Evangelio porque siguen a Cristo»¹⁵.

A ejemplo de Cristo mismo, «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 de su existencia cristiana y la tarea que ante todo deben realizar dentro de su forma propia de vida» (MR 14).

Los llamados 'consejos' evangélicos —que constituyen «la ley de su propia existencia» para los religiosos (ET 7)— son los aspectos principales del *seguimiento* de Cristo de la re-presentación sacramental de su género de vida, en que consiste esencialmente la vida religiosa.

«La teología más alerta —se ha escrito acertadamente— sobre la naturaleza de la vida consagrada trata de individualizar 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»¹⁶.

La justificación definitiva de la vida religiosa es una Persona —Jesús de Nazaret—, que de hecho ha vivido en virginidad, pobreza y obediencia como forma histórica de vivir entera e inmediatamente para Dios y para todos los hombres.

Intentar vivir así, en respuesta a una divina vocación, tiene el mismo sentido y la misma significación que la vida de Jesús.

¹⁵ Cf *Vida Religiosa*, 38 (1975), 345-346.

¹⁶ 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, pp. 31-32.

CAPITULO VI

LA VOCACION DIVINA. VOCACION CRISTIANA. VOCACION RELIGIOSA (*)

«Es evidente que todos los fieles, de cualquier estado o condición, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad» (LG 40).

«Recuerden ante todo los miembros de cualquier Instituto que, por la profesión de los consejos evangélicos, respondieron a una vocación divina, de forma que no sólo muertos al pecado, sino también renunciando al mundo, vivan únicamente para Dios» (PC 5).

La palabra 'vocación' es una de las palabras más gastadas, más en uso y en abuso en nuestro vocabulario habitual. Hay que

Bibliografía:

CATALÁN, J. F., S. J., *Maturité psychique et vocation religieuse*, «Vie Consacrée», 44 (1972) 34-52.—DA SPINETOLI, O., O. F. M. Cap., *La vocazione sacra nella Bibbia*, en «La vocazione religiosa», Antonianum, Roma, 1971, pp. 13-29.—DEL OLMO LETE, G., C. M. F., *La vocación de líder en el antiguo Israel. Morfología de los relatos bíblicos de vocación*, Univ. Pont., Salamanca, 1973, pp. 468.—GREGANTI, G., *La vocazione individuale nel nuovo testamento. L'uomo di fronte a Dio*, Pont. Univ. Later., Roma, 1969, pp. 458.—ROMANIUK, C., *La vocazione nella Bibbia*, Dehoniane, Bolonia, 1973, pp. 180.—LARRAÑAGA, T., O. F. M., *Aspetto teologico della vocazione religiosa*, en «La vocazione religiosa», Antonianum, Roma, pp. 31-47.—LUZÁRRAGA, J., S. J., *La vocación-elección en la Sagrada Escritura*, «Manresa», 45 (1973) 111-130.—PARIBELLO, A., *Crisi delle vocazioni. Esistenza. Cause. Terapia*, Nápoles, 1968, pp. 184.—PASTOR GERARDO, C. M. F., *Análisis de contenido en los casos de abandono de la vida religiosa*, Inst. Teológico de Vida Religiosa, Madrid, 1974, pp. 368.

devolverle su sentido primero, original. Vocación quiere decir *llamada*. Y *llamada de Dios*. Y dice siempre relación directa e inmediata a la salvación sobrenatural.

1.—Vocación cristiana

La llamada de Dios a la existencia no puede definirse, estrictamente hablando, como vocación. Dios no llama tampoco, propiamente, a ninguna tarea humana y temporal. Sólo en sentido amplio puede hablarse de vocación a desempeñar una misión en el orden temporal.

Dios llama a la salvación sobrenatural, y llama a trabajar por la salvación sobrenatural de los demás. Dios llama al hombre —a todo hombre— a la *amistad* y a la *filiación* divinas. Esta es la vocación más fundamental, base de toda ulterior vocación. El hombre, históricamente, no ha tenido nunca otra vocación. Ha sido pensado y elegido en Cristo para ser *amigo* y para ser *hijo de Dios*. Y, como es claro, en un orden sobrenatural, de gracia. «La vocación última del hombre —dice el Concilio— en realidad es una sola, es decir, *divina*» (GS 22). «La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios» (GS 19).

Pero Dios llama al hombre en una comunidad de salvación y desde una comunidad de salvación, que se llama Iglesia. Por eso, la *vocación cristiana* es vocación en *Cristo* y vocación en *Iglesia*. Esta índole social de la salvación es uno de los puntos más explícitamente afirmados por el Concilio¹.

La llamada es personal, y se dirige a la persona. La vocación tiene una estructura de diálogo. Hay quien llama, quien escucha y quien responde. Esta estructura de diálogo se da en la vocación del Pueblo de Dios —en cuanto Pueblo— y en la vocación de la persona singular. Y el diálogo se traduce en *alianza*, en pacto, con todo el contenido bíblico de estas palabras.

¹ LG 9; AG 2.

Esta vocación a la amistad y a la filiación divinas sólo nos llega y se realiza *en Cristo y en su Iglesia*. Esta es la vocación cristiana, común a todos los hombres, que es la vocación más fundamental de todas. Sólo desde aquí tienen sentido y pueden entenderse las llamadas 'vocaciones de consagración' —aunque esta denominación no nos convence del todo—. El Concilio habla de 'vocación *sagrada*'² y de 'vocación *divina*'³.

Hay, pues, una vocación básica, universal. Vocación divina y sobrenatural. La vocación cristiana, que es una llamada gratuita del Padre —en Cristo— a la amistad y a la filiación, y que se realiza personalmente, pero en esa comunidad que se llama Iglesia. Esta vocación es una elección de Dios, libre y gratuita. Excluye, por lo mismo, toda idea de mérito. Y su raíz última es el amor.

Cristo es el primer llamado. Y en él hemos sido después llamados todos. «Nos ha elegido en él antes de la creación del mundo para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor; destinándonos de antemano a ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo» (Ef 1, 4-5).

La gracia es don y es llamada, al mismo tiempo. Llamada eficaz, porque es don eficaz. Y la llamada es gracia, puro don gratuito.

«Nos ha salvado y nos ha llamado con una vocación santa, no por nuestras obras, sino por su propia determinación y por su gracia, que nos dio desde toda la eternidad en Cristo Jesús» (2 Tim 1, 9-10).

«A los que de antemano conoció, también los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que fuera el primogénito entre muchos hermanos; y a los que predestinó, a éstos también los llamó; y a los que llamó, a éstos también los justificó; a los que justificó, a éstos también los glorificó» (Rom 8, 29s).

«Dios os ha escogido desde el principio para la salvación, mediante la acción santificadora del Espíritu y la fe en la verdad. Para esto nos ha llamado..., para que consigáis la gloria de nuestro Señor Jesucristo» (2 Tes 2, 21, 3-14).

² LG 11; AA 11; GS 52.

³ PC 5; GS 22.

La vida cristiana es esencialmente *amistad* y *filiación*⁴. Dios, que es no sólo Amor, sino *Amistad* —Comunión y Familia, es decir, Trinidad de Personas— ha creado al hombre con el fin de que sea 'familiar' suyo (Ef 2, 19). Y el hombre entra a formar parte de la Familia de Dios como *amigo* y como *hijo*, y su estilo propio de vida es la fe, la esperanza y la caridad.

Esta es la vocación universal, la llamada gratuita de Dios a todo hombre. Una llamada que, en Cristo, se hace voz 'humana' y palabra encarnada.

Pero así como todos hemos sido y somos llamados *en Cristo* y *a ser lo que El es* —hijos del Padre y de la Virgen Madre—, también hemos sido y somos llamados *en Iglesia* y *a ser Iglesia*, a ser Familia, Pueblo y Reino de Dios. La Iglesia es Comunidad de llamados y Comunidad 'llamada', 'convocada'. Hay que poner de relieve la índole y el contenido comunitario de la vocación personal. Como hay que poner de relieve el sentido personal, irrepetible, de toda vocación en la Comunidad.

Dentro de esta vocación común y universal —no al margen o paralelamente a ella— se inscriben la *vocación religiosa* y la *vocación sacerdotal* que, además de ser vocaciones estrictamente personales, tienen una marcada dimensión social y un quehacer específico en la Iglesia.

2.—Sentido bíblico

Para descubrir el sentido original y propio de la palabra *vocación* resulta imprescindible volver a la revelación, que es la fuente de todo saber teológico. En la Escritura no se nos da propiamente una doctrina sobre la vocación, al menos en sentido abstracto. Se nos habla de la vocación de una forma 'existencial', encarnada en personas. Todo el Pueblo es llamado por Dios. Y lo son, muy especialmente, algunos personajes más representativos,

⁴ ALONSO, SEVERINO M., C. M. F., *El Cristianismo como Misterio*, Salamanca, 1971; «*Misterio de Amor y de Amistad*», pp. 47-48; «*Misterio de Filiación divina y mariana*», pp. 227-251.

que vienen a ser ejemplos y modelos, en los que se manifiesta y expresa de forma eminente la vocación del Pueblo y de cada uno de sus miembros.

Es clásica —y significativa— la vocación de *Abrahán*. Abrahán es una figura central en toda la Biblia. Su nombre aparece en casi todas sus páginas. Con todo, sabemos muy pocas cosas de él, se nos escapan la mayoría de los detalles y circunstancias de su vida y de su persona. Comparémosle con Moisés o con David. «Su fisonomía se ha esfumado. *El no es más que una respuesta a una llamada, un 'sí' dicho a Dios*. El es quien tuvo fe, pero una fe extraordinaria e incomparable. Todo lo demás no tiene importancia y puede quedar en la sombra, y lo que se sabe de su vida no tiene otro fin que poner de relieve su fe heroica»⁵.

Abrahán es un llamado. Un hombre a quien Dios habla. Dios, por propia iniciativa, abre un diálogo con él. Un diálogo libre y gratuito. Le llama por su nombre. Y Abrahán responde. Tendrá, a la vez, un vivo sentimiento de la trascendencia y de la proximidad de Dios. Será el eterno creyente, el amigo de Dios (Is 31, 8). Realidad y símbolo. A la luz del Nuevo Testamento comprendemos mejor la vocación de Abrahán y la misión que Dios le confió.

«Yahwé dijo a Abrahán: Vete de tu tierra y de tu patria y de la casa de tu padre a la tierra que yo te mostraré. De ti haré una nación grande y te bendeciré. Engrandeceré tu nombre, que servirá de bendición» (Gen 12, 1s).

El autor de la epístola a los Hebreos presenta la respuesta de Abrahán como un acto de fe. «Por la fe, Abrahán obedeció a la llamada de Dios y salió para un país que iba a recibir en herencia; y partió sin saber a dónde iba» (Heb 11, 8). Es el prototipo del pueblo de Israel. Es elegido por Dios como portador de una promesa divina. La elección es gratuita. Nada justifica esta elección, por parte del mismo Abrahán. Dios habla con él. Pronuncia su nombre. Establece con él y con su descendencia una alianza. Por medio de esta alianza llama a Abrahán a la fe y a todas las consecuencias que implica esta fe. Debe abandonar su tierra y su

⁵ HUYGHE, G., *Guiados por el Espíritu*, Paulinas, Madrid, 1968, p. 43.

familia —todo lo que al hombre le da una cierta seguridad— y obedecer confiadamente a la voluntad de Dios.

A través de su persona, la llamada de Dios llega a todo el pueblo de Israel y a todas las naciones (Gén 12, 3). Dios le cambia el nombre, para indicar que le confía una nueva misión. La vocación lleva consigo un quehacer, una misión concreta en orden a la salvación. Dios llama para encomendar una tarea salvífica. Por medio de este hombre, todas las naciones tendrán acceso a la salvación (Gén 17, 5).

Pero Abrahán no tiene sentido último en sí mismo. Su misión es relativa a la de Cristo. Abrahán es testigo de Cristo ⁶.

Los judíos habían llegado a creer que la salvación les venía por el mero hecho de descender de Abrahán, según la carne. La salvación era, de este modo, un privilegio de raza. Bastaba con pertenecer al pueblo de Israel para obtenerla. Contra esta mentalidad racista, basada en la carne y en la sangre, era preciso afirmar que, para salvarse, hay que ser hijos de Abrahán según la fe y hacer las obras de la fe que realizó el mismo Abrahán ⁷. Todo el que tenga la fe de Abrahán es hijo suyo y heredero de la promesa.

«Abrahán, esperando contra toda esperanza, creyó y fue así padre de muchas naciones... No vaciló en su fe...; en presencia de la promesa divina, la incredulidad no le hizo vacilar, antes bien, su fe le llenó de fortaleza» (Rom 4, 18-20).

La fe de Abrahán perdura como un recordatorio en la conciencia del Pueblo de Dios. Propiamente la historia de este Pueblo comienza con la fe de Abrahán. Y esta fe es ejemplar, típica. Es la respuesta a una vocación, a una llamada. La acogida activa y responsable de una iniciativa divina. Y el objeto inmediato de esta fe es la Promesa. Es una fe libre y liberadora. En virtud de ella renuncia a su pasado, a sus posesiones y a su familia, y se orienta hacia un futuro que depende exclusivamente de Dios. La

⁶ Jn 8, 51 s.; Gál 3, 16.

⁷ Mt 3, 9; Jn 8, 39; Rom 4, 1-25; Gál 3, 6-28; St 2, 21-23.

llamada y la respuesta de Abrahán inician la historia de la salvación para toda la humanidad. Todo hombre está llamado a dar la misma respuesta de fe a la iniciativa divina.

Cuando Abrahán, según la lógica humana, cree sacrificar el único rayo de esperanza visible que le quedaba para que se cumpliera la promesa, entonces precisamente adquiere dimensiones nuevas, casi infinitas, el contenido de esa misma promesa. Porque su descendencia ya no será sólo según la carne, sino según la fe. Tendrá una doble posteridad: la de la carne y la del espíritu. Y la primera estará ordenada a la segunda.

El primer paso de Abrahán es renunciar a todo el apoyo y seguridad que normalmente suponen la propia patria y la familia. En la raíz misma de esta vocación y de la respuesta a la llamada de Dios está la confianza absoluta y la fe total.

En la vocación de Abrahán podemos descubrir los elementos de toda verdadera vocación sobrenatural. La iniciativa parte de Dios. Es una llamada gratuita. Lleva consigo una misión en favor de los demás, una misión salvadora. No son sus obras las que cuentan, sino su fe en la promesa divina. La vocación de Abrahán tiene una dimensión y un alcance universal. Por ella se ha convertido en «padre de todos nosotros» (Rom 4, 17). Todas las elecciones particulares están al servicio del Pueblo. Abrahán —lo mismo que Moisés, por ejemplo— ha sido llamado para 'crear' y para 'redimir' al Pueblo.

Una expresión bíblica define por completo a Abrahán: «el amigo de Dios» (Is 241, 8). Su fidelidad a la alianza, a la amistad con Dios, se traduce en paternidad espiritual y en paternidad humana.

Dios pronuncia también el nombre de *Moisés*. Lo llama. Y le confía una misión (Ex 3, 4s). Hay un diálogo. Y hasta una resistencia por parte de Moisés⁸. Moisés es consciente de sus limi-

⁸ Ex 3, 11; 4, 1.10. GREGGANTI, G., después de haber descubierto en la misma experiencia humana de Moisés una experiencia espiritual guiada y sostenida por Dios, señala estos tres rasgos fundamentales: «La vocación está íntimamente ligada a la revelación de un Dios personal... La vocación es una toma de posesión del hombre por parte de Dios y prácticamente es

taciones personales y de la magnitud de la empresa que el Señor le confía. Expone sus reparos y temores. Pero termina creyendo a la palabra de Yahwé y obedeciendo a su voluntad.

Si Abrahán es la personificación de la fe, Moisés es, quizá, la personificación de la fortaleza y de la constancia. Abrahán obedeció sin vacilar. Moisés opuso sus reparos. Tuvo miedo. Tenía viva conciencia de su propia indignidad y de la tremenda desproporción entre sus posibilidades humanas y la obra que el Señor le encomendaba. El peso de la debilidad lo sentirán todos los profetas, al saberse elegidos por Dios para una misión salvadora. «¿Quién soy yo —dice Moisés— para ir al Faraón y hacer salir de Egipto a los hijos de Israel?... No van a creerme, no van a escucharme. No tengo autoridad, ni prestigio... Manda tu mensaje por medio de otro... Yo no soy un hombre de palabra fácil»⁹. La respuesta de Dios es terminante: «Yo estaré contigo» (Ex 3, 12). Lo mismo le había dicho a Abrahán: «No temas. Yo soy para ti un escudo. Tu premio será muy grande» (Gén 15, 1).

Moisés logra dar a Israel la conciencia de Pueblo. Es depositario, en el Sinaí, de la Alianza con Dios. Es un intermediario entre Dios y el Pueblo. «Hombre humilde y pobre», más humilde y pobre que nadie en la tierra (Núm 12, 3). Moisés es el tipo de un verdadero jefe: por su capacidad para crear 'comunidad', por sus dotes de mando, por su mansedumbre, su infinito aguante, su paciencia inalterable, su amor y solicitud por el Pueblo, por su inteligencia y su agudo sentido de responsabilidad.

Moisés vio a Dios «cara a cara» (Dt 30, 10) y le habló «como un amigo habla a otro amigo» (Ex 33, 11). Moisés, liberador de Israel, es figura y profeta de Cristo, libertador de la humanidad entera¹⁰. Fue fiel a su vocación y a la misión que el Señor le había confiado. Aunque morirá antes de entrar en la tierra prometida, en castigo a su duda (Dt 34, 5).

una consagración... Por último, la vocación es inserción en la elección del pueblo de Dios. El tema de la alianza domina en todas las vocaciones». *La vocazione individuale nel nuovo testamento*, Pont. Univ. Lateranense, Roma, 1969, p. 32.

⁹ Ex 3, 11; 4, 1.10.13.

¹⁰ Hech 2, 22-23; 1 Cor 10, 1-2; Hebr 3, 1-6; 11, 24-26.

Isaías contempla una visión y oye unas extrañas palabras: «¿A quién enviaré y quién irá de parte nuestra?» (Is 6, 8). Su alma, fina y de exquisita sensibilidad, percibe en estas palabras una delicada invitación de Dios. Y responde: «Heme aquí, envíame» (*Ib.*). No tiene los temores de Moisés (Ex 4, 10) o de Jeremías (Jer 1, 6). La iniciativa tampoco es suya; pero responde sin vacilar y a la primera insinuación de la voluntad de Dios

Jeremías es también un elegido. Elegido antes aún de nacer y destinado por Dios a una misión difícil. Su vocación no es más que la expresión de una elección previa, anterior a todo posible mérito y anterior también a toda decisión propia. La iniciativa —como siempre— es exclusivamente de Dios.

Jeremías presenta su vocación en forma de diálogo con Yahwé. Comprendió, de pronto, que toda su vida era parte de un plan de Dios. Desde antes de nacer, e incluso desde antes de ser concebido en el seno materno, Dios lo había elegido como profeta. Su misma creación tenía sentido último desde la elección divina.

«Entonces me fue dirigida la palabra de Yahwé en estos términos: 'Antes de haberte formado yo en el seno materno, te conocía; y antes de que nacieses, te tenía consagrado. Yo te constituí profeta de las naciones'. Yo dije: 'Ah, Señor Yahwé, mira que no sé expresarme, que soy un muchacho'. Y me dijo Yahwé: 'No digas 'soy un muchacho', pues adonde quiera que yo te envíe, irás; y todo lo que te mande, dirás. No les tengas miedo, que contigo estoy yo para salvarte... Desde hoy mismo te doy autoridad sobre las gentes y sobre los reinos, para extirpar y destruir, para perder y derrocar, para reconstruir y plantar... Hoy te he convertido en plaza fuerte, en pilar de hierro, en muralla de bronce frente a toda la tierra... Te harán la guerra, pero no podrán contigo, pues contigo estoy yo, oráculo de Yahwé, para salvarte»¹¹.

Jeremías nunca puso en duda su vocación, a pesar del contraste tan marcado y violento que experimentaba entre sus inclinaciones personales y la misión que le había encomendado el Señor. Nunca olvidó el momento de su llamada y nunca perdió la viva conciencia de elegido por Dios para ser profeta. Su actividad profética cubrió cuarenta años de la historia de Israel. Y se identificó con su mensaje mejor que ningún otro profeta.

¹¹ Jr 1, 4-8.10.18-19.

«Pocas veces ha estado un hombre menos inclinado naturalmente a su vocación que Jeremías. Cordial y sociable, amante de la paz y aun retraído por naturaleza, tuvo que empeñarse en una amarga y prolongada lucha contra reyes, sacerdotes, profetas, políticos, parientes, amigos y aun contra sí mismo. Su celibato, que era un estado muy llamativo en su tiempo y lugar, su apartamiento de la vida social ordinaria, su papel de 'aguafiestas', clamando siempre '¡violencia y devastación!' (Jer 20, 8), y su predicación perpetuamente inefectiva produjeron a lo largo de toda su vida una frustración y agonía espiritual que no puede menos de suscitar nuestra maravillada admiración»¹².

Un profeta no es, primeramente, un hombre que anuncia los acontecimientos futuros. Un adivino. Es éste un aspecto secundario de la vocación y misión profética.

«Un profeta esencialmente es un hombre que *habla por otro*; es la voz de otro, transmite las órdenes de otro... El profeta de Dios habla en nombre de Dios, por Dios. Es su voz. El instrumento de comunicación de su pensamiento, de su querer, en fin, de sus designios para con la humanidad»¹³.

En toda la Biblia late el tema de la llamada divina, de la vocación. Desde Abrahán hasta María. Y desde María hasta nosotros. Todos hemos sido y somos llamados por Dios a la salvación. Por nuestro propio nombre. Personalmente. Como los profetas.

Recordemos la vocación de María (Lc 1, 26s). Es todo un poema. Hay también un diálogo: la manifestación de los planes de Dios sobre María, su puesto clave en la historia de los acontecimientos salvíficos y una respuesta decidida y confiada. La respuesta de María es la más cabal que ha podido dar una criatura a la llamada de Dios. Por eso, María es el ejemplo máximo de fidelidad a los designios divinos y se ha convertido en modelo y hasta en principio de toda vocación y de toda respuesta en el Nuevo Testamento.

¹² NAVONE, J. J., *Testimonio personal*, Sal Terrae, Santander, 1968, pp. 57-58.

¹³ VARILLON, F., *Elementos de doctrina cristiana*, Nova Terra, Barcelona, t. I, p. 114.

Recordemos también la vocación de los Apóstoles¹⁴. La iniciativa es siempre de Cristo. Se adelanta a llamar y no recibe a ningún espontáneo. El sentido último de esta llamada es *compartir su vida y compartir su misión salvadora*. «Subió al monte y llamó a los que él quiso, y vinieron donde él. Instituyó a doce para que estuvieran con él y para enviarles a predicar» (Mc 3, 13-14).

Se ha escrito acertadamente que

«todas las vocaciones..., tienen por objeto 'misiones'. Si Dios llama, es para enviar... La vocación es el llamamiento que Dios hace oír al hombre que ha escogido y al que destina a una obra particular en su designio de salvación y en el destino de su pueblo. En el origen de la vocación hay, por tanto, una elección divina; en su término, una voluntad divina que realizar. Sin embargo, la vocación añade algo a la elección y a la misión: un llamamiento personal dirigido a la conciencia más profunda del individuo y que modifica radicalmente su existencia, no sólo en sus condiciones exteriores, sino hasta en el corazón, haciendo de él otro hombre»¹⁵.

Dios pronuncia el nombre de aquel a quien llama. A veces, para expresar mejor el cambio de existencia que la vocación lleva consigo, cambia el nombre del llamado.

Este llamamiento no se dirige a todos aquellos que Dios elige como instrumentos suyos. Los reyes, por ejemplo, elegidos también por Dios como instrumentos de salvación para su pueblo, no oyen esta llamada. Son los profetas los encargados de transmitirles los designios de Dios.

La vocación de Israel se expresa, sobre todo, a través de la vocación de sus hombres más representativos: Abrahán, Moisés, los Profetas.

Toda la predicación de Cristo es una llamada, una vocación a seguirle. Su misma vida es una llamada e invitación a la fe, a

¹⁴ Mt 4, 18-22; 9, 9; Lc 5, 1-11; 6, 12 s.

¹⁵ GUILLET, J., S. J., *Vocación*, «Vocabulario de Teología Bíblica», Herder, 1972, p. 962.

creer en él y en su palabra. Toda la Iglesia es la comunidad de los llamados.

Lo primero que resalta en la vocación divina es la *iniciativa* de Dios. Lo mismo que en la Alianza, la iniciativa es exclusivamente suya. La llamada es gratuita y libre. Y su motivo último es el amor¹⁶. El diálogo lo abre siempre Dios. Y aquí descubrimos el carácter absolutamente original del seguimiento de Cristo: no espera a que vengan a él sus discípulos; *los llama*. Y un día podrá recordarles a todos: «No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os he elegido a vosotros» (Jn 15, 16).

La vocación, antes de ser una respuesta del hombre y para poder ser una respuesta del hombre, es llamada de Dios. Ya hemos dicho que la estructura de la vocación es una estructura de diálogo. Hay quien llama, quien escucha y quien responde. Y esta respuesta se da sólo en la fe, que es también diálogo.

Dios llama. Y *llama objetivamente*. A través de los acontecimientos y a través de los dones —de naturaleza y de gracia— concedidos a la persona. Así llama y así habla Dios.

Y en Dios 'llamar' es dar la posibilidad de responder, es crear en el llamado una real capacidad de respuesta. No es simple llamada exterior o interior. Es un don objetivo. Algo de esto quiere decir esa afirmación, tan oída, de que Dios da siempre las gracias necesarias para desempeñar dignamente la misión que confía a una persona.

Dios es, por definición, «aquel que llama»¹⁷. La historia de la salvación es la historia de las llamadas de Dios, lo mismo que es la historia de sus visitas de salvación. Pero todo el Antiguo Testamento es, en realidad, una 'promesa' y un anuncio. Jesucristo, que es la Palabra de Dios hecha carne, 'encarna' en sí mismo y en su palabra humana la llamada del Padre a los hombres. Durante su vida terrena transmitía la voluntad del Padre a través de su palabra humana. Llamaba con autoridad irresistible. No había objeción válida que se le pudiera oponer. El llamado ad-

¹⁶ Dt 7, 7; Jn 15, 16.

¹⁷ Rom 9, 12; Gál 5, 8.

vertía, de manera inmediata, la voluntad de Dios. Hoy Cristo sigue llamando a través de su Espíritu, que actúa en los acontecimientos y se manifiesta en los dones otorgados a las personas y se hace voz sensible en la Iglesia, de una manera especial a través de la jerarquía.

«Dios nombra a menudo a aquel a quien llama. La obra en la que lo compromete es tan nueva que el llamado debe llevar el signo de esta novedad, y la transformación producida en esta existencia o por ella equivale a una recreación de Dios. El verbo *llamar*, en su sentido más exigente, puede ser, por tanto, sinónimo de *nombrar*. El nombre es significativo del destino de quien lo lleva, a la vez que del sentido profético, incluso escatológico, que este destino puede tener»¹⁸.

La llamada es estrictamente personal. Pero tiene un alcance y una dimensión social, y en ocasiones universal. Es siempre una invitación salvífica, pero no sólo una invitación a aquel a quien directamente se dirige la llamada de Dios. A través de él Dios quiere 'llamar' a otros a la misma salvación. Toda vocación tiene, pues, un sentido apostólico y misionero.

El sujeto del verbo 'llamar' en este sentido bíblico, es sólo Dios o Jesucristo. Y cuando Dios llama a los hombres, los llama siempre en su Hijo y para ser hijos suyos. Los invita a participar en todas las gracias de la salvación. Jesús llama al Reino. Cuando Israel rechaza esta invitación, entran los gentiles a tomar parte en la promesa. El Espíritu del Señor resucitado nos sigue llamando a la *libertad* (Gál 5, 13), a la *santificación* (1 Tes 4, 7), a la *paz de Cristo* (Col 3, 15), a la *comunión con Cristo* (1 Cor 1, 9), a la *vida eterna* (1 Tim 6, 12), a la *gloria de Jesucristo*¹⁹, a la *herencia eterna*²⁰. «Para alcanzar el *premio de la vocación celestial de Dios en Jesucristo*» (Fil 3, 14). Nos llama y predestina a la *filiación*, que resume todos los bienes salvíficos²¹.

Hay una paradoja constante en todo el Evangelio. La salvación es un *don* absolutamente gratuito. Y, sin embargo, debe ser al-

¹⁸ DISERENS, *Llamar*, en «Vocabulario Bíblico», Marova, Madrid, 1968, p. 186.

¹⁹ 2 Tes 2, 14; 1 Pe 5, 19; 2 Pe 1, 3.

²⁰ Hebr 9, 15; Ef 1, 11; Col 1, 12.

²¹ Rom 8, 15.29; Gál 4, 4-7; Ef 1, 4-5.

canzado por el hombre. La vocación es también un don, el don primero, que excluye toda idea de mérito y supone gratuidad absoluta. Pero Dios exige nuestra respuesta libre y consciente, nuestra cooperación responsable. San Pedro nos exhorta a fortalecer y a confirmar nuestra vocación y nuestra elección:

«Por tanto, hermanos, poned el mayor empeño en afianzar vuestra vocación y vuestra elección. Obrando así, nunca desfalleceréis. Pues así se os dará amplia entrada en el Reino eterno de nuestro Señor y Salvador Jesucristo. Por esto, estaré siempre recordándoos estas cosas, aunque ya las sepáis y estéis firmes en la verdad que poseéis» (2 Pe 1, 10-12).

Hay que subrayar, una vez más, que la vocación es tanto *comunitaria* como *personal*. El cristiano recibe la vocación por medio de la Iglesia, para ella y en ella para el mundo. La llamada a la salvación sólo se realiza en la integración del llamado a la posteridad de Abrahán (Rom 9, 7), al Cuerpo de Cristo (Col 3, 15), participando en la edificación de este mismo Cuerpo y en su ministerio (Ef 4, 11-12).

La fe es la verdadera respuesta a la llamada de Dios. Pero la fe misma es llamada, es vocación y vocación básica para cualquier otro tipo de vocación ulterior. Hemos sido llamados a la fe, y la fe es nuestra respuesta.

3.—Vocación y profesiones humanas

En sentido estricto, no deben llamarse vocación los diversos estados, condiciones o situaciones sociales en que puede encontrarse un cristiano. Hemos abusado mucho del término 'vocación'. Dios, propiamente, *no llama* a desempeñar una tarea simplemente humana o natural. Llama sólo a la salvación sobrenatural y a trabajar por la salvación de los demás. Las tareas y oficios temporales no son, en el sentido bíblico y propio de la palabra, *vocación*. Sólo en un sentido amplio y poco riguroso, podrían llamarse así. En cuanto que es Dios quien ha concedido a la persona los dones naturales y las aptitudes que posee y que la disponen o predisponen para el desempeño de una determinada actividad

humana. Pío XII se hizo eco de este sentido amplio de la palabra vocación, aplicable a los diversos estados del hombre, diciendo que «en cierto modo puede llamarse divina»²², por ser Dios el autor principal de todos esos estados y de los dones que capacitan al hombre para vivir según sus exigencias.

No conviene ampliar demasiado las palabras, ni los conceptos por ellas expresados. Es un riesgo no imaginario. Hoy se está desvirtuando el concepto genuino de 'vocación', olvidando su sentido primario, bíblico y teológico, para aplicar este nombre a cualquier estado o profesión humana. Se cae así en un error de perspectiva; o, por lo menos, en un grave equívoco. Se toma la palabra 'vocación' en sentido unívoco y se la aplica, sin más, a las diversas profesiones y actividades humanas. No se distingue entre vocación propia y estrictamente dicha —no olvidemos que estamos hablando en teología— y vocación en sentido derivado, amplio y no riguroso²³.

Es cierto que existe, como lo hemos intencionadamente repetido más arriba, una vocación universal, básica, que es la más fundamental de todas: la *vocación cristiana*, que se traduce y expresa en una llamada a la fe en Jesucristo, a la amistad y a la filiación divinas. Se trata de una vocación en el pleno y riguroso sentido de la palabra: vocación sobrenatural, llamada a la salvación y a trabajar por la salvación de los demás.

²² *Sedes Sapientiae*, 31 mayo de 1956: AAS 48 (1956) 357.

²³ Cfr. BANDERA, A., O. P., *Siguiendo a Jesucristo*, Ope, Guadalajara, 1970, pp. 15-16: «Cualquier profesión legítima puede ser considerada, *con pleno derecho*, como una vocación... Si la vida humana, si el progreso, si cualquier forma de profesión legítima es efecto de una vocación, estamos proclamando que la vida y el progreso y las profesiones tienen su razón de ser en Alguien —en Dios— que llama, que provee a los hombres de profesiones y ocupaciones múltiples, adaptadas a la condición de cada uno, y que dirige a cada hombre personalmente en el cumplimiento de su vocación concreta». El mismo autor afirma que, incluso la vida, las profesiones y actividades de los hombres que no conocen a Cristo, son «una vocación» (p. 17). Resulta curioso y hasta un poco extraño que, por una parte, se afirme con tanto vigor la autonomía —relativa— de los valores terrenos y de las actividades humanas, liberándoles de la excesiva tutela de la religión y de lo sagrado, y que, por otra, se sostenga con tanto empeño que «toda profesión legítima» debe considerarse *con pleno derecho* como una vocación divina, sin distinguir entre el sentido estrictamente teológico y el derivado de la palabra 'vocación'.

La vocación cristiana es la única vocación fundamental de todo hombre. Y es, hablando estrictamente, *vocación divina*. El Concilio nos ha recordado que «la última vocación del hombre en realidad es una sola, es decir, *divina*» (GS 22). Y tiene que vivir y realizar esa vocación divina en medio de sus quehaceres humanos, no al margen de ellos. Pero esos quehaceres humanos no son, propiamente, 'vocación'. Dios no llama a nadie a desempeñar una profesión humana y temporal. Tampoco impone ninguna verdadera obligación de aceptar o elegir esta o aquella forma de trabajo. Las profesiones humanas no implican, en este sentido, verdadera obligatoriedad moral. Nadie está obligado a desempeñar una u otra. Dios ha dejado en absoluta libertad. Y el hombre puede libremente elegir. Donde no existe obligación de responder, tampoco existe llamada. La vocación lleva siempre consigo una verdadera obligatoriedad. Si Dios llama, es para que se le responda.

Las diversas profesiones humanas son otras tantas maneras concretas de vivir la única vocación cristiana. Pero ellas mismas no son 'vocación', a no ser en sentido amplio y secundario. La vocación universal a la santidad debe vivirse en los diversos estados.

«Todos los fieles cristianos, de cualquier condición y estado..., son llamados por el Señor, cada uno por su camino, a la perfección de aquella santidad con la que es perfecto el mismo Padre» (LG 11).

«Todos los fieles, de cualquier estado o condición, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad» (LG 40).

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

El laico tiene una vocación *divina*, que es la *vocación cristiana*. Ha sido llamado a la fe en Cristo, a la amistad y a la filiación sobrenatural y es un candidato al Reino de los Cielos. Esta vocación se expresa y se vive en tres actitudes básicas: la fe, la es-

peranza y el amor. Con esta visión y vocación sobrenatural el cristiano debe desempeñar todas sus tareas humanas y temporales. «A la vez que aspira a los bienes eternos, debe entregarse generosamente y por entero a dilatar el Reino de Dios y a informar y perfeccionar el orden de las cosas temporales con el espíritu cristiano» (AA 4). El cristiano debe vivificar toda su vida, todas sus actividades y deberes, desde su vocación divina. Debe transformar el mundo y ofrecerlo a Dios viviendo el espíritu de las bienaventuranzas (LG 31). No puede evadirse de sus quehaceres si quiere santificarse y llegar a Dios. El cristiano laico tiene que obtener el Reino y tiene que vivir su fe en Cristo, su amistad y su filiación divinas desde el mundo y en el mundo. Las tareas temporales no son más que 'medios', ocasiones y circunstancias a través de las cuales tiene que vivir su vocación divina.

El matrimonio tampoco es, propiamente hablando, una vocación divina; aunque de todos los estados simplemente humanos es el que más se acerca, en su contenido, al sentido propio de vocación. Sobre todo, si tenemos en cuenta que es un 'sacramento', signo de una realidad sobrenatural. Recordemos unas palabras de monseñor Gégout:

«Toda una literatura, bien intencionada, habla muy inconsideradamente de *vocación al matrimonio*. Hay que protestar contra este quívoco. *No se da vocación al matrimonio*. Se da algo, si se quiere, todavía más importante: *existe un destino universal al matrimonio*. Todo ser humano está destinado, primeramente, a vivir la vida que ha recibido y, después, a transmitirla. Si es normal, sentirá inevitablemente en sí mismo esta gran ley. La vocación no tiene por objeto aniquilar en un ser esos deseos profundos de la naturaleza, ni extinguir todo atractivo por el matrimonio. La vocación pretende llevar al hombre a una vida más perfecta y es una invitación a renunciar al matrimonio, con plena conciencia y con plena libertad, en vistas de un mayor amor y de un más alto servicio»²⁴.

Toda persona humana, física y psíquicamente normal, está destinada al matrimonio. Es la ley universal de la creación. Está destinada a poseer la vida en plenitud y, después, a poder transmi-

²⁴ Mons. GÉGOUT, en «*Bulletin de l'Oeuvre de St. François de Sales*», 1952, p. 14.

tirla, en el ámbito querido por Dios. Para seguir esta ley no se necesita una ulterior llamada de Dios, una vocación propiamente dicha. Basta la ley impresa en la misma naturaleza. Por eso, tampoco implica, de suyo, una obligatoriedad especial. No hay una llamada individual —una vocación—. No tiene por qué haber tampoco una respuesta individual. Nadie está obligado personalmente, en virtud de esta ley universal que afecta más a la naturaleza humana que a cada persona en particular, a seguir el camino del matrimonio. Y donde no hay obligatoriedad, tampoco hay propiamente vocación divina, llamada de Dios.

Para vivir otro género de vida, que implica necesariamente una renuncia a este camino normal y a la ley natural de la creación, se precisa vocación especial. Para vivir no sólo en 'soltería', sino en 'virginidad' consagrada a Dios, se necesita una llamada divina, una vocación. Cristo dirá que no todos reciben este don y que no todos lo entienden (Mt 19, 10-12). Es la nueva ley de la redención y de la resurrección (Lc 20, 34-36).

El matrimonio es una manera normal, *ordinaria* (LG 31) de vivir la vocación cristiana. Pero, en sí mismo, no implica una vocación especial. Todo hombre y toda mujer, física y psíquicamente normales, están destinados al matrimonio. Tienen un elemental derecho a fundar una familia y a transmitir la vida en ese ámbito querido por Dios que llamamos 'matrimonio'. Y esto en virtud de la ley de la creación, impresa en su misma naturaleza.

«Los esposos y padres cristianos, siguiendo su propio camino, mediante la fidelidad en el amor, deben sostenerse mutuamente en la gracia a lo largo de toda la vida e inculcar la doctrina cristiana y las virtudes evangélicas a los hijos amorosamente recibidos de Dios» (LG 41).

La llamada a la virginidad consagrada no implica, ni mucho menos, desprecio del matrimonio y ni siquiera falta de atractivo humano y espiritual por él, como tampoco —claro está— incapacidad física o moral para fundar un hogar, vivir una vida de familia, tener unos hijos y saberlos educar. La persona llamada por Dios a vivir en virginidad sería, de suyo, la más apta también para vivir en matrimonio.

4.—Vocación religiosa y sacerdotal

Tanto para el sacerdocio como para la vida religiosa se necesita una llamada positiva de Dios, una verdadera vocación, en el sentido más estricto de la palabra. Y es necesaria también una llamada de la Iglesia. La llamada de Dios y la respuesta del hombre son —básicamente— los dos elementos de la vocación cristiana y, en definitiva, de toda verdadera vocación sobrenatural. Pero cuando una vocación tiene un marcado sentido social y un quehacer específico en la Iglesia, hay un tercer elemento —sí es lícito llamarlo así— que es el reconocimiento, la aprobación y la llamada de la Iglesia. Es decir, la llamada interior y divina se hace llamada exterior, eclesial.

Recordemos un texto de la constitución *Sedes Sapientiae*, de Pío XII:

«El fundamento de toda vida, religiosa, sacerdotal o apostólica, lo que llamamos *vocación divina*, está constituido por un doble elemento esencial que a nadie es lícito ignorar: uno *divino* y otro *eclesiástico*. Por lo que se refiere al primero, la vocación de Dios al estado religioso o sacerdotal es tan necesaria que, si faltase, faltaría el fundamento mismo en que se apoya todo el edificio... Con respecto al segundo elemento de la vocación religiosa y sacerdotal, el Catecismo romano enseña que 'se dicen llamados por Dios aquellos que son llamados por los legítimos ministros de la Iglesia'... La vocación al estado religioso y clerical, dado que obliga a cada uno a llevar públicamente una vida de santidad y a ejercer un ministerio jerárquico en la Iglesia, sociedad visible y jerárquica, debe ser comprobada, aceptada y dirigida por los superiores, igualmente jerárquicos, a quienes Dios encomendó el gobierno de la Iglesia»²⁵.

Dios llama objetivamente, como hemos dicho. A través de los acontecimientos; a través, sobre todo, de los dones y cualidades, de naturaleza y de gracia, concedidos a la persona. Estas cualidades objetivas son perfectamente constatables. Podríamos hablar aquí de vocación objetiva. No hablamos de inclinación, de gusto,

²⁵ *Sedes Sapientiae*, 31 de mayo de 1956, AAS 48 (1956) 357-358.

o de sentimiento como elementos decisivos y constitutivos de la vocación divina porque no lo son.

También hemos dicho que en Dios 'llamar' es dar una posibilidad real de respuesta, es crear en el llamado una capacidad de responder, o sea, un conjunto de dones y de gracias que le hacen apto para ese nuevo estilo de vida a que Dios le llama. El hombre tiene que dar su respuesta libremente. Se trata de una alianza de amor, de una amistad. Y una amistad verdadera sólo se concibe en un clima de libertad. El elemento subjetivo es la respuesta o, mejor, esa capacidad de responder por motivaciones verdaderamente evangélicas, después de madura reflexión, a la luz de la razón y de la fe. Capacidad para decir que 'sí', y un 'sí' total y absoluto por motivaciones sobrenaturales.

Para saber si existe o no vocación religiosa o sacerdotal habrá que examinar fundamentalmente estas dos cosas: *la realidad de las aptitudes*, físicas, psicológicas, intelectuales y morales —lo que llamamos 'idoneidad'— y *el valor evangélico de las motivaciones* —lo que se ha dado en llamar 'rectitud de intención'—. Y habrá que tener también en cuenta el sentido y el alcance de la *llamada eclesiástica*, ya que la vocación religiosa y sacerdotal implican esencialmente la llamada de la Iglesia. La *Sedes Sapientiae*, en el texto citado, afirma que ambos elementos, el divino y el eclesiástico, pertenecen a la esencia misma de la vocación, de manera que, si falta uno de ellos, la vocación no existe. La llamada de la Iglesia entra en la misma llamada de Dios, como parte integrante de ella. Son, a este respecto, interesantes las palabras del Concilio, aunque se refieren directamente al sacerdocio: «La vocación responde a la acción de la divina providencia, que da las cualidades necesarias y, al mismo tiempo, encomienda a la Iglesia que compruebe estas cualidades y llame al sacerdocio» (OT 2). Por eso, en última instancia, la vocación es una llamada de Dios, que se expresa en llamada de la Iglesia, a través de los legítimos superiores.

A principios de siglo, en Francia principalmente, hubo una fuerte tendencia a sobrevalorar la *llamada interior* como característica fundamental, casi única, de la vocación. Contra esta ten-

dencia, el canónigo José Lahitton escribió dos obras²⁶. En ellas insistía en la necesidad de la *llamada de la Iglesia* para la vocación sacerdotal, exigiendo también, como es lógico, la llamada interior. Pío X nombró una comisión de Cardenales para que examinase esta doctrina y emitiese un juicio crítico sobre la misma. El 20 de junio de 1912, la comisión dio su respuesta, que fue ratificada por Pío X. El texto de la respuesta es el siguiente:

«La obra del canónigo José Lahitton, titulada 'La vocation sacerdotale', no contiene nada reprochable. Antes, al contrario, es digna de elogio por haber establecido los tres puntos siguientes:

1) Nadie tiene derecho alguno a la ordenación sacerdotal antes de la libre elección del obispo.

2) La condición que hay que exigir por parte del ordenando, es decir, *la vocación sacerdotal*, no consiste de ningún modo, al menos necesariamente y por regla general, en una cierta inclinación interior del sujeto o en invitaciones interiores del Espíritu Santo a abrazar el estado eclesiástico.

3) Por el contrario, para que el ordenando sea rectamente llamado por el obispo, sólo se le exige la *recta intención*, unida a la *idoneidad*, la cual consiste en aquellas dotes de naturaleza y de gracia, en una comprobada probidad de vida y suficiencia de doctrina que hagan concebir una fundada esperanza de que el sujeto podrá cumplir rectamente los deberes y observar santamente las obligaciones sacerdotales.»

Pío XI, en la misma línea de pensamiento, escribió en una carta encíclica sobre el sacerdocio:

²⁶ LAHITTON, J., *La vocation sacerdotale*, París, 1906; *Deux conceptions divergentes de la vocation sacerdotale*, París, 1910. Creemos urgente distinguir entre *vocación teológica* y *vocación jurídica*, que normalmente no sólo van unidas, sino que constituyen una sola realidad, pero que puede darse la una sin la otra; sobre todo, la primera sin la segunda. La llamada de la Iglesia —a través de los superiores— coincide ordinariamente con la llamada de Dios y viene a ser la expresión sacramental de esa misma llamada divina. Pero no coincide necesariamente y no es, por lo tanto, infalible. Por otra parte, alguien —de hecho— puede ser rechazado por los superiores o no llegar siquiera a ingresar en un Instituto, teniendo verdadera vocación, y sin culpa alguna por su parte. Dios, en ese caso, sigue llamando a esa determinada persona a una vida consagrada, sin ningún lazo jurídico con una Congregación, y esa persona tiene vocación teológica y debe vivirla con todas sus exigencias, aunque no dentro del marco externo de una institución.

«La vocación sacerdotal más que en un sentimiento del corazón, o en una sensible atracción, que a veces puede faltar o dejarse de sentir, se revela en la *rectitud de intención* del aspirante al sacerdocio, unida a aquel *conjunto de dotes físicas, intelectuales y morales* que le hacen idóneo para tal estado»²⁷.

La vocación, pues, no consiste, al menos necesariamente y de ordinario, en una inclinación espontánea, en un sentimiento o gusto más o menos sensible o espiritual, ni en un atractivo por parte del sujeto. Esta inclinación o atractivo puede darse o puede faltar. Pero su presencia o ausencia no es criterio seguro, ni mucho menos determinante, para juzgar de la existencia o falta de vocación en un sujeto.

Ni la ordenación sacerdotal, ni la profesión religiosa se pueden imponer a nadie, como es lógico. Por eso, el candidato debe tener una decidida voluntad, un deseo firme, una *inclinación* que podríamos llamar *adquirida* y un amor verdadero al fin y contenido de la vocación y a los medios necesarios para conseguirlo.

El simple miedo y hasta una cierta repugnancia a la vocación no son tampoco criterio normal y seguro para concluir sin más que esa pretendida vocación no existe. Más aún, el miedo a tener vocación y el deseo de no tenerla es, con frecuencia, una señal de que se tiene. Recordemos el ejemplo de santa Teresa de Jesús. Confiesa de sí misma que era «enemiguísima de ser monja»²⁸. Pero el trato con una religiosa 'muy discreta y santa' le ayudó a 'desterrar' sus costumbres frívolas y a suscitar en ella 'deseos de las cosas eternas'. De este modo, se le comenzó a «quitar algo la gran enemistad que tenía con ser monja, que se le había puesto grandísima»²⁹. Inició una vida de intensa piedad vocal.

«Comencé —dice ella misma— a rezar muchas oraciones vocales y a procurar con todas me encomendasen a Dios que me diese el estado en que le había de servir; más todavía deseaba no fuese monja, que éste no fuese Dios servido de dármele... al cabo de este tiempo —año y medio— ya tenía más amistad de ser monja»³⁰.

Y una enfermedad providencial preparó la decisión definitiva.

²⁷ *Ad catholici sacerdotii*, 20 de diciembre de 1935: AAS 28 (1936) 40.

²⁸ *Vida*, c. 2, n. 8.

²⁹ *Vida*, c. 3, n. 1.

³⁰ *Vida*, c. 3, n. 2.

La psicología e incluso la psiquiatría pueden prestar una buena ayuda para el recto discernimiento de la vocación sacerdotal y religiosa. Pero no se les debe conceder más importancia de la que tienen y deben mantenerse siempre dentro de sus propios límites, sin invadir campos ajenos. La vocación divina —a la vida religiosa o al sacerdocio— no puede medirse o valorarse con leyes puramente psicológicas. El juicio último sobre una vocación no es competencia del psicólogo. La gracia de Dios no se ajusta necesariamente a las leyes de la psicología. La espiritualidad cristiana no puede reducirse nunca a una simple psicología religiosa, aunque espiritualidad y psicología están íntimamente relacionadas y existe entre ellas una verdadera interferencia. La acción de Dios trasciende, muchas veces, todas las leyes psicológicas. Sería un error querer medir con leyes de psicología el proceso y los grados de la vida espiritual y dictaminar sobre una vocación. La mística, fenómeno extraño e incomprensible para la pura psicología, no se explica ni consiste en las reacciones del hombre, sino en el predominio de la acción de Dios en el alma. Aunque sería también funesto desconocer las repercusiones inevitables que en la vida espiritual tiene la manera de ser o el temperamento del hombre.

Conviene recordar hoy día estas ideas, ya que se está dando una excesiva importancia a la psicología y a la psiquiatría para determinar la existencia o no de una vocación religiosa o sacerdotal. Con frecuencia se considera la falta de inclinación o de atractivo o el simple miedo como normas seguras para concluir que no existe verdadera vocación divina.

La vocación es esencialmente sobrenatural, es obra de Dios en el alma, aunque tenga sus manifestaciones y muchas de ellas caigan, al menos en parte, dentro del ámbito de las leyes psicológicas. La vocación divina desborda el campo y el alcance de la psicología. Siguen siendo oportunas, a este respecto, las palabras de Pío XI:

«Pero mucho peor es la pretensión falsa, irreverente y peligrosa, además de vana, de querer someter a investigaciones, experimentos y juicios de orden natural profano los hechos de orden sobrenatural tocantes a la educación, como, por ejemplo, la *voca-*

ción sacerdotal o religiosa y, en general, las secretas operaciones de la gracia, que aun elevando las fuerzas naturales, con todo las sobrepuja infinitamente y no puede en manera alguna someterse a leyes físicas» (31).

Y en la instrucción RC se indican las condiciones que hay que tener en cuenta antes de decidirse a consultar a un psiquiatra en lo relacionado con la vocación y vida religiosa ³².

6.—Discernimiento

La vocación sacerdotal y religiosa, por ser vocaciones en el sentido estricto y sobrenatural de la palabra y por ser de una transcendencia incalculable para la persona interesada y para la misma Iglesia, deben ser fácilmente discernibles. Es lógico, ya que lo mínimo que puede uno pedirle a Dios es que le hable con suficiente claridad y que le manifieste, sin lugar a dudas, su voluntad sobre él. No es comprensible que Dios deje a un alma que quiere servirle fielmente en perpetua incertidumbre respecto de su vocación. La llamada vocación objetiva es constatable por medio de las dotes y cualidades naturales y sobrenaturales de la persona y por medio de los acontecimientos de su vida. A través de todo ello, Dios habla con suficiente claridad. Constando estas cualidades, no hay motivo serio y razonable para una duda positiva sobre la falta de vocación, si existe al mismo tiempo la necesaria motivación evangélica.

Entre las cualidades más imprescindibles para la vida religiosa podríamos señalar las siguientes: equilibrio humano, psicológico y

³¹ *Divini illius Magistri*, 31 de diciembre de 1929. Cf. LOEFFEN, H., *Entre el pasado y el futuro*, «Concilium», n. 97 (1974) 139: «No podemos reprimir una duda. Se espera demasiado, a veces incluso se espera todo, de la aportación de la psicología y la sociología».

³² «Si en algún caso, particularmente difícil, el superior juzga que es necesario consultar, supuesto el libre consentimiento del interesado, a un psiquiatra, verdaderamente perito, prudente y recomendable por sus principios morales, es preferible para la mayor eficacia del examen, que eso tenga lugar transcurrida ya una parte notable del tiempo de aprobación, a fin de que el especialista pueda dar su dictamen fundado en la experiencia» (RC II, 11, 3).

afectivo; capacidad para entender y vivir las exigencias de la consagración, sobre todo de la virginidad; aptitud para la vida comunitaria en todas sus manifestaciones: convivencia, trabajo en equipo, colaboración activa, amor fraterno, disponibilidad, espíritu de servicio; inquietudes apostólicas; sentido eclesial; grandes deseos y decidido empeño por llegar a la santidad. Abiertamente contrario al espíritu religioso es la mediocridad como actitud de vida, la falta de arranque humano y espiritual, el egoísmo en todas sus formas, el descontento habitual, la susceptibilidad, el espíritu de suspicacia o de desconfianza y el pesimismo derrotista.

Elemento decisivo de la vocación, al que hay que conceder la máxima importancia y que se debe comprobar con todo rigor, es la intención del candidato o, más exactamente, la determinación de su voluntad. Debe ser «una grande y muy determinada determinación», como diría santa Teresa³³; una decisión firme y estable motivada evangélicamente. Cuando Dios llama a la vida religiosa, da al llamado capacidad activa de respuesta y crea en él las cualidades y aptitudes convenientes para responder a la llamada. La misma respuesta libre del hombre comienza siendo un don gratuito. Poseyendo ese conjunto de dones y cualidades objetivas, sólo queda que el llamado *quiera responder y se decida* a decir que 'sí' a las exigencias de Dios y lo haga, llevado no del sentimiento, de una reacción espontánea, sino de motivaciones evangélicas. Si esta decisión tiene firmeza y estabilidad y se apoya en razones de fe, aunque vaya en contra de los gustos e inclinaciones personales, se da la llamada 'rectitud de intención', que es el elemento subjetivo de la vocación.

Creemos que el fallo más frecuente con respecto a la vocación es un auténtico fallo de 'fidelidad'. Muchas dudas acerca de la misma vocación no son dudas positivas y serias sobre las cualidades objetivas, sino sobre la capacidad de generosidad y sobre la voluntad de respuesta a la llamada de Dios. En numerosos casos se rehúye el responder, no quiere uno comprometerse del todo y fácilmente se refugia en una 'duda' sobre la existencia o autenticidad de la llamada. Dudar de la vocación es la mejor manera de

³³ *Camino de Perfección*, c. 21, n. 2.

tranquilizar la conciencia ante una decisión que, muchas veces, no es más que una 'infidelidad'.

7.—¿Vocación temporal?

«Los dones y la vocación de Dios —asegura san Pablo— son *irrevocables*» (Rom 11, 28). Dios no retira nunca sus dones. Lo que da una vez, lo da para siempre. La vocación divina, como don de Dios, es perpetua y perdurable. Y la capacidad activa de respuesta, por parte del hombre, que es también gracia de Dios, es de suyo permanente. El hombre no está tan esencialmente medido por la temporalidad que no pueda adquirir compromisos perpetuos. Hay en él elementos de eternidad que aseguran su continuidad interior y son fundamento de perseverancia. Por otra parte, la naturaleza misma del amor exige perpetuidad. Uno no se entregaría del todo, si no se entregase para siempre. La perpetuidad es parte integrante de la totalidad que implica la consagración religiosa³⁴.

La llamada de Dios es irrevocable y actúa constantemente sobre el llamado. Dios no cesa nunca de llamar. Y la respuesta debe ser decidida y total, sin condiciones, y confirmada en una mayor fidelidad cada día.

«La vocación, especialmente la religiosa, en razón de la entrega total que exige, entraña perdurabilidad... La vocación es algo que debe irse realizando día a día en la fidelidad de la respuesta

³⁴ Cfr. BANDERA, A., O. P., *Siguiendo a Jesucristo*, Ope, Guadalajara, 1970: «La *perpetuidad* de la entrega a Dios va incluida en la *totalidad* de esa misma entrega, la cual es indudablemente el elemento más característico de la vocación divina. La *perpetuidad* es una parte integrante de la totalidad y sirve para su explicación» (p. 167): «La vocación religiosa es perpetua en virtud de su propia naturaleza» (p. 163). «Una vocación religiosa temporal es cosa que no tiene sentido y resulta una contradicción» (p. 216).

Cfr. HINNSBUSCH, P., O. P., *Historia de la salvación y vida religiosa*, Sal Terrae, Santander, 1968: «Una vocación temporal a la vida religiosa implicaría una contradicción en los términos: una cosa sería y no sería, al mismo tiempo; una persona simultáneamente sería llamada y no llamada. Pues una vocación a la vida religiosa es una vocación a castidad consagrada, y la permanencia es parte esencial de esta consagración» (p. 31).

a Dios nuestro Señor... La vocación religiosa acontece formalmente en un orden sobrenatural. Por tanto, sólo dentro de este orden sobrenatural puede ser verdaderamente conocida... Si Dios llama de veras y el llamado adopta ante Dios una actitud de generosa disponibilidad, no podrá nunca faltarle la necesaria certidumbre... Si Dios llama de verdad, sólo por culpa del llamado podrá quedar la vocación sin el esclarecimiento suficiente... La vocación religiosa y la seguridad en ella, al igual que toda gracia, se va desarrollando en el llamado con la fiel correspondencia a la misma... La vocación religiosa, como voz de Dios para nosotros, puede irse apagando poco a poco en la medida en que se descuida la obligada fidelidad. Puede llegar el momento en que esa voz se desvanezca en la conciencia; lo mismo que puede desvanecerse también, por abandono espiritual, la Palabra de Dios que nos habla en la fe. También puede llegar a perderse la seguridad en la fe. Pero entonces no es que la vocación no exista; como tampoco, por la pérdida de la fe, deja de existir la Palabra de Dios, revelada a los hombres. Es el llamado el que, por sí mismo, ha dejado de existir para la vocación; como el que ha perdido la fe ha dejado, por sí mismo, de existir para la Palabra de Dios»³⁵.

Creemos que la llamada 'vocación temporal' es una sutil invención para tranquilizar conciencias. Cuando existe verdadera vocación divina, ésta es perpetua y compromete toda la vida del llamado. Dios seguirá llamando, aunque el llamado se vaya cerrando cada vez más a esa voz. En este sentido, puede ir 'perdiendo' la vocación. Como puede ir perdiendo, por descuido o malicia, las cualidades objetivas necesarias para vivir la consagración religiosa: por ejemplo, el hábito de castidad o el equilibrio humano más elemental.

8.—Obligatoriedad

La transcendencia que la vocación religiosa tiene para la Iglesia entera y para la persona que recibe esta vocación divina se traduce en *obligatoriedad* a seguir la llamada de Dios. Si Dios llama, existe

³⁵ *Documentos Capitulares de la MM. Claretianas*, Cocolsa, Madrid, 1970, números 12, 13, 14, 18, 20 del *Decreto sobre Formación*, 166-168.

siempre obligación de responder. Donde no existe obligatoriedad, tampoco existe verdadera llamada.

La vocación divina es un compromiso serio. Tan serio y comprometedor como la amistad o la alianza. Y, lo mismo que la alianza o la amistad, exige *fidelidad*.

¿Puede hablarse de obligatoriedad grave, o sólo de obligatoriedad leve? Desde luego, y antes de establecer distinciones —quizá un poco artificiales—, afirmamos que existe verdadera obligatoriedad en conciencia de seguir una vocación cierta.

Precisando más nuestro parecer, diríamos que en los casos normales y corrientes, es decir, en la inmensa mayoría de los casos, no creemos que esa obligatoriedad sea estrictamente *mortal* —para atenernos a una 'categoría' moral habitualmente aceptada—. Pero el llamado que no sigue una vocación cierta, suficientemente comprobada, comete una verdadera imprudencia, no exenta de culpabilidad moral objetiva. Si no pone en peligro su salvación, al menos pone en grave riesgo y compromete su felicidad y su santificación.

En algunos casos especiales, sea por el 'contenido' de la vocación, sea por la 'forma de manifestar Dios su voluntad' al llamado —sirviéndose, por ejemplo, de un verdadero milagro—, o por el gravísimo e inmediato peligro de vivir en un clima de pecado mortal en que pudiera encontrarse alguien si abandona una vocación cierta —¡este caso no es frecuente!—, la obligatoriedad sería grave y mortal.

La única respuesta válida, por parte del hombre, a la llamada de Dios es la fidelidad. Una fidelidad en el amor. Lo mismo que en la alianza. El Dios de la alianza es un Dios «rico en amor y en fidelidad» (Ex 34, 6). Dios es Fiel. Fiel a sí mismo y fiel a nosotros. La fidelidad, tanto en Dios como en el hombre, es siempre una relación personal. En definitiva, se es fiel o infiel a una persona, no a un compromiso o a una Ley.

Hay una palabra en arameo, intraducible, que es la que mejor expresa el concepto bíblico de 'fidelidad'. Es la palabra *hesed*.

«Designa la totalidad de deberes que incumben a quienes se hallan unidos por el vínculo de la sangre, de la parentela, de la amistad, de la hospitalidad, de la alianza. El *hesed* lleva consigo la asistencia, la fidelidad, la lealtad, la solidaridad, el amor que se deben entre sí los miembros de una comunidad, sea natural, como la familia, sea surgida de la alianza o de la hospitalidad»³⁶.

No es una simple virtud, sino un comportamiento mutuo, que implica amor, confianza y fidelidad. No se trata del frío y exacto cumplimiento de las cláusulas de un contrato, sino más bien de una *cordial fidelidad mutua*, de un cariño a toda prueba, de una fidelidad en el amor. Se trata de vivir una amistad entrañable.

9.—Pasión de amor

Se han hecho justamente célebres las palabras de Gregorio Marañón sobre la vocación. Salvo alguna ligera inexactitud y confusión entre vocación a la santidad y vocación religiosa, las afirmaciones de Marañón son no sólo aceptables, sino sugerentes y dignas de recordarse:

«La vocación genuina, pudiéramos decir ideal, es algo muy parecido al amor. Es, ha dicho Pierre Termier, *una Pasión de Amor*. Por lo tanto, una pasión que tiene las características del amor, a

³⁶ VAN IMSCHOOT, P., *Teología del Antiguo Testamento*, Fax, Madrid, 1969, p. 102. Cfr. el número monográfico de «Vida Religiosa», del 1 de enero de 1972, 104 pp., dedicado al tema de 'La Fidelidad', con bibliografía (pp. 95-104), seleccionada por el P. ALBERTO BARRIOS MONEO, C.M.F., y el número, también monográfico, de la revista «Lumière et Vie», de noviembre-diciembre de 1972, titulado: «*La Fidélité, Mariage, Vie Religieuse, Sacerdoce*», 100 pp. «La fidelidad parecía ser un artículo más, el más noble si se quiere, de un contrato. Una consecuencia, casi inevitable de esta concepción jurídica era el interés por establecer, como sucede en todo contrato, cuándo dejaba de obligar ese artículo. Ya va siendo hora de empezar a considerar la virtud de la fidelidad de manera que vuelva a ser la virtud fundamental cristiana... La fidelidad entendida como fidelidad al tú, es una relación interpersonal. Ella establece un puente entre el yo y el tú, entre el yo y el nosotros. Así aparece la fidelidad como un aspecto del amor y no sólo de la justicia. Amor significa existir y actuar en favor de los demás. La fidelidad garantiza la efectividad del amor. Tiene que soportar el sacrificio y la renuncia»: KRAMER, H., *Compromiso y fidelidad en la vida religiosa*. «Concilium», n. 97 (1974) 50.

saber: la exclusividad en el objeto amado y el desinterés absoluto en servirlo ...La vocación ideal es no sólo parecida al amor, sino muy parecida al amor religioso. Y he aquí por qué, no en vano, la vocación más pura, la que en castellano y en todos los idiomas latinos representa, casi por antonomasia, la vocación, es la de la vida religiosa. Cuando decimos de un hombre o mujer que tiene vocación, sin añadir para qué, todos entendemos que aspira a ingresar en un claustro, o a ser, cuando menos, sacerdote...

La vocación religiosa pura no aspira a ningún premio humano, no ya material, sino a los de más elevada categoría... Cualquier ser humano, con éstas o con las otras aptitudes, o con ninguna, puede ser santo: porque basta para serlo la pura y única vocación. El santo sirve a Dios, objeto universal, rezando, contemplando, extasiándose, trabajando, dejándose matar: para todo ello sólo se requiere vocación. Teniéndola, se puede alcanzar la santidad con el genio o con la simplicidad, con el vigor físico o con la más míserima salud...

La vocación religiosa es, pues, sólo amor; es decir, pura exclusividad del objeto y puro sacrificio... La casuística, que ciertamente existe contraria a estos esquemas, tiene valor práctico, pero ninguno filosófico. Se me dirá, por ejemplo, que hay casos en los que la vocación religiosa era, en el fondo, deseo de huir de una familia incómoda, etc. Pero cada uno de estos casos tiene su explicación peculiar, que en nada altera la tesis general de la vocación que estamos desarrollando... Hay, pues, una vocación por antonomasia que es la *vocación religiosa*, expresión pura del amor hacia un objeto específico y altísimo, que nos arrastra a servirla por encima de todo lo demás; y para la cual no es necesaria aptitud alguna»³⁷.

«A cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu, para provecho común» (1 Cor 12, 7). El sentido de las diversas vocaciones y ministerios en la Iglesia es la 'utilidad común'. Toda vocación verdadera tiene un sentido y un valor comunitario. Brota

³⁷ MARAÑÓN, G., *Vocación y Ética*, col. Austral, n. 661, Madrid, 1968, páginas 19, 20, 21, 22, 24 y 29. Como ya hemos advertido al iniciar esta larga cita, Marañón confunde entre *vocación a la santidad* —que es universal y que es la vocación cristiana— y la *vocación religiosa*, al no exigir 'aptitud' especial para tener vocación. Ya hemos recordado que la vocación implica y supone necesariamente un conjunto de cualidades y de aptitudes específicas, de orden natural y sobrenatural, que es lo que llamamos 'idoneidad'.

en la Iglesia y para la Iglesia. La Iglesia es un 'Cuerpo' orgánico. Todos los miembros tienen su función específica, inconfundible e insustituible. Existe una interdependencia, una verdadera comunión de vida y de intereses entre los miembros de un cuerpo (1 Cor 12, 12-31).

10.—Causas de defección

Queremos apuntar ahora —muy brevemente— algunas de las principales causas, ambientales y personales, de la creciente defección en la vida religiosa. No pretendemos ser exhaustivos, desde luego.

a) CAUSAS AMBIENTALES. Entre las causas ambientales más frecuentes podemos señalar: la inseguridad doctrinal y el clima de incertidumbre respecto al valor y a las exigencias de la misma vocación religiosa; el ambiente naturalista y el escaso aprecio por los valores sobrenaturales; la falta de vida de familia, de comprensión y de calor humano en las comunidades; falta de caridad; importancia excesiva dada muchas veces a la simple 'observancia' y a la regularidad; legislación minuciosa que ahoga toda iniciativa y espontaneidad, inadecuada a las condiciones físicas y psicológicas de las nuevas generaciones; culto de la ley y de la letra, de los usos y costumbres o, por el contrario, libertad exagerada que se convierte en anarquía; falta de vida espiritual comunitaria; trabajo excesivo que, muchas veces, rompe el equilibrio humano y no deja tiempo y sosiego suficiente para la oración; autoritarismo en el gobierno³⁸; escaso respeto a las personas, a sus ideas y a sus concien-

³⁸ Cfr. Instr. *Illud saepius*, 18 agosto de 1915: «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. Y si todos los que están bajo su gobierno y autoridad deben prestarles obediencia viendo de algún modo y reverenciando en ellos la persona del mismo Jesucristo, es sin embargo difícilísimo, dada la debilidad de la naturaleza humana, que les presten esa obediencia, cuando el superior —por lo que se refiere a la caridad— no 'expresa' a la persona de Cristo, que es la misma Caridad. 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. Por

cias; falta de formación 'personal' humana y teológica de los religiosos³⁹; visión excesivamente jurídica de la vida religiosa, incapaz de suscitar el entusiasmo y de sostener una actitud constante de fidelidad.

b) CAUSAS PERSONALES. Entre las causas personales, y sin miedo a caer en la excesiva simplificación de un problema tan complejo como es la defección en la vida religiosa, podríamos indicar las siguientes: crisis de fe y falta de motivaciones sobrenaturales, provocada en parte por el ambiente y, sobre todo, por «la falta de una regular e intensa vida de oración»⁴⁰; dificultades de orden psicológico, tensión interior muchas veces agravada por la vida comunitaria; falta de adaptación; problema afectivo no re-

eso, cuando un religioso pierde su vocación y abandona su Congregación, el superior que se queda dentro, necesita muchas veces más de la misericordia de Dios que el mismo que se ha salido» (cfr. *Enchiridion de Statibus perfectionis*, Roma, 1949, t. I, p. 343). Y antes había dicho: «Cuando un religioso abandona su Congregación, el superior de la misma, si se examina diligentemente ante el Señor, fácilmente reconocerá que no está libre de culpa y que no ha cumplido con su cargo como debía» (*ib.*, p. 341).

³⁹ Cfr. Carta de la S. C. para la Educación Católica, del 24 de octubre de 1970, a la Escuela Universitaria de Pedagogía Religiosa (EUPER) de la Universidad de Salamanca, con motivo de haber abierto una Sección de Teología de la Vida Consagrada en dicha Escuela: «La crisis de la vida religiosa, hoy tan aguda, hunde sus raíces en la falta de formación humana e intelectual ('teológica') y en la dificultad por parte de muchos religiosos de conocer lo que son y lo que deben ser. La mejor manera de superar radicalmente esta crisis de identidad de su vocación consiste en centrar teológicamente su vida».

⁴⁰ PABLO VI, 20 de agosto de 1969 (cfr. «Ecclesia», 30 de agosto de 1969, p. 5). «Entre los religiosos, el mayor número de señalizaciones —de motivos de abandono— ha recaído sobre los problemas conexos con el voto de castidad, es decir, sobre los problemas alusivos a la dificultad del control de la sexualidad. Las religiosas también han dejado ver que para ellas los motivos de abandono basados en la sexualidad son muy importantes, pero los han pospuesto a los problemas de tipo intracomunitario» (PASTOR, GERARDO, C. M. F., *Los motivos de abandono de la vida religiosa*, «Vida Religiosa», 36 (1974) 388. Cf. PASTOR, G., C. M. F., *Análisis de contenido en los casos de abandono de la vida religiosa*, ed. Inst. Teol. de Vida Religiosa, Madrid, 1974, pp. 368). Es éste un profundo y detallado estudio de las motivaciones aducidas por los religiosos y religiosas que abandonaron sus Institutos durante el año 1972, y está realizado sobre más de 8.500 documentos personales de petición de dispensa, que se encuentran en los Archivos de la S. Congregación de Religiosos.

suelto, que fácilmente se convierte en problema de castidad; descuido o abandono de la vida espiritual, a veces con el pretexto de una más intensa acción apostólica, etc. En la raíz misma de todos los fallos morales, tanto en la vida sacerdotal como religiosa y sobre todo en el abandono de la vocación, sería posible descubrir siempre un previo fallo de oración y, muchas veces también, serias dificultades de orden *afectivo* y hasta deficiencias notables en materia de castidad. Sin una oración personal, regulada e intensa, no es posible mantenerse siempre en un clima sobrenatural, y es fácil dejarse impresionar por las realidades inmediatas y por los valores terrenos. Por otra parte, el problema afectivo —que es el más grave problema humano— no ha sido planteado siempre, durante los años de formación, de manera adecuada y eficaz en orden a su solución. La formación, en este campo, fue, con demasiada frecuencia, imprecisa, vaga y puramente negativa. No se presentó la virginidad consagrada como una 'conquista' personal —además de ser un 'don' de Dios y una vocación sobrenatural—, como la sublimación del amor, como una formidable capacidad para la amistad y como la máxima integración psicológica y afectiva de la persona humana. La capacidad de amar y de ser amado no puede, bajo ningún pretexto, reprimirse. Debe ser orientada hacia una Persona viva que se llama Jesucristo. Sólo en él y desde él se adquiere el equilibrio interior y la madurez afectiva.

El problema de la *fidelidad* no debe plantearse en un contexto de contrato jurídico, sino de amistad y de alianza bíblica. Ahora bien, en este contexto, la fidelidad es siempre una relación interpersonal y consiste, ante todo, en fiarse del otro y en creer inviolablemente que él es fiel incluso cuando nosotros somos infieles, porque no puede negarse a sí mismo (cf 2 Tim 2, 13).

La vocación, como la misma fidelidad, es una realidad dinámica, siempre en vía de crecimiento. Hay que acoger diariamente ese don, consentir en él e incorporarlo a la propia vida. Hay que 'profesar' todos los días, renovando sin cesar la fe en la llamada gratuita y personal de Dios. Sólo de este modo le permitiremos completar en nosotros la obra que él mismo ha comenzado (cf Filip 1, 6).

Pero hay que recordar, además, que cada uno es responsable

no sólo del don que él ha recibido, sino también de la vocación de los hermanos, como ellos lo son de nuestra propia vocación. Nadie puede vivir en solitario, desentendiéndose de los otros. Y, menos todavía, en una vida que es por su misma naturaleza *con-vocación* y *con-vivencia*.

No es honesto, ni responde a la verdad objetiva —aunque haya estadísticas, más o menos 'oficiales', que quieren convencer de lo contrario— responsabilizar exclusivamente a cada religioso o religiosa de la posible 'pérdida' de su vocación. El sentido de 'inocencia' que conservan algunas Instituciones y sus representantes frente a las numerosas 'salidas' de la vida religiosa es más grave aún que el posible complejo de culpabilidad. ¿Podemos afirmar, con verdad, que hemos ofrecido siempre a nuestros hermanos ayuda y comprensión, calor humano y acogida benévola, clima de fraternidad y palabra de aliento? Nuestras instituciones ¿han respondido a las aspiraciones y exigencias de una vida auténticamente comunitaria, al estilo evangélico, de los que en ellas han ingresado? Por el contrario, ¿no han contribuido muchas veces —sin pretenderlo, desde luego— a deteriorar la personalidad de los religiosos, estorbando de hecho su plena realización humana? ¿No hemos rendido culto, en ocasiones, a la ley, a normas, usos y costumbres de dudoso valor evangélico, sacrificando el equilibrio humano de las personas y hasta sus mejores inquietudes espirituales? Reconocer el propio 'pecado' es la primera condición para el perdón.

CAPITULO VII

EL MISTERIO DEL REINO DE DIOS. SIGNIFICACION EN EL DE LA VIDA CONSAGRADA. ETAPAS DEL REINO (*)

«El estado religioso proclama de modo especial la elevación del Reino de Dios sobre todo lo terreno y sus exigencias supremas» (LG 44).

La vida religiosa «aparece como signo clarísimo del Reino de los cielos» (PC 1).

Hay palabras que abruman por su densidad de contenido. Una de ellas —en teología bíblica— es la palabra *Reino*. O, más exactamente, la expresión *Reino de Dios*. En ella se resume y condensa todo el mensaje de la salvación. La idea bíblica de Reino es, posiblemente, la más central de toda la Escritura, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Da sentido y unidad armónica a toda la revelación y, por lo mismo, a la predicación de los profetas, a la de Cristo e incluso a la de los apóstoles.

Bibliografía:

ALONSO, SEVERINO M., C. M. F., *Misterio de Familia y de Reino*, en «El Cristianismo como Misterio», Secr. Trinitario, Salamanca, 1971, pp. 69-225.—BONSIRVEN, J., *Le Règne de Dieu*, Aubier, París, 1967.—FILTHAUT, TH., *El Reino de Dios en la enseñanza religiosa*, Herder, Barcelona, 1967.—GARCÍA CORDERO, M., O. P., *El Reino de Dios y la Iglesia de Cristo*, en «Teología de la Biblia», BAC, Madrid, 1972, t. II, pp. 155-338.—MATELLÁN, S., C. M. F., *Los llamados a seguir a Cristo*, Inst. Teológico de Vida Religiosa, Madrid, 1974, 2.^a ed., pp. 194.—SCHNACKENBURG, R., *Reino y Reinado de Dios. Estudio biblicoteológico*, Fax, Madrid, 1967, pp. 364.

«El Reino de Dios es el concepto central de la Biblia. Une el principio y el fin de la historia de la salvación, la gloria de Dios y la salvación del hombre. Explica el puesto singular de Cristo. Es fundamental para la doctrina cristiana acerca de Dios. Señala la unión intrínseca que existe entre religión y moralidad. Ilumina la esencia y el significado de la Iglesia. Sólo desde la idea de Reino de Dios puede explicarse convenientemente la vida cristiana presente y futura. Han sido tristes las consecuencias de haber olvidado este concepto fundamental del mensaje cristiano»¹.

En la expresión *Reino de Dios* se quiere poner sobre todo el acento en la idea de gobierno, en la realeza de Dios. Y, en segundo lugar, en el ámbito o territorio dominado por él.

Dios es Señor. He aquí el concepto fundamental y la afirmación primera que recorre todas las páginas de la Biblia. Dios es Señor, y lo es en un doble sentido: en cuanto *creador*, cuyo poder y señorío abarcan todo el universo, y en cuanto *Dios de la Alianza* con Israel. Sin perder la soberanía del mundo, se convierte de una manera especial en Señor y Rey del Pueblo elegido y, a través de él, de todas las naciones, llamadas también a la salvación.

Cuando Jesús emplea la expresión *Reino de Dios*, sin precisar más, sin añadir ninguna explicación y sin sentirse obligado a darla para que su auditorio pudiera entenderle, sabía perfectamente que se hallaba en línea de continuidad fundamental con la predicación de los profetas y de Juan el Bautista.

Isaías habla de un heraldo que precede el retorno victorioso de Yahwé a Sión y «que anuncia la Paz, que trae la Buena Nueva, que pregona la Salvación y que dice a Sión: *Ya reina tu Dios*»². Juan el Bautista proclama en el desierto de Judea: «Convertíos, porque el Reino de los cielos está cerca» (Mt 3, 2). Y Jesús comienza a anunciar en Galilea «la Buena Nueva de Dios: El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva» (Mc 1, 14-15).

¹ ELFER, H., *Reich Gottes*, «Die Kirche in der Welt», I (1947/48) 319. Cfr. ALONSO, SEVERINO M., C. M. F., *Misterio de Familia y de Reino*, en «El Cristianismo como Misterio», Salamanca, 1971, pp. 79 ss.

² Is 52, 7; Mi 2, 13; 4, 7; Sof 3, 15; Jr 3, 17; 8, 19; Ez 30, 33; Ab 21; Zac 4, 9; Sal 47; 93; 96; 97; 98, tec.

A primera vista, Jesús no hace más que repetir y continuar los anuncios proféticos sobre el Reino de Dios. Y, sin embargo, hay en su predicación y en todo su modo de proceder algo nuevo y característico, algo absolutamente original que explica la conmoción espiritual que en sus oyentes causan unas palabras tomadas, a veces literalmente, de los profetas o idénticas a las de Juan el Bautista³.

Lo específico, lo verdaderamente nuevo y decisivo del mensaje de Cristo es que por él y en él ha venido hasta nosotros el Reino de Dios. Cristo no trae sólo una doctrina sobre el Reino, ni se limita a anunciarlo como futuro, al estilo de los profetas, y ni siquiera a señalarlo ya próximo, como Juan el Bautista. Trae el mismo Reino. Es decir, el Reino viene con él, en su persona, a través de su palabra, de su victoria sobre los demonios (Mt 12, 28), de sus milagros, que son manifestaciones de la presencia y del poder del Reino, efectos inmediatos de la soberanía de Dios en Cristo.

Cristo es el pregonero, el heraldo del Reino, quien lo introduce realmente en el mundo y quien lo llevará a su consumación definitiva. Las relaciones entre Cristo y el Reino son estrechísimas y esenciales. Con su misma presencia inaugura el Reino de Dios en la tierra. El Reino de Dios viene al hombre sólo a través de Cristo, o más exactamente en él. Viene del Padre, en Cristo, por la acción del Espíritu.

La realeza y soberanía de Dios, comprometida por el pecado, se restaura por una intervención especial del mismo Dios en Jesucristo. La venida del Espíritu, que pone en marcha a la Iglesia, señala el nacimiento del Reino. Y Jesús es el portador del Espíritu. Más aún, a partir de su glorificación, convertido en Kyrios, en Señor —hecho él mismo Espíritu vivificante (1 Cor 15, 45)— es principio espirador del Espíritu Santo a través de su carne pneumatizada. Jesús mismo afirma que, si el Espíritu de Dios actúa a través de él, es señal clara de que ha llegado a los hombres el Reino (Mt 12, 28).

³ Cfr. Is 61, 1; Mt 11, 4; Lc 4, 18; cfr. *El Cristianismo como Misterio*, ib., pp. 81-87.

El Concilio nos ofrece una síntesis del pensamiento teológico-bíblico actual acerca del Reino de Dios.

«El misterio de la santa Iglesia se manifiesta en su fundación. Pues nuestro Señor Jesús dio comienzo a la Iglesia predicando la Buena Nueva, es decir, la llegada del Reino de Dios prometido desde siglos en la Escritura: Porque el tiempo está cumplido y se acercó el Reino de Dios (Mc 1, 15). Ahora bien, este Reino brilla ante los hombres en la *palabra*, en las *obras* y en la *presencia de Cristo*... Los milagros de Jesús... confirman que el Reino ya llegó a la tierra. Pero sobre todo *el Reino se manifiesta en la Persona misma de Cristo*, Hijo de Dios e Hijo del Hombre» (LG 5).

La Iglesia recibió la misión de anunciar e instaurar entre los hombres el Reino de Dios y viene a ser ella misma como el germen e inicio de este mismo Reino, que está en marcha y que anhela con todas sus fuerzas su plena consumación (cf LG 5). «El Reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor, llegará a su consumación» (GS 39).

*En una visión sintética de la doctrina bíblica sobre el Reino de Dios*⁴ habría que poner de relieve los puntos siguientes:

⁴ Cfr. FILTHAUT, TH., *Das Reich Gottes in der katechetischen Unterweisung* (El Reino de Dios en la enseñanza catequística), Herder, Friburgo, 1958; FILTHAUT, TH., *El Reino de Dios en la enseñanza religiosa*, Herder, Barcelona, 1967; BONSIRVEN, J., *Le Règne de Dieu*, Aubier, París, 1967; SCHNACKENBURG, *Reino y Reinado de Dios. Estudio biblioteológico*, Fax, Madrid, 1967. Cfr. la *nota* de la Biblia de Jerusalén a Mt 4, 17: «La realeza de Dios sobre el pueblo elegido, y a través de él sobre el mundo, es el tema central de la predicación de Jesús, como lo era el del ideal teocrático del A. T. Implica un Reino de 'santos', cuyo rey verdadero será Dios, porque su Reino será aceptado por ellos con conocimiento y amor. Esta realeza, comprometida por la rebelión del pecado, debe ser restablecida por una intervención soberana de Dios y de su Mesías. Es esta intervención la que Jesús, después de Juan Bautista, anuncia como inminente, y la que realiza, no por medio de un triunfo bélico y nacionalista como esperaba la gente, sino de una manera enteramente espiritual; como Hijo del hombre y Siervo por su obra de redención que arranca a los hombres del reino adverso de Satán. Antes de su realización escatológica definitiva en la que los elegidos vivirán cerca del Padre en la alegría del banquete celestial, el Reino aparece con comienzos humildes, misteriosos, impugnados, como una realidad ya comenzada, y que es desarrollada lentamente en la tierra, por la Iglesia. Instaurado con poderío como Reino de Cristo, por el juicio de Dios sobre

1. El Reino de Dios es algo muy diverso de todos los reinos de este mundo y de todas las formas humanas de soberanía. La soberanía y realeza de Dios se presenta, ante todo, en contraste y en oposición con el poder de Satanás, «el príncipe de este mundo» (Jn 12, 31).

2. El Reino no viene de abajo, sino de arriba. No viene del hombre, sino de Dios. No depende del hombre. Este no tiene sobre él ningún derecho. Debe aceptarlo, recibirlo, abrirse a él, entrar en él. El hombre no puede «edificar» el reino. Debe acogerlo con fe (Mc 1, 15). Dios no es sólo el Rey, sino el «autor» y creador del Reino.

3. El hombre se encuentra comprometido y obligado a tomar una decisión fundamental frente al Reino y sus exigencias, de la que depende su salvación. Debe aceptar o rechazar el Reino. No hay término medio ni es posible la neutralidad. El hombre tiene que definirse y decidirse. El ingreso y la permanencia en este Reino lleva consigo una serie de compromisos radicales. Toda la vida del ciudadano del Reino está bajo el signo de su pertenencia absoluta a él. Estos compromisos y exigencias están compendiados en el Sermón de la Montaña.

4. El Reino se presenta como un valor absoluto y definitivo. Por él vale la pena sacrificarlo todo, hasta la propia vida. Los demás valores son secundarios y relativos. Por eso, hay que buscar primero el Reino de Dios. «Todo lo demás se dará por añadidura» (Mt 6, 33). La actitud básica de todo el que quiera ser ciudadano de este Reino es la disponibilidad absoluta. Tiene que estar dispuesto a todo, incondicionalmente.

5. El amor de Dios es el misterio más profundo del Reino. Es su raíz y su fruto, la ley única por la que se rige⁵. Lo más originario de todo es la iniciativa del Padre y su amor gratuito al

Jerusalén y predicado en el mundo por la misión apostólica; será definitivamente establecido y devuelto al Padre por el retorno glorioso de Cristo en el juicio final. Entretanto, se presenta como una pura gracia, aceptada por los humildes y los abnegados, rechazada por los soberbios y los egoístas... Hay que velar para estar a punto cuando venga de improviso».

⁵ Cfr. *Amor de Caridad: Ley fundamental del Reino*, en «El Cristianismo como Misterio», pp. 171-180.

hombre. Aquí encontramos el origen y el sentido del Reino. Porque Dios ama a los hombres, no los deja bajo la soberanía —mejor sería decir «tiranía»— de Satanás, sino que constituye su propio Reino de libertad y de amor. Dios ama a cada hombre con amor personal. Pero no lo ama aisladamente de los demás. Lo ama siempre como miembro de una familia, como ciudadano y en cuanto ciudadano de este Reino. En el Reino de Dios está comprendido todo lo que el amor de Dios puede y quiere dar al hombre. Y hay que notar que en la predicación de Jesús no se pone tanto el acento en la soberanía de Dios cuanto en la bondad, en el amor del Padre que está en los cielos. El misterio propio, constitutivo del Reino, es el amor gratuito del Padre por Cristo en el Espíritu Santo. Por eso, es un Reino de libertad y no agobia ni oprime al hombre bajo su dominio. Y el hombre debe responder, libremente, con fe y con amor. En definitiva, el Reino de Dios es una Familia, un Reino de amor.

6. El Reino de Dios no es una realidad estática, situada en un lugar, sino una *realidad dinámica*, un poder en estado de ejercicio, una acción de Dios que está liberando y salvando continuamente al hombre. La revelación pone, sobre todo, de relieve la «venida», la lucha y la victoria del Reino y señala sus diversas etapas de realización. Se trata de una realidad en progreso. Aunque es esencialmente escatológico, está ya presente.

7. Los términos bíblicos: gracia, vida eterna, gloria, filiación, paz, justicia, redención, etc., que expresan el contenido del mensaje evangélico, no tienen pleno sentido si se les desconecta del Reino de Dios. Más aún, vienen a ser sinónimos de Reino o expresan uno de los elementos integrantes de este concepto. Sólo a la luz del Reino de Dios adquieren su verdadero sentido los diversos aspectos y momentos de la vida y de la actividad salvadora de Cristo. Su persona y su obra se iluminan y esclarecen en la perspectiva del Reino mesiánico. Su Pasión, Muerte, Resurrección, Ascensión gloriosa, Pentecostés y la Parusía al final de los tiempos, que son los más importantes acontecimientos de su vida, dicen relación estrechísima y esencial con el Reino de Dios. Más aún, contienen y expresan la realidad misma del Reino. De tal forma que sería lícito definir esta realidad como *la primacía e influencia del Cristo glorioso en la humanidad y en el cosmos, a través y por la acción de su Espíritu*.

8. Cristo, en su Resurrección, ha quedado convertido en Kyrios —en Señor—, primogénito de los muertos, primicia de una nueva creación⁶. Ha iniciado un nuevo estado, una nueva manera de ser y ha entrado en una nueva situación. Ahora se presenta con la gloria y majestad que le corresponden por ser Hijo de Dios y de las que «se había despojado» al venir a este mundo en estado de «anonadamiento» (Flp 2, 7). La primacía absoluta de Cristo sobre todas las cosas se hace ya realidad patente en su resurrección gloriosa, en el misterio de Pentecostés —envío del Espíritu Santo a través de su carne glorificada— y se hará realidad definitiva en su venida última.

9. La Virgen María, por haber compartido ya plenamente el misterio pascual de su Hijo y haber reproducido en sí misma ese proceso de muerte, resurrección y glorificación —asunción en cuerpo y alma—, viene a ser las primicias de la nueva creación y de la nueva humanidad. Y ella misma, subordinada a Cristo, ejerce también una primacía y un verdadero influjo salvador y santificador en la humanidad y en el cosmos. Cristo y María, resucitados y gloriosos, son la realización primordial del Reino escatológico que esperamos. Cristo es el Hombre y María la Mujer por excelencia, creados a «imagen de Dios». Cristo y María, desde esta nueva realidad de su glorificación, se hallan vitalmente presentes en la humanidad. Desde el Reino, ya consumado en ellos y para ellos, sostienen nuestra esperanza y alientan nuestros esfuerzos, hasta que también nosotros consigamos la definitiva redención (Rom 8, 21-25).

10. *Inauguración del Reino.* Jesús habla repetidas veces del Reino como «presente», como una realidad actual y no sólo futura⁷. El Reino está ya presente, ha llegado. Este es el sentido del verbo griego *engiken*, en perfecto, que significa que se ha verificado algo decisivo, que un acontecimiento esperado ya se ha realizado. Pero sigue siendo una realidad dinámica, que no cesa de realizarse, de crecer, de acercarse, que está en marcha hacia su definitiva consumación. Y este dinamismo se va ejerciendo, a la vez, en cada uno de los hombres y en la humanidad entera.

⁶ Hech 2, 21; Filip 2, 11; 1 Cor 15, 20; Col 1, 18; Gál 6, 15; 2 Cor 5, 17.

⁷ Mt 12, 28 Lc 11, 20; 16, 16; Mt 11, 12 s.; 23, 13.

11. *Fase terrena del Reino.* Una nueva fase o etapa del Reino de Dios se abre en el momento de la muerte y resurrección de Cristo. En la Cruz queda irrevocablemente establecido el pacto propio de los tiempos mesiánicos. Y da comienzo una etapa decisiva del Reino. Cristo deja de estar visiblemente presente en el mundo a partir del momento de la ascensión. La Iglesia continúa desde entonces y hace visible la presencia invisible, pero real de Cristo. Es el sacramento primordial de su presencia y de su acción salvífica. Jesús habla muchas veces de esta fase terrena del Reino. Anuncia las persecuciones y los peligros que van a encontrar sus apóstoles y discípulos en la predicación y establecimiento del Reino (Lc 21, 8). En numerosas parábolas habla de esa misteriosa convivencia, durante esta etapa terrena del Reino, de justos y pecadores, de trigo y de cizaña, hasta el final de los tiempos. Los sacramentos, que son la forma concreta y normal de entrar ahora en comunión con la Humanidad gloriosa y vivificante de Cristo, tienen sentido sólo en esta etapa peregrinante del Reino de Dios.

12. El Reino o reinado de Dios no tiene un carácter político, sino moral y religioso, aunque, a partir de la instauración de la monarquía de Israel (1 Sam 1-8), tenga como «soporte temporal un reino humano». Los reyes de Israel no son autónomos y tienen conciencia de que están subordinados a la realeza de Yahwé y de que son instrumentos suyos. Muchas veces, sin embargo, sus ambiciones personales no coinciden con la causa de Dios. Y los profetas son los encargados de recordarles la necesidad de subordinar el orden político al orden religioso. Además, en su contenido y en sus exigencias últimas este Reino es *universal*, comprende todas las naciones. Este universalismo se manifiesta, sobre todo, en la predicación de Cristo y de sus apóstoles.

13. En todo reino hay una ley fundamental que define su organización y señala los derechos y deberes de sus ciudadanos. El Reino de Dios tiene también su ley orgánica. En ella se indican las exigencias fundamentales y las condiciones de ingreso y de permanencia impuestas a quienes deseen formar parte de él. Son, a la vez, gracia y esfuerzo personal, don de Dios y conquista del hombre. Como exigencias y condiciones básicas para ingresar en el Reino y para permanecer en él con el verdadero espíritu de ciudadanos, señalaríamos, entre otras, las siguientes: la *conversión* o

«metanoia», la fe, el espíritu de infancia, la pobreza espiritual, la disponibilidad absoluta, el amor de caridad como ley esencial del Reino, etc. En el «Sermón de la Montaña» y particularmente en las Bienaventuranzas —que son «la Carta Magna del Reino»— se resume y condensa la organización interior y el espíritu del Reino de Dios.

14. *Consumación del Reino.* El Reino de Dios es esencialmente escatológico, futuro. Las dos etapas anteriores son previas y relativas a esta última, que es la definitiva. Sólo tienen sentido en cuanto orientadas hacia esta consumación. El Hijo del Hombre vendrá en gloria y majestad para juzgar al mundo. Esta aparición de Cristo, en gloria y poder, evoca la visión profética de Daniel (7, 13). «El Reino, nos recuerda el Concilio, está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor, llegará a su consumación» (GS 39). «Mientras la Iglesia paulatinamente va creciendo, anhela simultáneamente el Reino consumado y con todas sus fuerzas espera y ansía unirse con su Rey en la gloria» (LG 5).

Desde la perspectiva del Reino —y sólo desde ella— adquieren su verdadero sentido los distintos ministerios y vocaciones en la Iglesia. Sólo en la etapa terrena del Reino cabe esta diversidad de funciones y quehaceres. Los diversos carismas de que habla san Pablo (I Cor 12, 4-30), concedidos por el Espíritu para «utilidad común» (*ib* 7) y los diversos ministerios y vocaciones —apóstoles, profetas, etc. (*ib* 28)—, sólo se comprenden en esta fase del Reino que camina hacia su consumación futura.

La vocación cristiana que, como hemos dicho, es la más fundamental y base de toda ulterior vocación, es una llamada a ingresar y a permanecer en el Reino, a recibirlo y a ser ciudadano de este Reino. El cristiano ya no es un extraño, ni un peregrino, sino un ciudadano del Reino de Dios, con todos los derechos y con todos los deberes. «Conciudadanos de los santos y familiares de Dios», nos llama san Pablo (Ef 19). «Pero nosotros —añade todavía— somos ciudadanos del cielo» (Flp 3, 20). Hemos sido trasladados del poder de las tinieblas al Reino de Cristo (Col 1, 13).

Antes de hablar de diferentes «vocaciones» en la Iglesia y para comprender rectamente el sentido y valor de esta diversidad

y hasta para justificarla con una razón teológica, deberíamos hablar de la «vocación» que es la Iglesia en sí misma, como pueblo sacerdotal «convocado» por Dios, que, para expresar su riqueza interior, florece en multitud de «vocaciones».

«Porque la Iglesia es un misterio de *con-vocación*, existen vocaciones en la Iglesia... Sólo porque la llamada de Dios es *con-vocante* hay Iglesia y hay *vocaciones* dentro de la Iglesia. Cuando se habla de «vocaciones» en la Iglesia, no se trata ya de la vocación de Dios a la salvación, que es siempre convocación, sino de la designación al desempeño de una función peculiar para poner en acto y hacer eficaz la convocación de Dios, que es la Iglesia... Las vocaciones en la Iglesia están al servicio de esta convocación... Esto quiere decir, en consecuencia, que la distinción entre las distintas vocaciones... no es una distinción radical. Es una distinción que surge en el seno de una fundamental comunión, y en orden a poner en acto y vivificar eficazmente esta comunión fundamental en que toda distinción se borra. Las vocaciones existen y son necesarias en la Iglesia en la medida en que la «convocación» eclesial es deficiente. Se trata, pues, de una necesidad provisoria propia de la Iglesia en marcha. Con otras palabras: las «vocaciones» son medio, la «convocación» es fin⁸.

Todos los ministerios en la Iglesia se ordenan «a la edificación del Cuerpo de Cristo, hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y del conocimiento pleno del Hijo de Dios, al estado del hombre perfecto, a la madurez de la plenitud de Cristo» (Ef 4, 12).

Los diversos carismas, recibidos en la Iglesia para común utilidad, que llevan consigo una misión social y una función específica en favor del Cuerpo Místico de Cristo, sólo tienen sentido en la etapa peregrinante del Reino. «Desaparecerán las profecías. Cesarán las lenguas. Desaparecerá la ciencia» (I Cor 13, 8). Cuando el Reino llegue a su consumación definitiva, conseguiremos la máxima unidad. Habrán desaparecido ya las distinciones. Y quedará la única realidad verdaderamente importante: nuestra realidad cristiana. Las «funciones» y ministerios habrán perdido toda su razón de ser (cf LG 32).

⁸ VELASCO, RUFINO, C. M. F., *Vocación y vocaciones en la Iglesia de hoy*, Madrid, 1970, pp. 6-7.

Todas las realidades de este mundo son provisionales. Tienen un valor relativo, nada más. Los bienes de aquí son bienes entre paréntesis. Sólo tienen valor más acá de la frontera de la muerte. Son realidades y valores para la etapa terrena del Reino. Sólo los bienes futuros, los bienes del Reino consumado, son definitivos. Tienen un valor absoluto.

Por eso, todo cristiano tiene que vivir en tensión, en cierto conflicto con los bienes presentes, para no perder nunca de vista que es ciudadano de un Reino que no es de aquí (Jn 18, 36). Debe esforzarse por transformar el mundo «desde dentro, a la manera de fermento» (LG 31), siendo testigo de Cristo y de su Reino en medio de sus quehaceres y ocupaciones temporales, porque tampoco él es de este mundo (Jn 17, 14-16). Incluso con respecto a los valores humanos más positivos tiene que vivir en un radical desprendimiento, según el espíritu de las bienaventuranzas, para transfigurar y «consagrar» esos mismos valores y afirmar su relatividad frente a los valores absolutos del Reino de Dios.

Es la teología paulina del «como si no», a la que ya hemos hecho alusión.

«Os digo, pues, hermanos: el tiempo es corto. Por tanto, los que tienen mujer, vivan como si no la tuviesen; los que lloran, como si no llorasen; los que se alegran, como si no se alegrasen; los que compran, como si no poseyesen; los que disfrutan del mundo, como si no disfrutasen. Porque la apariencia de este mundo pasa» (1 Cor 7, 29 s.).

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 consumado y mantener vivo en la conciencia de sus hermanos los hombres el sentido de la trascendencia del Reino de Dios sobre todo lo humano y temporal. El religioso vive ya desde esa ultimidad del Reino escatológico. Es testigo de su presencia en este mundo y de su infinita trascendencia, así como de sus exigencias absolutas, frente a las que hay que estar siempre dispuesto a sacrificarlo todo. El religioso adelanta aquí y ahora la manera de vivir —en virginidad y en comunión de amor— que tendremos todos cuando llegue la consumación final.

Recordemos las palabras del mismo Jesús:

«Los hijos de este mundo toman mujer o marido; pero los que alcancen a ser dignos de tener parte en el otro mundo y en la resurrección de entre los muertos, ni ellos tomarán mujer ni ellas marido, ni pueden ya morir, porque son como ángeles, y son hijos de Dios; siendo hijos de la resurrección» (Lc 20, 34-36).

El religioso pretende vivir, ya desde ahora, según la lógica y las exigencias del Reino consumado, es decir, según la ley de la resurrección. Hasta la venida de Cristo vigía sólo la ley de la creación: «Sed fecundos y multiplicaos, y llenad la tierra y sometedla» (Gén 1, 28). Jesús promulgó, con su vida y con su palabra, la ley de la redención y de la resurrección, que es la verdadera ley del Reino de Dios. La ley de la creación no queda abrogada, sino trascendida y debe estar siempre subordinada y orientada a la ley de la resurrección. Ya nadie puede vivir según la carne. Y ni siquiera según la norma de la razón. Hay que vivir según el espíritu (Rom 8, 4), como un «resucitado». Por eso nos recuerda san Pablo: «Si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba... Aspirad a las cosas de arriba, no a las de la tierra. Porque habéis muerto, y vuestra vida está oculta con Cristo en Dios» (Col 3, 1-3). Esto es obligatorio a todo cristiano. Pero el religioso trasciende por completo y de forma permanente —como estilo de vida— la ley de la creación, renunciando a la fecundidad humana, a la libre programación de la propia vida y al dominio independiente de los bienes materiales, y se convierte en testigo viviente de la resurrección de Cristo y de la nuestra.

La ley de la creación —o del Génesis— y la ley de la resurrección —o del Evangelio— no son dos leyes paralelas o yuxtapuestas, y mucho menos independientes. Ni tienen igual valor. La primera está subordinada a la segunda, ya que la ley de la resurrección se ha convertido en la ley definitiva y tiene, por lo mismo, valor absoluto. No se puede vivir ya sólo según lo «relativo» y lo «provisional», sino que hay que vivir al mismo tiempo ya en tensión hacia lo absoluto y definitivo. Pero es lícito y válido vivir sólo, ya desde ahora, según lo definitivo, que es la ley de la resurrección. Lo relativo y provisional es el *matrimonio*; lo *absoluto*, la *virginidad*.

«El mandato universal del Génesis es vivido en la antigua alianza como un absoluto, precisamente porque de la descendencia de Abrahám habrá de venir el Restaurador. Cuando éste ha llegado, ya *el matrimonio no tiene un valor absoluto, sino relativo*. Es todavía necesario al Reino que se tiene que establecer en este mundo y su desarrollo necesitará siglos. Para ello vuelve el matrimonio a su pureza inicial e incluso le hace entrar como realidad del Reino convirtiéndolo en sacramento. Pero hay otra más honda y definitiva dimensión del Reino, ya presente para siempre e inaugurada en él; vivida por aquellos a quienes les ha sido dado y que será el estado definitivo de todos cuando el Reino se consume»⁹.

Para que el que tiene mujer viva «como si no la tuviera», con ese desprendimiento radical que implica el espíritu de la virginidad cristiana, el religioso renuncia voluntariamente a tenerla. Y para que el que posee bienes temporales viva como si no los tuviera, con un desarraigo fundamental, sin apoyarse demasiado en ellos, el religioso renuncia a tenerlos. Por otra parte, renunciar a la «provisionalidad» de estos bienes temporales y proclamar su «relatividad» es la única manera de darles su verdadero sentido y valor. Convertir en absolutos los bienes relativos de este mundo sería destruirlos. Y renunciar a la provisionalidad y a la relatividad de los bienes de aquí es la manera más eficaz de anunciar y de hacer presentes los bienes futuros del Reino.

Cristo es el «Pontífice de los bienes definitivos» (Heb 9, 11). Nos salva en cuanto nos anuncia y nos trae los bienes salvíficos, que son los bienes del Reino. Y los anuncia y los trae desentendiéndose de los bienes presentes. El religioso trata de revivir este mismo estilo de vida.

Recordemos algunas palabras del Concilio:

«Como el Pueblo de Dios no tiene aquí ciudad permanente, sino que busca la futura, el estado religioso..., cumple también

⁹ GUTIÉRREZ, LUCAS, C. M. F., *Eucaristía, escatología y vida religiosa*, en «La Eucaristía en la vida de la religiosa», PPC, Madrid, 1971, p. 245. Estamos totalmente de acuerdo con estas afirmaciones. Por eso, nos sorprende que su autor —líneas antes— haya hablado de: «*Dos órdenes yuxtapuestos: Creación-Génesis-Antigua Alianza, y Redención Cristo-Iglesia-Nueva Alianza*» (*ib.*, p. 244).

mejor la función de manifestar ante todos los fieles que *los bienes celestiales se hallan ya presentes en este mundo*; la de testimoniar la vida nueva y eterna conquistada por la redención de Cristo; la de *prefigurar la futura resurrección y la gloria del Reino celestial*. El mismo estado religioso... *proclama de modo especial la elevación del Reino de Dios sobre todo lo terreno y sus exigencias supremas*» (LG 44).

La vida religiosa *«aparece como signo clarísimo del Reino de los cielos»* (PC 1).

«La castidad por amor del Reino de los Cielos (Mt 19, 12) que profesan los religiosos..., es signo especial de los bienes celestes... De este modo, los religiosos evocan ante todos los fieles aquel maravilloso connubio fundado por Dios y que ha de revelarse plenamente en el siglo futuro, por el que la Iglesia tiene por Esposo único a Cristo» (PC 12).

La vida religiosa se caracteriza por una consagración total a los intereses del Reino. Podría definirse, con palabras de Pablo VI, como «una búsqueda constante de Dios, de un amor único e indiviso por Cristo, de una *dedicación absoluta al crecimiento de su Reino*» (ET 3). La vida religiosa es la que mejor encarna y la que mejor expresa la índole escatológica del Reino de Dios. Este Reino no es de este mundo (Jn 18, 36); por eso, tiene exigencias supremas e impone un estilo de vida original, que trasciende toda lógica humana.

Lo que la Iglesia es en sí misma y lo que tiende a ser en el Reino futuro, lo vive ya desde ahora, de algún modo, en la vida religiosa, y de una forma social. La Iglesia se expresa como virgen y como familia en «comunidad de amor», principalmente a través de la vida religiosa.

La virginidad, que es el elemento más decisivamente constitutivo de la vida religiosa, es también un valor esencialmente escatológico, que tiene pleno sentido desde el Reino consumado, como signo eficaz de los bienes futuros y como afirmación vigorosa y preludio de la resurrección.

«Lo que hemos de ser en la otra vida —escribe san Cipriano, refiriéndose a las vírgenes—, eso habéis empezado a serlo ya vos-

otras; tenéis ya en este mundo la gloria de la resurrección; pasáis por este mundo sin contaminaros con él»¹⁰.

«Lo que a nosotros se nos promete —añade san Ambrosio—, vosotras —vírgenes— ya lo tenéis; lo que para nosotros es objeto de deseo, para vosotras es ya una realidad. Sois de este mundo, pero no vivís ya en él. El mundo mereció teneros, pero no pudo poseeros»¹¹.

Una de las advertencias más serias de Cristo es, sin duda, la exhortación a la «vigilancia», a vivir en vigilia y en tensión, esperando su venida última. «Velad, pues, porque no sabéis en qué día vendrá vuestro Señor... Por eso, estad preparados» (Mt 24, 42, 44). «Velad, pues, porque no sabéis ni el día ni la hora» (Mt 25, 13). «Lo que a vosotros digo, a todos se lo digo: velad» (Mc 13, 37). La vida religiosa se sitúa de lleno en este clima de tensión y de vigilia, mientras se espera la gloriosa venida del Señor. Desde esta segunda y definitiva venida, que es la consumación del Reino, adquiere pleno sentido la vida religiosa. A través de ella, toda la Iglesia vive en especial estado de alerta, recordando las palabras del apóstol: «el tiempo es corto» (1 Cor 7, 29), y la promesa de Cristo: «Sí, vengo pronto» (Ap 22, 20).

¹⁰ S. CIPRIANO, *De habitu virginum*, PL, 4, 462. Cfr. VIZMANOS, F. B., *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, BAC, Madrid, 1949, p. 665.

¹¹ S. AMBROSIO, *De virginibus*, I, 8, PL, 16, 216; cfr. VIZMANOS, *ib.*, p. 686.

CAPITULO VIII

LA CONSAGRACION. CONSAGRACION BAUTISMAL. CONSAGRACION RELIGIOSA (*)

«El cristiano, mediante los votos..., *hace una total consagración de sí mismo a Dios*, amado sobre todas las cosas, de manera que se ordena al servicio de Dios y a su gloria por un título nuevo y especial. Ya por el bautismo había muerto al pecado y estaba consagrado a Dios; sin embargo, para extraer de la gracia bautismal fruto más copioso, por la profesión de los consejos evangélicos... *se consagra más íntimamente al servicio de Dios*» (LG 44).

(*) *Bibliografía:*

ANASTASIO DEL SS. R., O. C. D., *La vita religiosa è consacrazione*, «Rivista di vita spirituale», 27 (1973) 38-44.—ARRUPE, P., S. J., *Nuestra vida consagrada*, Apost. de la Prensa, Madrid, 1973, pp. 366.—BANDERA, A., O. P., *La consagración religiosa según 'Evangelica Testificatio'*, «Confer», 11 (1972) 179-204; 479-510.—BEYER, J., S. J., *De vita per consilia evangelica consecrata*, Univ. Gregoriana, Roma, 1969, pp. 325.—BONI, A., O. F. M., *Domino se specialiter devovent*, «Vita Consacrata», 8 (1971) 764-781.—DOLZA, C., *Il senso della consacrazione*, Elle Di Ci, Turín, 1971, pp. 104.—FUERTES, J., C. M. F., *Professio religiosa complementum baptismi*, «CpR», 43 (1964) 292-319.—GARCÍA PAREDES, J. C. R., C. M. F., *Confirmación y vida religiosa, a la luz de la consagración de las vírgenes en la Iglesia romana*, «Vida Religiosa», 1973, pp. 275-286.—RANQUET, J. G., S. J., *Consagración bautismal y consagración religiosa*, Mensajero, Bilbao, 1967, pp. 174.—REGAMEY, P. R., O. P., *La consécration religieuse*, «Vie Consacrée», 38 (1966) 266-294; 339-359.—SEBASTIÁN FERNANDO, C. M. F., *Bautismo y vida de perfección*, «Confer», 2 (1963) 301-335; 2 (1963) 47-63.—TAMISIER, R., P. S. S., *La consécration dans la Bible*, «Forma gregis», 25 (1973) 155-193; 26 (1974) 145-176.

«No sólo muertos al pecado, sino también renunciando al mundo, *vivan únicamente para Dios*. Entregaron, en efecto, su vida entera al servicio de Dios, lo cual constituye, sin duda, *una peculiar consagración*, que radica íntimamente en la consagración del bautismo y la expresa con mayor plenitud» (PC 5).

«La profesión religiosa... *realiza una consagración total a Dios, único, en verdad, digno de un don tan radical de la persona humana*... La profesión religiosa es... *una peculiar consagración, con la cual uno se entrega totalmente a Dios*» (RC 2).

1.—Consagración

La vida religiosa es una realidad sustantiva —algo en sí— y no meramente funcional, en orden a otra cosa. No recibe su valor y sentido último de lo que *hace*, sino de lo que *es* en sí misma. En definitiva, tampoco la vida cristiana se define por un «hacer», por una actividad específica, sino por un nuevo «ser» que brota del bautismo. No es sólo algo de orden moral, sino ontológico, que afecta al ser mismo del hombre. Y ninguna palabra expresa mejor el *ser* y contenido de la vida cristiana y, sobre todo, de la vida religiosa que la palabra *consagración*. Es, sin duda, la palabra clave, si se la entiende adecuadamente.

El concepto teológico de «consagración» es, a nuestro juicio, el más apto y preciso para determinar la esencia última de la vida religiosa. Por eso, si el hombre debe responder al contenido, mejor aún que «vida religiosa» debería llamarse «vida consagrada», expresando así, en el mismo nombre, su naturaleza íntima y su valor más esencial ¹.

¹ SEBASTIÁN FERNANDO, C. M. F., *Vivencia comunitaria de los consejos evangélicos*, en «La Comunidad religiosa», Inst. Teológico de Vida Religiosa, Madrid, 3.ª ed. 1974, p. 225: «Todo lo que se quiera decir acerca de la vida religiosa tiene que partir de una comprensión de la *consagración*, puesto que, aunque no toda consagración sea vida religiosa, lo que sí es cierto es que la raíz y la causa conjunta de todo lo que después se explicita en múltiples usos y formas de vida en la vida religiosa es la *consagración*».

Estamos hablando de consagración en sentido teológico —o teologal— y no simplemente moral o jurídico, aunque estos sentidos vayan de alguna manera incluidos en el concepto teológico.

Precisemos, ya desde ahora, el significado propio de la palabra consagración, que es sustantivo verbal y expresa el acto de consagrar y de ser consagrado. En sentido teológico, consagrar viene a ser lo mismo que «sacralizar», o sea, introducir en la esfera de lo «sagrado» o de lo divino, «sacrificar», entregar o dedicar algo a Dios y a su servicio exclusivo, o, más exactamente, convertirlo en propiedad o pertenencia de Dios. También, en sentido propio, puede ser sinónimo de «santificar» o de «tomar posesión» por parte de Dios, y a título especial, de una cosa o persona. Consagrar no significa nunca «destruir». En realidad, ningún valor positivo se destruye cuando lo consagramos a Dios. Al contrario, queda mejorado y ennoblecido, ya que se salva en Dios mejor que en sí mismo. Así, por ejemplo, sacrificar o consagrar a Dios nuestra libertad o nuestro amor, lejos de ser una negación, supone una verdadera afirmación de esos mismos valores humanos. Convertir nuestra libertad en propiedad inmediata y total de Dios es la mejor manera de salvarla en cuanto libertad. Dejarse poseer por Dios es la suprema forma de ser libres, ya que Dios crea y fortalece nuestra libertad en la medida en que nos dejamos poseer por él.

En toda consagración podemos distinguir un doble aspecto esencial y complementario. Por una parte, la donación o entrega a Dios y a su servicio. Por otra, la renuncia y separación de todo uso profano de la cosa o persona consagrada. Pero hay que advertir que la separación y la renuncia no tienen sentido por sí mismas, sino que se ordenan intrínsecamente a la total dedicación a Dios. En la consagración, la entrega es lo absoluto; y la renuncia, lo relativo.

Consagrar a Dios una cosa o persona implica necesariamente renunciar a la propia suficiencia y autonomía y buscar, en la total dependencia de Dios, una más plena autonomía y suficiencia. Esto supone siempre una tensión dolorosa y un verdadero sufrimiento. Nada se trasciende sin ruptura y sin dolor, aunque el sufrimiento no sea la esencia del sacrificio. Y supone también un *reconocimiento* —tomada esta palabra en un doble sentido: conocimiento

reflejo y acción de gracias— de la soberanía y del amor gratuito y creador de Dios. Todo verdadero sacrificio —que es un acto de consagración— es primeramente reconocimiento y aceptación del don que Dios nos hace y, además, gratitud por el don recibido y, por último, ofrenda a Dios de ese mismo don.

2.—Lo sagrado y lo profano

Hemos dicho que consagrar significa «sacralizar», o sea, introducir algo en el ámbito de lo sagrado. ¿Pero qué es propiamente lo sagrado? Comencemos diciendo que existe una cierta relación de oposición entre *sagrado* y *profano*. Sagrado es Dios y sólo él. Todo lo demás es realmente profano. Aunque en un sentido derivado, lo que se relaciona más o menos directamente con Dios, y en cuanto relacionado con él, puede llamarse «sagrado». La sacralidad está en razón directa del grado de relación con Dios de una cosa o persona. Profano, en cambio, es todo aquello que no es Dios y precisamente en cuanto se distingue de Dios.

El hombre y todas las cosas creadas, como seres distintos de Dios, con entidad propia, son realidades «profanas», que no pertenecen a la esfera de lo divino. Sin embargo, esas mismas realidades —y de una manera especial el hombre— pueden llamarse «sagradas» en virtud de la necesaria relación que dicen a Dios, con el que están religadas intrínsecamente y del que dependen en su mismo ser.

«En realidad todas las cosas son a la vez inexcusablemente profanas y sagradas. En la medida en que poseen su nuda realidad, siendo lo que son —distintas de Dios, por lo tanto—, constituyen el ámbito de lo profano. Pero en la medida en que son un momento interno de religación fundamental y fundamentante a Dios, constituyen el ámbito de lo religioso y de lo sagrado, como un reflejo de lo sagrado absoluto, es decir, de Dios. La sacralidad, cuando se aplica ya a las cosas creadas distintas de Dios, está fundada en la religación que todas las cosas dicen

a Dios. Y, naturalmente, de un modo estrictamente formal, el hombre»².

La excesiva preocupación actual por lo «secular» —que en el lenguaje corriente y según el sentido inmediato de la palabra viene a ser lo mismo que «profano»— nos está haciendo olvidar la dimensión sagrada de las cosas, incluso del hombre y hasta del cristianismo y de la llamada vida religiosa. Hay que reconocer y aceptar, sin duda, la índole propia del mundo y la condición peculiar del hombre y de los valores humanos, respetando su relativa autonomía y las leyes por las que se rigen. Pero sin olvidar, al mismo tiempo, que todo lo creado, y de una manera particular el hombre, tiene una irrenunciable dimensión sagrada por su intrínseca relación a Dios. Pero sobre todo el cristianismo y la vida religiosa, por pertenecer a un orden rigurosamente sobrenatural y divino, son una realidad esencialmente sagrada.

3.—La consagración de Cristo

La dimensión esencialmente sagrada de la vida cristiana y en especial de la vida religiosa sólo se descubre en Cristo, que es el *Dios* hecho *hombre*, es decir, lo «sagrado» absoluto asumiendo lo secular y profano —la naturaleza humana— para introducirlo en su propio ámbito divino.

La encarnación supone, por una parte, una verdadera «secularización» de Dios. El Verbo asume una concreta naturaleza humana y se hace hombre, es decir, se hace algo «profano» y secular. Más aún, la encarnación históricamente supuso asumir una «carne de pecado» (Rom 8, 3) y hacerse «pecado por nosotros» (2 Cor 5, 21). Pero, a la vez, supone una intrínseca consagración de esa realidad profana asumida por la persona del Verbo. Desde ese momento, la naturaleza humana de Cristo, sin confundirse nunca con su naturaleza divina y sin perder su índole propia de creatura, quedó transida de divinidad, ungida y consagrada por la unión

² ORTEGA AUGUSTO A., C. M. F., *Secularidad y vida religiosa* en «Evangelica Testificatio», Curso de conferencias sobre la exhortación apostólica ET. Claude, Madrid, 1972, p. 96.

hipostática. Y, en un sentido dinámico u operativo, inició un proceso de consagración —proceso pascual— que duró toda su vida y culminó con la resurrección y entrada gloriosa en el cielo.

Cristo es el Ungido, es decir, el «consagrado», el Mesías³. Los tres momentos principales de esta «unción» sagrada son la encarnación, el bautismo —en que descendió sobre él en forma visible el Espíritu, 'consagrándole' para la batalla escatológica contra el demonio (cf Lc 3, 22: 4,1 s) y la resurrección gloriosa (cf Hb 2, 33.36).

Todos los misterios cristianos son correlativos. Se explican y completan mutuamente. Son, en realidad, aspectos esenciales de un único misterio. Pero nosotros estamos acostumbrados a separarlos e, incluso, a suponer entre ellos una cierta oposición. Nos resulta difícil comprender la intrínseca unidad de todos ellos. Y hasta nos declaramos, sin demasiado escrúpulo, partidarios de uno o de otro, olvidando que en Dios todo es armonía y máxima integración. Así, no acertamos a conjugar la trascendencia de Dios con su inmanencia, su infinita lejanía y su infinita presencia, y no advertimos que, si Dios es inmanente, lo es precisamente por su trascendencia. Del mismo modo, separamos a veces, hasta hacerlas irreconciliables, la divinidad y la humanidad de Cristo, el misterio de su trascendencia divina y el misterio de su encarnación.

Es ya un tópico remitirse a la encarnación de Cristo para justificar y hasta para exigir la inserción del hombre —incluso del cristiano en cuanto tal— en todos los valores y tareas humanos o mundanos. La encarnación se dice —y hasta cierto punto con razón— no es sólo un acontecimiento religioso que afecta al hombre, sino que tiene repercusiones cósmicas, universales. Toda la creación, en su mismo ser y en su último sentido, ha quedado renovada y «consagrada» por el hecho de la encarnación. Y de supuestos válidos se pretende sacar conclusiones no del todo ortodoxas. Si todos los valores terrenos han quedado asumidos por Cristo en su encarnación y santificados con su propia santidad, el

³ La revelación esencial es que él es el *Cristo*, es decir, *el Ungido*, *el Consagrado* de Dios. La palabra *Cristo* es la traducción griega de la palabra Mesías, Cfr. Mt 16, 16; Mc 8, 29; Hech 2, 36.

⁴ Hech 10, 38; Lc 4, 18.

Cristiano puede entregarse gozosamente y sin reservas al disfrute de esos mismos valores. En esta perspectiva no es preciso trascender y «sacrificar» los bienes de este mundo, sino gozar de ellos tranquilamente, sin tensión alguna, dejándose llevar por la lógica interna de esos mismos bienes y valores. Desde este punto de vista la cruz no tendría demasiado sentido.

Ahora bien, la encarnación de Cristo es el principio de su misterio pascual. Forma parte integrante de nuestra redención y dice relación intrínseca con la muerte y resurrección gloriosa. No es un misterio independiente y autónomo, y ni siquiera adecuadamente distinto del misterio de la cruz. Mucho menos todavía puede considerarse como algo «opuesto» o contrario a la infinita trascendencia de Cristo.

Históricamente la encarnación es redentora, incluso dolorosa. Implica necesariamente el sufrimiento y la cruz. Es una encarnación en estado de humillación, de debilidad y de anonadamiento —de «kénosis»—. Cristo, desde ese primer momento, se vive a sí mismo en sacrificio, en ofrenda de amor al Padre y a los hombres. Es decir, inicia el proceso pascual, que es un verdadero *proceso de consagración* que culminará con la entrada gloriosa en el cielo.

Cristo, pues, de hecho, no se encarna para «secularizarse», aunque la encarnación suponga en un primer momento una real inserción en lo secular, una secularización, sino para «consagrar» toda su realidad humana, asumiéndola, elevándola, trascendiéndola y sacrificándola. Cristo asume lo humano y temporal para *serlo* (activamente) desde su única persona divina. La naturaleza humana de Cristo no tiene su 'yo' connatural; su autonomía plena es la persona divina. La unión hipostática es una «unción» o consagración sustantiva de su naturaleza humana. Pero esta consagración o unción debe realizarse también en un orden dinámico, operativo. Y esto no se efectúa de una vez para siempre. Por eso, Cristo vive en sí mismo todo un proceso de consagración que dura toda su vida hasta que, en la muerte y resurrección, su naturaleza humana adquiere la transparencia que su condición de Hijo de Dios exigía desde el principio.

«Cristo, por la voluntad del Padre, aceptó una carne semejante a la carne de pecado. A Cristo, que no pudo cometer pecado, Dios lo hizo pecado por nosotros para que en él llegáramos a ser nosotros justicia de Dios. Cristo, con ello, se vació a sí mismo de su gloria. Quiso vivir, no como Dios sino con talante de hombre y aun de esclavo... Se humilló hasta la muerte, y muerte de cruz. Aceptó, pues, una situación kenótica para salvarnos. Es decir, para consagrarnos, para santificarnos por medio de esta situación que le lleva a la muerte... Para ser hombre de verdad —en la actual condición del hombre— debió asumir la condición pecadora y carnal, desconsagrada, profana, de los hombres. Cristo, así, fue un desconsagrado. Pero así se hizo posible la consagración de todos los hombres en Cristo»⁵.

Cristo, al venir a este mundo, «se despojó de sí mismo, tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz» (Flp 2, 7-8). No se presentó con la gloria que le correspondía como Hijo natural de Dios. Tomó una carne como la nuestra, llegando su anonadamiento hasta la muerte de cruz. Parte esencial de este anonadamiento por el que «sacrifica» y consagra su naturaleza humana, es la obediencia y lo es igualmente la pobreza y la virginidad. Y como toda su vida fue un estado de obediencia, de pobreza y de virginidad, en realidad toda su vida fue un continuo anonadamiento y vaciamiento de sí mismo, es decir, un perenne «sacrificio» y un proceso ininterrumpido de «sacralización». De este modo, su naturaleza humana fue superando su condición «carnal», venciendo su índole terrena y alcanzando la transparencia de la divinidad. Sin dejar de ser «carne», Cristo, en virtud de la muerte y de la resurrección, se convierte en «Espíritu vivificante» (1 Cor 15, 45), y su carne es «pneumática» o espiritual, es decir, totalmente invadida por el Espíritu y, por eso mismo, fuente de vida espiritual para los hombres.

«Cristo, desde el primer instante de su existencia temporal, se vive a sí mismo totalmente en sacrificio, en oblación, en auto-donación al Padre. Su sacrificio está constituido, ante todo, por esta autodonación personal. Es esto lo que caracteriza y confiere valor único a un sacrificio. El sacrificio de Cristo culmina en su

⁵ A. A. ORTEGA, C. M. F., *ib.*, p. 100-101.

muerte-resurrección; las cuales hay que considerar primordialmente desde el proceso transformador de la gracia, que aniquila su condición carnal; y, al superar su índole temporal humana, le hace transponer todos sus límites de hombre-viajador y le constituye para siempre en la consumada presencia»⁶.

4.—La consagración del cristiano

Cristo, como hemos dicho, siguió a lo largo de toda su vida un proceso de sacrificio —es decir, de «consagración»— de su realidad humana. Y en este proceso hemos sido introducidos nosotros por el bautismo. «El bautismo es en realidad el sacramento de nuestra iniciada configuración con Cristo. Nos configuramos por él con el Cristo muerto y resucitado; con el Cristo sacrificado, consagrado. Quedamos, pues, sumergidos transformadoramente en su misterio pascual»⁷.

Este proceso de consagración —de anonadamiento— cumplido y consumado ya en Cristo, debe reproducirse en cada uno de nosotros e irse completando día a día hasta llegar también nosotros a la consumación final, con el rescate de nuestro propio cuerpo (Rom 8, 23). Por eso, toda la vida del cristiano no es más que la vivencia de ese proceso que tiene su punto de partida en el bautismo.

Hay una verdadera desproporción entre lo «profano» y lo «sagrado». Una desproporción acentuada y agravada por el pecado —que es ya una «profanación»— y que hay que salvar si queremos llegar a la divinización. Por eso, la acción de lo sagrado sobre lo profano tiende a purificarlo, a trascenderlo, para elevarlo y consagrarlo. Lo primero que tiene que hacer Dios para introducirnos en su propia familia divina (cf Ef 2, 19) y hacernos vivir «en comunión con El» (1 Jn 1, 3) es «sacralizarnos», es decir, transformarnos por dentro, acomodándonos a su modo de ser y de obrar, para que podamos acoger en nosotros su acción. Todas las purificaciones de que nos hablan los místicos se ordenan a adaptar lo

⁶ ORTEGA AUGUSTO A., C. M. F., *Vida religiosa y consagración*, «Melodías», julio-octubre, 1971, p. 14.

⁷ ORTEGA AUGUSTO A., C. M. F., *ib.*, p. 12.

humano a la acción divina, pasar de lo sensible a lo espiritual. Dios, que es Espíritu, sólo puede comunicárenos en nuestro «espíritu». Por eso, hay que trascender lo sensible e incluso lo meramente racional, para elevarlo a la esfera de lo «espiritual», donde rige la ley del Espíritu (Rom 8, 2). Es lo que el Espíritu del Señor realiza en nuestra propia alma, convirtiéndola en «espíritu»⁸.

Así, adaptados por dentro a la acción de Dios, transformados por la presencia y acción del Espíritu que habita en nosotros, perdemos un poco nuestras limitaciones y Dios obra en nosotros y desde nosotros con entera libertad de acción. De este modo quedamos conformes y «conformados» al modo de ser y de obrar de Dios. Hasta que se logra vencer la oposición que hay en nosotros —debida a nuestra «profanidad» y, sobre todo, a la «profanación» que en nosotros ha obrado el pecado—, la tensión dolorosa es continua. Hay un inevitable sufrimiento. Pero, una vez superada esta contradicción, surge la paz y el gozo y nace la verdadera libertad. Y cuando nos hemos acomodado a ese modo de ser y de obrar divinos, es Dios el que obra principalmente en nosotros, aunque nunca exclusivamente, y nos «diviniza», comunicándonos ese mismo modo de obrar divino, con el cual nos capacita para ser y para obrar desde el espíritu, desde lo sobrenatural, es decir, para lo que san Pablo llama «vivir según el Espíritu» (Gál 5, 16; Rom 8, 5).

Nuestra consagración, iniciada en el bautismo, lo mismo que nuestra salvación, es todavía, en parte, objeto de esperanza (cf Rom 8, 24). También es objeto de esperanza nuestra filiación divina (Rom 8, 23; 1 Jn 3,2). No es una realidad estática, cumplida ya de una vez para siempre. Es algo dinámico, que se está haciendo. Lo mismo que la restauración definitiva de todo el universo. Este proceso tiene un valor escatológico. Culminará en la Parusía, cuando Cristo haga entrega de todo al Padre y Dios lo sea «todos en todos» (1 Cor 15, 28). El Padre se ha propuesto «restaurar todas las cosas en Cristo» (Ef 1, 10) y ha querido asociarnos a esta tarea de restauración universal, que es una tarea de «sacralización». Pero las cosas sólo quedarán definitivamente «consecradas», restauradas en Cristo, cuando el hombre haya conseguido su plena consagración y restauración personal.

⁸ Cfr. *El Cristianismo como Misterio*, Salamanca, 1971, pp. 162 s.

Nosotros presentamos y ofrecemos a Dios nuestros dones; dones, en realidad, que de él hemos recibido. Al ofrecérselos, Dios los acoge, los hace suyos; y, al hacerlos suyos, los «consagra», entran en su dominio especial y quedan santificados y sacralizados por él. Y una vez consagrados, nos los devuelve, siguen siendo nuestros.

La consagración de un ser por parte de Dios significa la voluntad del trascendente de hacerse inmanente a ese mismo ser.

«La consagración, con la separación que impone, no es otra cosa, en realidad, que la manifestación de la exclusiva toma de posesión por parte de Dios del hombre en su totalidad. Por eso, cuando la gloria o la santidad de Dios se manifiesta en un hombre, es decir, cuando esta exigencia de exclusividad triunfa con la sumisión de la criatura, se dice que Dios se santifica o que su nombre es santificado»⁹.

⁹ MORLOT, F., *La consacrazione negli Istituti secolari*, «Vita Consacrata», 10 (1972) 655. Es interesante la síntesis de ideas sobre la *consagración*, que nos ofrece este autor en el mismo artículo. Las principales son las siguientes:

— La consagración de Cristo es la consagración fundamental; y, por una ley esencial de la economía cristiana, toda otra consagración no puede ser más que una participación de ella.

— La consagración bautismal es la primera y necesaria participación en la consagración de Cristo; todas las demás son relativas a ella y por ella tienen que definirse.

— La Escritura llama a esta consagración normalmente con el nombre de *unción*.

— La consagración o unción bíblica es un acto espiritual, es la toma de posesión de un ser por parte del Espíritu Santo, para hacerlo entrar en el dominio de la santidad de Dios.

— La consagración es, al mismo tiempo, iniciativa de Dios que envía al Espíritu Santo a una persona, y acogida voluntaria —supuesta la gracia— del Espíritu por parte de esa persona. Dios consagra y el hombre se consagra.

— Consagración significa separación, santificación y misión. Es separación no del mundo en cuanto tal, sino del pecado y de su dominio, y tiende a quitar la ambigüedad del mundo, orientándolo hacia Dios. Esta separación debe entenderse en relación con el 'exclusivismo celoso' del Dios-Amor, que no admite que el consagrado rinda culto a los ídolos.

— La consagración es santificación: la relación con el Dios santo no es puramente funcional o jurídica. Sin embargo, el hombre es libre de consentir en esta participación de la santidad de Dios.

— La consagración es misión, ya que Dios quiere que su gloria se manifieste por medio del consagrado, en su vida y en su testimonio.

Consagrar —o ungir— a una persona supone, por parte de Dios, introducirla en el ámbito de su propia santidad y de una manera estable y permanente, manifestar a través de ella su gloria y encomendarle una misión salvadora. Podemos hablar de una progresiva conquista del mundo, y sobre todo del hombre, por la santidad —o por el Reino— de Dios. La oconsagración del mundo no es una negación de sus verdaderos valores, sino una sublimación de los mismos y su mejor garantía.

«Consárgalos en la verdad... Por ellos me consagro a mí mismo, para que ellos también sean consagrados en la verdad» (Jn 17, 17.19). Cristo se consagra, se ofrece a sí mismo en sacrificio. Y nos dice el autor de la epístola a los Hebreos que «en virtud de esa voluntad —¡he aquí que vengo para hacer tu voluntad!— nosotros somos santificados —es decir, consagrados, ofrecidos en sacrificio—, con la oblación del Cuerpo de Cristo de una vez para siempre» (Heb 10, 10). Cristo nos ha incorporado a sí mismo, hasta convertirnos en su Cuerpo místico, haciéndonos partícipes de su Espíritu y de su filiación divina. En su personal sacrificio nos consagra y nos convierte a nosotros mismos en sacrificio agradable a Dios. Nos unge con su unción sagrada, y quedamos santificados, hechos semejantes a él en lo que tiene de más propio, que es su divina filiación.

Esta consagración inicial se realiza en el bautismo. «Los bautizados, en efecto —dice el Concilio—, son consagrados por la regeneración y la unción del Espíritu Santo como cosa espiritual y sacerdocio santo» (LG 10). «El Señor Jesús, a quien el Padre consagró y envió al mundo (Jn 10, 36), hace partícipe a todo su Cuerpo místico de la unción del Espíritu con que fue él ungido, pues en él todos los fieles son hechos sacerdocio santo y regio» (PO 2). El bautismo es una real inserción en Cristo y en su miste-

— La consagración introduce al consagrado en la lucha que mantiene Dios contra los ídolos y los demonios, es decir, en la lucha escatológica, en la que cada uno participa en el misterio pascual de Cristo Salvador; en cuanto victoria sobre el pecado, somete el hombre a Cristo; y 'cuando todo le esté sometido, entonces el Hijo mismo —en cuanto consagrado— se someterá a aquel que le sometió todas las cosas, a fin de que Dios lo sea todo en todos' (1 Cor 15, 28); en esta ofrenda espiritual se realizan con plenitud el culto de adoración en espíritu y en verdad y la consagración del mundo

rio de muerte y de resurrección. Es el comienzo, para cada hombre, del proceso pascual vivido por Cristo y que cada cristiano tiene que reproducir en sí mismo.

El cristiano, por el bautismo, ha muerto al pecado, ha quedado vitalmente injertado en Cristo y ha iniciado una vida nueva. Pero tiene que ir muriendo, cada día, a las raíces de pecado que hay en él, hasta que la muerte de Cristo —en la que ha sido sumergido por el bautismo— invada todo su ser, 'mortifique' todo lo pecaminoso y 'sacrifique' todo lo profano. La vida cristiana, tanto en su aspecto de muerte como de vida nueva, no es un 'acto', sino un 'proceso'. Es una tarea permanente, que nunca debe darse por concluida.

La consagración implica siempre una elección previa, por parte de Dios, una vocación divina. Dios tiene la iniciativa y es quien llama. Esta elección lleva también consigo una cierta separación —casi un desarraigo— de la persona llamada, si no respecto de sus quehaceres inmediatos, sí respecto del espíritu y actitud con que hasta ese momento desempeñaba esos mismos quehaceres. El hombre, consagrado por el bautismo y convertido en hijo de Dios, no tendrá que renunciar necesariamente a su profesión temporal o a sus tareas humanas; pero tendrá que vivirlas desde esa nueva condición de hijo de Dios y, por lo mismo, deberá ser en el mundo como un signo sacramental de la presencia y de la acción salvadora del Reino. A través de él, que vive desde dentro las realidades terrenas, vivificándolas con el espíritu de Cristo —a la manera de 'fermento' (LG 31)—, se va realizando la 'consagración' del mundo. El cristiano, según el Concilio, «debe ser ante el mundo un testigo de la resurrección y de la vida del Señor Jesús y una señal del Dios vivo... En una palabra, lo que el alma es en el cuerpo, eso han de ser los cristianos en el mundo» (LG 38).

La consagración supone una presencia activa y permanente de Dios en el consagrado, una especie de presencia sacerdotal que le convierte en ofrenda y sacrificio y que le hace posesión plena de Dios.

Dos aspectos de la consagración cristiana, según san Pablo —haciendo quizá una alusión al bautismo y a la confirmación—, son la *unción* y el *sello* del Espíritu Santo. «Es Dios el que nos

ungió y el que nos marcó con su sello y nos dio en arras el Espíritu en nuestros corazones» (2 Cor 1, 21-22). «En cuanto a vosotros, estáis ungidos por el Santo... La unción que de él habéis recibido permanece en vosotros» (1 Jn 2, 20.27). Dios toma posesión del hombre y éste se abre a la acción de Dios, dejándose poseer por él.

Ya hemos dicho que «consagrar es hacer sagrado un objeto o una persona; es decir, hacerlo pasar a la esfera divina, a la pertenencia total y exclusiva de Dios»¹⁰. Todas las cosas, por el mero hecho de ser creaturas, dependen radicalmente de Dios en su ser y en su obrar. Pero, al adquirir entidad propia, de alguna manera *salen* de Dios y se distinguen y distancian de él. En la creación, Dios les da algo esencialmente distinto de sí. En cambio, por la gracia, Dios atrae e introduce a la criatura racional dentro de sí mismo, se comunica personalmente, consagrándola y santificándola. De este modo, pasa a una dependencia y a una intimidad y comunión con Dios —con la Trinidad— incomparablemente más estrecha que la que tenía en virtud de la creación. La elevación al orden sobrenatural es una real consagración de la persona humana, que queda introducida en la comunidad de vida, de pensamiento y de amor de la Santísima Trinidad. Mediante la fe y la caridad, conoce y ama a Dios de una manera rigurosamente divina.

«Amar Dios al alma —dice san Juan de la Cruz— es *meterla en cierta manera en sí mismo*, igualándola consigo, y así ama al alma en sí consigo con el mismo amor que él se ama»¹¹.

En el bautismo comienza este proceso de interiorización en Dios, es decir, de consagración.

«La fórmula bautismal... expresa un movimiento real y óntico por el que Cristo, por medio del que bautiza, hace pasar al bautizado al dominio y la pertenencia completa de la Trinidad, lo consagra definitivamente a ella. 'Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo' significa en la formulación original y desentrañando sus semitismos: yo te bautizo consagrándote al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo, haciendo pasar

¹⁰ ALDAMA, J. A., S. J., *La vida religiosa, vida consagrada*, «Evangelica Testificatio», Curso de conferencias sobre la exhortación apostólica ET. Clau-ne, Madrid, 1972, p. 77.

¹¹ SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico Espiritual*, 32, 6.

tu persona a la posesión total y exclusiva de las divinas Personas. El bautizado es de ese modo una persona especial y ontológicamente sagrada, que ha entrado en una nueva relación interpersonal con Dios; relación que brota de una regeneración, de un nuevo nacer como hijo del Padre celestial, quien en su Hijo Unigénito le ha comunicado la filiación divina... Es la participación sacramental y perenne de la consagración sustancial que hizo en la humanidad de Jesús la unción suprema de la divinidad»¹².

La consagración bautismal realiza una transformación del mismo ser del hombre, introduciéndolo —por Cristo y en Cristo— en el ámbito de la Trinidad; es una inicial configuración con el Cristo muerto y resucitado. Por eso, supone una muerte real al pecado y una vida nueva según el espíritu. El bautizado ya no puede vivir según la carne y sus exigencias, según una lógica puramente racional; tiene que vivir desde el Espíritu y según las leyes y exigencias de la Resurrección.

«¿Es que ignoráis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte? Fuimos, pues, con él sepultados por el bautismo en la muerte, a fin de que, al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos..., así también nosotros vivamos una vida nueva. Porque si nos hemos hecho una misma cosa con él por una muerte semejante a la suya, también nos haremos por una resurrección semejante; sabiendo que nuestro hombre viejo fue crucificado con él, a fin de que fuera destruido este cuerpo de pecado y cesáramos de ser esclavos del pecado... Y si hemos muerto con Cristo, creemos que también viviremos con él» (Rom 6, 3-8).

«En él también fuisteis circuncidados con circuncisión no quirúrgica, mediante el despojo de vuestro cuerpo mortal, por la circuncisión en Cristo. Sepultados con él en el bautismo, con él también habéis resucitado» (Col 2, 11-12).

«Si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba... Aspirad a las cosas de arriba, no a las de la tierra. Porque habéis muerto y vuestra vida está oculta con Cristo en Dios» (Col 3, 1-3).

La consagración del bautismo consiste fundamentalmente en nuestra real incorporación a Cristo, que lleva consigo una configuración de todo nuestro ser y obrar con el ser y obrar de Cristo.

¹² ALDAMA, J. A., S. J., *ib.*, p. 77-78.

Es, pues, una verdadera 'cristificación'. Quedamos constituidos en su propio Cuerpo místico y formamos con él un solo organismo vivo, una unidad biológica, como la vid y los sarmientos (Jn 15, 5 s). Participamos así realmente su divina filiación, siendo —en él— hijos del Padre por la acción del Espíritu Santo. Con este fin vino al mundo, haciéndose hijo de mujer (Gál 4, 4), cuando se cumplió el plazo prefijado por el Padre, muriendo y resucitando por nosotros, para comunicarnos su misma filiación e introducirnos en la familia divina (cf Ef 2, 19). El bautismo es, para cada uno, la aplicación y realización personal del misterio pascual vivido por Cristo, es decir, el momento de su muerte al pecado y de su resurrección como hijo de Dios. O, dicho con mayor exactitud, es el comienzo de ese largo proceso, que debe durar toda la vida, de muerte a las raíces de profanidad —y de 'profanación'— que hay en nosotros y de resurrección a una vida en Cristo y en el Espíritu, es decir, a una vida enteramente filial. He aquí la 'consagración' obrada por el bautismo y el proceso abierto de consagración que el bautismo no ha hecho más que iniciar y que el cristiano debe prolongar durante toda su vida.

«Cristo ha venido al mundo para consagrarnos, metiéndonos en el ámbito más íntimo y más puro de lo sagrado, a saber, comunicándonos su filiación divina e integrándonos en virtud de ello y realísimamente en el misterio de la Trinidad de Personas... Lo que Cristo, según el designio del Padre..., ha de comunicar a los hombres es su filiación divina, es decir, su propiedad divino-personal; para que no sólo nos llamemos, sino que seamos realmente hijos de Dios... La consagración de Cristo y la de toda la Iglesia, mejor, la de todos los hombres, en él, en Cristo, es ante todo una consagración teologal... Esta consagración teologal ha sido el resultado de la donación total de sí mismo, de Cristo, y de la donación total por él y en él de todos los hombres al Padre, a través de su sacrificio consumado en la resurrección y en la ascensión gloriosa... Todos los hombres han sido introducidos con Cristo en lo más íntimo de lo sagrado»¹³.

¹³ ORTEGA, A. A., C. M. F., *Secularidad y vida religiosa, ib.*, pp. 101-102.

En la línea de la consagración bautismal se inserta la consagración religiosa. No es algo marginal a ella y, mucho menos, independiente. Toda consagración verdadera debe entenderse desde la consagración personal de Cristo. Y la consagración bautismal es la primera y más fundamental participación en esa consagración. Por eso, a ella tienen que referirse todas las demás 'consagraciones'.

El religioso es el cristiano que intenta vivir la consagración bautismal —es decir, su condición de hijo de Dios y de ciudadano del Reino de los cielos— en toda su radicalidad, llevando hasta sus últimas consecuencias las exigencias implícitas del bautismo y haciendo fructificar todas las virtualidades en él contenidas.

La fe en Cristo, que es la expresión dinámica de nuestra consagración bautismal, constituye nuestra misma existencia cristiana, puesto que existimos —en cuanto creyentes, es decir, en cuanto cristianos— en la medida en que creemos en Cristo. Ahora bien, creer en Cristo es acogerlo como Persona y como Palabra, dejarse «poseer» por él y ponerse a su entera disposición. Es estar dispuesto a todo. Por eso, todo creyente, por el mero hecho de creer en Cristo, debe estar dispuesto incluso a perder la propia vida, a perder sus bienes y su libertad en caso de conflicto entre esos bienes y su fe. Antes de negar a Cristo tiene que estar decidido a dejarse matar. Pero esta disponibilidad radical, como hemos dicho más arriba, no se actúa de forma permanente, sino ocasional y transitoria, según se vayan presentando las circunstancias. El cristiano, cuando se decide a creer en Cristo, tiene que contar, al menos, con esta posibilidad, es decir, tiene que partir del supuesto de que esa situación-límite puede presentársele en algún momento. Y entonces no deberá siquiera plantearse el problema. Tiene que haber elegido, de antemano y para siempre, a Cristo (cf Mt 10, 37-39; Lc 14 25s). Pero normalmente y de manera habitual, no se verá precisado a esa renuncia efectiva. Sólo cuando las circunstancias se lo impongan.

El religioso, en cambio, trata de vivir estas exigencias evangélicas —expresadas en la vida misma y en las palabras de Cris-

to— en toda su radicalidad y de forma permanente. No aguarda a que, desde fuera, se le pueda crear esa situación de conflicto. El mismo, voluntariamente —aunque no por propia iniciativa, sino consciente de ser llamado a ello por Dios—, se sitúa en este estado de absoluta radicalidad y de conflicto permanente no sólo con los valores 'mundanos', sino incluso con muchos valores positivos y exigencias sociales de la vida humana, para dedicarse exclusivamente a los intereses del Reino.

El cristiano tiene que vivir esta disponibilidad absoluta, en todo momento, como actitud interior: espíritu de los consejos y de las bienaventuranzas; y, además, ocasionalmente, como actitud externa: práctica real de esas mismas bienaventuranzas y consejos. Mientras que el religioso vive esa total disponibilidad —a la vez interior y exterior— de forma permanente, como estado de vida, encarnándola en la vivencia efectiva de la virginidad, de la obediencia y de la pobreza: es decir, en la «profesión» de los consejos evangélicos, que es un compromiso público y definitivo de conformar la propia vida con Cristo virgen, obediente y pobre.

Esa «dedicación absoluta al Reino» (ET 3), convertida en estilo de vida y en norma de conducta, esa «donación de sí mismos que abarca la vida entera» (PC 1), ese «vivir únicamente para Dios» (PC 5) es el contenido más hondo de la *consagración religiosa* y expresa ya de alguna manera su distinción con respecto a la consagración bautismal y al estilo propio de vida de un cristiano.

«El cristiano —dice el Concilio— mediante los votos... con los cuales se obliga a la práctica de los tres consejos evangélicos, *hace una total consagración de sí mismo a Dios*, amado sobre todas las cosas, de manera que se ordena al servicio de Dios y a su gloria por un título nuevo y especial. *Ya por el bautismo había muerto al pecado y estaba consagrado a Dios*; sin embargo, para extraer de la gracia bautismal fruto más copioso, pretende, por la profesión de los consejos evangélicos, liberarse de los impedimentos que podrían apartarle del fervor de la caridad y de la perfección del culto divino y *se consagra más íntimamente al servicio de Dios*. La consagración será tanto más perfecta cuanto, por vínculos más estables y más firmes, represente mejor a Cristo unido con vínculo indisoluble a su Iglesia» (LG 44).

«Recuerden ante todo los miembros de cualquier instituto —añade el mismo Concilio— que, por la profesión de los conse-

jos evangélicos, respondieron a una vocación divina, de forma que, no sólo muertos al pecado (Rom 6, 11), sino también *renunciando al mundo, vivan únicamente para Dios*. Entregaron, en efecto, su vida entera al servicio de Dios, lo cual constituye sin duda *una peculiar consagración, que radica íntimamente en la consagración del bautismo y la expresa con mayor plenitud*» (PC 5).

Ya hemos dicho que el concepto teológico de *consagración* es el que mejor define la esencia misma de la vida religiosa. La consagración es su valor esencial y primario, su valor más sustantivo. Por eso, todo lo demás adquiere unidad y sentido desde la consagración, es relativo a ella y a ella se ordena o de ella se deriva, como una consecuencia. La consagración 'teologal' es el ser mismo de la vida religiosa. Y hay que recordar todavía que la vida religiosa no se define ni constituye en la Iglesia por lo que *hace*, sino por lo que *es*. No es una actividad específica, sino una *consagración*.

A partir, sobre todo, de la histórica alocución de Pablo VI, *Magno gaudio*, del 23 de mayo de 1964¹⁴, que sirvió de orientación definitiva a los Padres Conciliares, todos los documentos oficiales de la Iglesia sobre la vida religiosa coinciden en presentarla como una *verdadera consagración que perfecciona y completa la consagración bautismal*.

Además de los dos textos conciliares que acabamos de citar, merecen especial mención, a este respecto, otros dos textos del magisterio posconciliar:

«La profesión religiosa, en la que los religiosos... se obligan a seguir los tres consejos evangélicos, *realiza una consagración total a Dios, único, en verdad, digno de un don tan radical de la persona humana...* La profesión religiosa es un acto de religión y una peculiar consagración, con el cual uno se entrega totalmente a Dios» (RC 2).

«Amadísimos hijos e hijas, que mediante la práctica de los consejos evangélicos habéis querido seguir más libremente a Cris-

¹⁴ «La profesión de los votos evangélicos se suma a la consagración propia del bautismo, completándola por ser una consagración peculiar, pues por ella el fiel se entrega y consagra a Dios plenamente, dedicando su vida únicamente a su servicio» (AAS 56 [1964], 567).

to e imitarle más fielmente, *dedicando toda vuestra vida a Dios con una consagración particular que se arraiga en la consagración bautismal y la expresa con mayor plenitud...*» (ET 4).

De tal manera la consagración constituye la naturaleza íntima de la vida religiosa, que el religioso puede definirse como el cristiano que *«ha consagrado la propia vida al Señor, guardando el espíritu y la práctica de los consejos evangélicos»* (ET 1), o que *«ha decidido seguir a Cristo, consagrándose totalmente a él»*, haciendo de sí mismo *«un don absolutísimo e irrevocable»* y convirtiéndose en medio de la comunidad cristiana en un *«signo vivo»* por esa donación total de sí mismo (cf ET 7).

Desde esta perspectiva podríamos definir la vida religiosa, diciendo que es *una consagración total e inmediata a Dios, en la Iglesia y para la Iglesia, que perfecciona y completa la consagración inicial del bautismo y de la confirmación.*

Si consagrar, según hemos dicho, es lo mismo que 'sacralizar' o introducir en el ámbito de lo sagrado y de lo divino, sólo la 'persona' es objeto y sujeto propio de consagración; y sólo una persona puede ser principio y término de esa misma consagración. Por eso, toda verdadera consagración es siempre 'personal'. En realidad, una cosa o un lugar no admiten una verdadera 'sacralización' o divinización. Su ser íntimo sigue siendo 'profano', aunque se dedique exclusivamente al culto o servicio de Dios. De hecho, la santidad de Dios no penetra ni transforma por dentro el ser mismo de esa criatura. En cambio, la persona humana puede ser 'poseída' por Dios, santificada e invadida por el Espíritu y configurada interiormente con Cristo, es decir, *consagrada*. Y sólo ella puede hacer a Dios el don libre y total de sí misma.

Pero una persona sólo se entrega realmente cuando se entrega por amor y cuando entrega su amor. El amor tiene razón de primer don. Es raíz y principio de todos los demás dones. Y el amor total sólo se expresa con el don total de sí mismo. Por eso, la consagración religiosa es una consagración de *amor*. Una *«pasión de amor»*, con las características propias del amor verdadero convertido en

pasión: la *totalidad* en la entrega, la *exclusividad* en la persona amada y el *desinterés* absoluto en servirle¹⁵.

Y al decir que es una consagración «total», queremos afirmar también que es 'perpetua'. Don «absolutísimo e irrevocable», lo llama Pablo VI (ET 7). La perpetuidad va incluida en la totalidad. Si la persona no se entregase para siempre, no se entregaría del todo. Por eso, sólo la profesión perpetua realiza y expresa la naturaleza íntima de este don (RC 2 y 35; LG 44).

Como fruto de la filosofía existencialista y de una visión del hombre desde la pura psicología, no pocos rechazan hoy, o al menos ponen en tela de juicio, la validez de los compromisos definitivos. Quisieran que todo fuera provisional: una experiencia repetible y siempre sujeta a revisión; nunca debería tener carácter de perpetuidad. Si el hombre es tiempo y está intrínsecamente medido por la temporalidad, comprometerse para siempre sería contradecirse a sí mismo, negando su condición y naturaleza.

Pero el hombre no es sólo tiempo. Hay en él elementos de eternidad que aseguran su continuidad interior y son fundamento de perseverancia. Si no vive desde siempre, existe y vive para siempre. Su propio «yo», su conciencia, su identidad personal permanecen eternamente y posibilitan un compromiso definitivo. Además —y sobre todo— en una visión cristiana, el hombre ha quedado incorporado a la vida eterna de Cristo —que es ya en él una realidad— y es sujeto de una llamada irrevocable por parte de Dios —vocación—, que le enriquece interiormente y crea en él capacidad para responder siempre a esa llamada. En Dios llamar es dar. Y Dios no retira jamás sus dones. Lo que da una vez, lo da para siempre. «Los dones y la vocación de Dios —dice san Pablo— son irrevocables» (Rom 11, 28). El Dios fiel que le ha llamado —a la vida cristiana y a la vida consagrada— le seguirá llamando siempre y creando en él una real capacidad de respuesta. La misma res-

¹⁵ «La consagración religiosa es una entrega, una dedicación total de la persona y de la vida, que nace del amor y se realiza día tras día en el amor. Explicar la consagración religiosa por otras categorías que no sean la categoría suprema del amor a Dios, amado totalmente y exclusivamente, es reducirla, empuñecerla, rebajarla miserablemente»: cfr. ALDAMA, J. A., S. J., *ib.*, p. 79.

puesta es fundamentalmente gracia y don de Dios. Y la fidelidad de Dios se convierte en principio y garantía de su propia fidelidad, y hace posible que el hombre sea fiel y pueda comprometerse definitivamente ¹⁶.

Hemos dicho también que la consagración religiosa es una consagración *inmediata a Dios*. Propiamente hablando, el religioso no se consagra a la Iglesia, y menos todavía a un Instituto, o a una determinada actividad —aunque todas estas expresiones sean aceptables en un sentido derivado y amplio del verbo 'consagrar'. El religioso *se consagra a Dios*. Y de manera inmediata, como diremos más adelante. La consagración religiosa es esencialmente teologal, dice relación directa —como la caridad— a Dios. En realidad, «sólo Dios es digno de una entrega tan radical de la persona humana» (RC 2). Sólo Dios puede 'poseernos' sin destruir nuestra libertad. Sólo él puede 'consagrarnos'.

Tampoco es rigurosamente exacta la afirmación de que nos consagramos al 'servicio' o al 'culto' de Dios. El objeto inmediato de nuestra entrega personal es *Dios mismo* y sólo, en lógica consecuencia, nos dedicamos a su culto o servicio. Lo mismo que la virtud de la religión no es virtud teologal porque su objeto inmediato no es Dios en sí mismo, sino su culto, así también la consagración religiosa dejaría de ser esencialmente 'teologal' —que es lo que la define y constituye— si fuera una dedicación al servicio especial de Dios y no, más bien, una entrega total e inmediata a él mismo.

Pero nuestra consagración se realiza *en la Iglesia y para la Iglesia* (PC 5; ET 7). La Iglesia es el ámbito de nuestra inserción en Cristo y es, al mismo tiempo, misterio de comunión o de 'con-

¹⁶ Cf. BOROS, L., *Somos futuro*, Sígueme, Salamanca, 1972, pp. 31-32: «Nuestra libertad anhela siempre lo *definitivo* e irrevocable. Aspira a establecerse en lo eterno, es decir, pretende que su ser abierto alcance la dimensión de la realización completa. La libertad, en cuanto se entrega a un acto de afirmación existencial —libertad significa, en el fondo, amor—, supera el ámbito de lo condicionado y provisional y se coloca en el horizonte de lo incondicional e irrevocable... La libertad humana, aunque en su esencia ha de ser siempre provisional e incompleta, tiende a una *definitividad*, a una *plenitud*, a una *eternidad* e *irrevocabilidad*, aun cuando parezca una abolición de su propia esencia».

vocación'. Todo don o carisma sobrenatural es, primeramente, don y carisma de la Iglesia, patrimonio espiritual suyo. En la Iglesia y desde ella se comunica a un cristiano un particular don de gracia. Pero siempre con un sentido eclesial, «para utilidad común» (1 Cor 12, 7). Los consejos evangélicos, como recuerda el Concilio, son «un don divino que la Iglesia recibió de su Señor» (LG 43). Y la vida religiosa, que en ellos se funda, es toda ella *para* la Iglesia¹⁷. Más aún, toda la Iglesia se expresa en la vida religiosa tal como es en sí misma y como tiende a ser en el siglo futuro, es decir, en su condición escatológica. Es la Iglesia la que tiene que vivir y realizar el misterio pascual, o sea, la consagración teologal de Cristo.

«Ahora bien, no es posible que la Iglesia en su totalidad ni por la mayor parte de sus miembros realice en su plenitud esta consagración teologal, que sólo puede ser como tal vivida y exteriormente expresada... en la práctica de los consejos evangélicos. Desde este punto de vista, la vida religiosa es la que de verdad y por entero cumple en la Iglesia la consagración teologal del Señor, en la cual la Iglesia entera fue consagrada. De otro modo, la consagración de Cristo sería incompletamente vivida y realizada en la Iglesia»¹⁸.

La consagración religiosa es, pues, profundamente eclesial. Se sitúa en la misma línea de la consagración bautismal y es su perfección objetiva. «Se realiza en la Iglesia y mediante su ministerio» (ET 7). «La Iglesia no sólo eleva mediante su sanción la profesión religiosa a la dignidad de estado canónico, sino que, además, con su acción litúrgica, la presenta como *un estado consagrado a Dios...* y asocia su oblación al sacrificio eucarístico» (LG 45). De este modo, la vida religiosa es un 'estado litúrgico', de adoración perpetua, de culto oficial de la Iglesia.

¹⁷ LG 44; PC 2 c, 5; CD 33; RC 2.

¹⁸ ORTEGA, A. A., C. M. F., *ib.*, p. 103. Cfr. RAHNER, K., *Consejos evangélicos*, en «Diccionario teológico», Herder, Barcelona, 1968: «Los consejos evangélicos 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».

Si queremos todavía precisar más y ser más rigurosamente exactos, al hablar de la consagración, debemos añadir que no somos nosotros los que *nos consagramos a Dios*, como si por propia iniciativa y por esfuerzo propio lográramos penetrar en el ámbito de lo sagrado. *Es Dios quien nos consagra* tanto en el bautismo como en la consagración religiosa. Escuchemos, a este propósito, las palabras de dos teólogos:

«La consagración religiosa, como la consagración cristiana, de la cual no es más que su objetiva consumación..., es sencillamente gracia. *No se consagra el religioso a sí mismo. Es consagrado.* Aunque él deba responder, cooperando, a esta consagración. No es, por tanto, una opción que haga por su cuenta el religioso. Es un don y una llamada. Es verdaderamente una actitud radical de entrega a Dios en la fe, es decir, en la obediencia a la vocación. Es abrazar sin reservas el entero sacrificio y la plena consagración del Señor, su muerte y su cruz»¹⁹.

«Con la palabra 'consagración' nos vemos introducidos en el dominio religioso, pero por obra de la intervención divina, no por la iniciativa humana. Nos vemos obligados a reaccionar aquí contra el lenguaje ordinario de los teólogos que, al hablar de la vida consagrada o de la consagración religiosa, parecen razonar desde un importante equívoco. Hablando con la precisión rigurosa de la teología, *el hombre no se consagra a sí mismo a Dios.* Al contrario, *es Dios quien por la fe y el bautismo, que sella esta fe, adquiere dominio del hombre... El hombre es consagrado*, en el sentido estricto de la palabra, único sentido de que aquí tratamos; *Dios se ha apoderado de él*, en él ha puesto su marca y en adelante pertenece a Dios por título especial. Por esto, la palabra 'consagración', en un contexto cristiano, evoca primero y esencialmente el movimiento de acercamiento de *Dios hacia el hombre* y no del *hombre hacia Dios*»²⁰.

¹⁹ ORTEGA, A. A., C. M. F., *Vida religiosa y consagración*, «Melodías», julio-octubre 1971, p. 16.

²⁰ TILLARD, J. M. R., O. P., *La renovación de la vida religiosa*, Teología de la Renovación', Sígueme, Salamanca, 1972, pp. 108-109. Del mismo parecer son, entre otros, BONI, A., O. F. M., *La vita religiosa nel suo contenuto teologico*, «Vita Consacrata», 7 (1971), 266-276; *id.*, *Domino se specialiter devovent*, *ib.*, pp. 764-781; MOLINARI, P., S. J., *Divino obsequio intimius consecratur*, *ib.*, pp. 417-430. El P. BANDERA, A., O. P., en cambio, después de afirmar el doble carácter —activo y pasivo— de la consagración religiosa y decir que es necesario integrar los dos, añade: «El problema está en saber

La consagración bautismal impone a todo cristiano una doble tarea: ir muriendo cada día más radicalmente a las raíces de pecado y de profanidad que hay en él, aun después del bautismo, e ir viviendo cada vez más plenamente según la ley y las exigencias del Espíritu de Cristo que habita en él, y que son la ley y las exigencias de la resurrección.

La pregunta resulta ahora ineludible. ¿Cuál es el quehacer propio del religioso, si ya el simple cristiano está obligado a seguir en sí mismo el proceso pascual vivido por Cristo, que implica muerte al pecado y a todo lo pecaminoso y vivir según la ley del Espíritu, expresada en las bienaventuranzas evangélicas? O, dicho de otra manera: ¿Cómo y en qué perfecciona y completa la consagración religiosa a la consagración bautismal?

La respuesta es compleja. Pero podríamos simplificarla diciendo que la consagración religiosa perfecciona y completa la consagración del bautismo en su doble aspecto, negativo y positivo: haciendo más radical todavía la 'muerte' en Cristo y la configuración con su estado de 'kénosis' y de anonadamiento; y haciendo también más plena la 'vida' según el Espíritu del Señor resucitado, viviendo más total e inmediatamente para Dios.

Hemos dicho que el cristiano ha muerto al pecado por el bautismo, por su real inserción en la muerte de Cristo y que ha iniciado —en ese mismo momento— un proceso de muerte, de 'mortificación' a todo lo pecaminoso, que debe prolongarse durante toda la vida. Es ésta una tarea propia de todo bautizado y que le afecta al religioso —antes que nada— por ser cristiano.

Pero el religioso lleva hasta su radicalidad última, y de manera permanente como actitud y como estado de vida, esta muerte. Muere no sólo al pecado y a lo pecaminoso, sino incluso a muchos valores positivos, a los que no tiene por qué morir un bautizado. El bautismo no exige esta muerte, al menos como actitud normal y como estilo permanente de vida. Sólo, como hemos dicho, en determinadas circunstancias transitorias y ocasionales puede impo-

si la integración debe hacerse dando primacía a lo activo o a lo pasivo». Y define su postura: «Mi opinión personal es que la consagración religiosa se caracteriza por lo activo». Cfr. BANDERA, A., O. P., *La consagración religiosa según la Evangelica Testificatio*, «Confer», 1972, p. 503.

nerla. Y todo cristiano deberá estar dispuesto a ello en virtud y como exigencia de su fe en Cristo.

El religioso muere, y de forma habitual, como norma permanente de vida, no sólo al pecado y a lo pecaminoso, sino también al *mundo* (PC 5), entendido en su sentido más positivo. Muere a muchos valores humanos estrictamente positivos, y en cuanto positivos precisamente. Muere a muchas formas y exigencias sociales. Muere a esa triple categoría de bienes positivos, que son las tres dimensiones más profundas de la vida humana: amor humano compartido, propiedad y uso independiente de los bienes materiales y la libre programación de la propia vida. «Por el Reino de los cielos —dice Pablo VI a los religiosos— vosotros habéis consagrado a Dios, con generosidad y sin reservas, las fuerzas de amar, el deseo de poseer y la libre facultad de disponer de vuestra propia vida, que son bienes tan preciosos para el hombre» (ET 7).

Cristo «se anonadó», «se vació a sí mismo» (Flp 2, 6). La virginidad, la pobreza y la obediencia son partes esenciales de este anonadamiento.

El religioso trata de re-vivir en su propia vida, de la manera más eficaz, el anonadamiento de Cristo, mediante una consagración que lleva consigo un desarraigo total, una inmolación plena de los valores más positivamente humanos. «La madre Iglesia —dice el Concilio— se alegra de que en su seno se hallen muchos hombres y mujeres que *siguen más de cerca el anonadamiento del Señor*» (LG 42).

El cristiano, en cuanto hombre injertado en Cristo y en el Espíritu, *vive para Dios*. Y tiene que vivir para Dios a través de todos sus quehaceres temporales. Dios debe ser siempre el fin último de su ser y de su obrar. Pero el religioso, en virtud de su especial consagración, tiene que vivir «únicamente para Dios», como se expresa el Concilio (PC 5). Dios, para el religioso, no es sólo el fin último de su ser y de su obrar, sino el *fin inmediato*, el primer dato de conciencia. Este sentido de inmediatez no lo tiene ningún otro estado y es lo más propio y peculiar de la vida religiosa. La dimensión primaria de la vida de Cristo, su «vivir inmediatamente para el Padre», se encarna y hasta de manera social en la Iglesia a través de la vida religiosa. «El objetivo de otros géneros de vida

—dirá Pablo VI—, aunque legítimo, es una meta, utilidad y oficios temporales»²¹.

La consagración o el sacrificio iniciado en el bautismo encuentra su realización y expresión objetivamente perfecta en la consagración religiosa, en el sacrificio y entrega total —en amor— de los mejores valores humanos. Los votos expresan y realizan la donación integral e irrevocable de todo nuestro ser personal, de lo que somos y de lo que poseemos y podemos poseer. Es no sólo una 'oblación', sino un 'sacrificio', en el pleno sentido de la palabra, que lleva hasta sus últimas consecuencias la consagración del bautismo²². Y crea, además, las condiciones mejores para vivir la radicalidad del Evangelio y de la imitación de Cristo.

Todo cristiano es, pues, un *consagrado*, en el sentido riguroso de la palabra, en virtud del bautismo y de la confirmación. Pero esta consagración es inicial y exige desarrollo. Es esencialmente dinámica. Tiene que ir penetrando e invadiendo todo el ser y el obrar del cristiano. El sacramento de la Eucaristía, sobre todo, por activar de forma eminente nuestra incorporación a Cristo, ya resucitado y glorioso, va intensificando y completando nuestra consagración bautismal. En realidad, toda la vida moral y teológica del cristiano debe ser un proceso de 'consagración', es decir, de muerte al pecado y de resurrección en Cristo.

²¹ PABLO VI, *Magno gaudio*, 23 de mayo de 1964: AAS, 56 (1964), 567.

²² ORTEGA, A. A., C. M. F., *Cuerpo místico y vida religiosa*, Cocalusa, Madrid, 1959, pp. 180 y 182: «Acaso la vida del cristiano común —no obstante ser ella, originariamente, una vida consagrada— no se realice por el cristiano mismo, sino como *oblación* y no como *sacrificio*. De hecho, en el cristiano común queda una última raíz de profanidad, por hablar de esta manera, que es su 'yo', ofrecido a Dios, pero no enteramente negado por los votos. El sacrificio implica una entera sacralización de la cosa sacrificada, la cual, entregada, votada a lo Sacro, de un modo irrevocable, no puede ya servir para usos no religiosos. No puede salirse de la esfera de la sacralidad... La profesión religiosa alcanza a ser como la expresión última, el cumplimiento pleno de las exigencias del carácter bautismal; de nuestra entrega y unión con Dios, por el sumergimiento en la muerte de Cristo realizada en nosotros por este sacrificio integral... Este sumergimiento en Cristo, esta entera muerte en el Señor, que es —objetivamente— la profesión religiosa, no se hace —nada se hace cristianamente— sino en la Iglesia y por la Iglesia».

La 'activación' y realización, de suyo, más perfecta de la consagración bautismal, en su doble aspecto de muerte y de vida, la encontramos en la consagración religiosa mediante los votos, que hacen más radical y permanente esa muerte y más plena y total la donación a Dios y la vida según el espíritu de las bienaventuranzas.

Esta consagración, lo mismo que la consagración bautismal, en la que radica y a la que completa, es estrictamente 'personal'. Es la persona misma del cristiano y del religioso la que se entrega y la que queda consagrada. Pero tiene también una índole comunitaria. Por eso, deben vivir 'su' consagración no sólo desde sí mismos, sino con conciencia 'eclesial' y comunitaria. La Iglesia es la comunidad de los 'consagrados'. Y la comunidad religiosa, por una nueva razón, es una 'comunidad', una comunidad de almas consagradas. La común consagración convierte a todos y a cada uno de los miembros de una comunidad e incluso de un Instituto entero en *comunidad de oración* frente a Dios; en *comunidad de amor*, frente a los hermanos de la misma comunidad e Instituto; y en *comunidad de servicio apostólico*, frente a la Iglesia entera.

Según lo que hemos dicho, los criterios que deben regir la vida religiosa no pueden ser —sin más— los criterios que pudieran regir una vida seglar cristiana. La consagración religiosa implica exigencias más totales que la misma consagración bautismal.

Si renovación quiere decir 'restauración de lo esencial', la renovación de la vida religiosa sólo se conseguirá cuando logremos restaurar —a nivel personal y a nivel comunitario—, en nuestra escala de valores, este valor absolutamente primario y original que es la *consagración*. Lo que *somos* debe significar siempre más que lo que *hacemos*; el *ser*, más que el *hacer*; la *consagración*, más que la *actividad*. Sabiendo, además, que desde la consagración cobra todo su sentido y valor apostólico y santificador la actividad. Más aún, la actividad no será más que una expresión dinámica de la consagración, es decir, la misma consagración en ejercicio. Por eso, la consagración religiosa y la acción apostólica constituyen un solo ideal de vida. Sin embargo, frente a una mentalidad basada fundamentalmente en la 'acción' y en la 'eficacia' visible como criterios para medirlo y valorarlo todo —incluso la vida religiosa—, hay que recordar que la actividad, aunque se llame y sea apostólica, no es nunca lo primario de la profesión religiosa.

«Se debe tener presente que, aun cuando en los Institutos dedicados al apostolado 'la acción apostólica y benéfica pertenece a la naturaleza de la vida religiosa' (PC 8), *esta acción no es el fin primario de la profesión religiosa*; y que, por lo demás, las mismas obras de apostolado pueden ciertamente ser llevadas a cabo sin la consagración que nace del estado religioso, si bien esta consagración puede, y aun debe, contribuir a que quien se ha obligado a esas obras se dedique con más empeño al apostolado» (RC 2).

El apostolado cristiano no es tanto 'acción' nuestra cuanto acción de Dios en nosotros, es decir, 'pasión', en el mejor sentido de la palabra. Por eso, el secreto de todo verdadero apostolado consiste en 'dejar hacer a Dios a través de nosotros', a través de nuestra propia acción, para salvar a los hombres. La consagración religiosa es esencialmente apostólica porque actúa en el alma, de la manera más perfecta, la total disponibilidad a la acción de Dios en ella y a través de ella. Crea, por lo mismo, las condiciones ideales para la santificación personal y para el apostolado. Más aún, en la medida en que se viva la consagración, se vigoriza y fecunda el apostolado y la vida de toda la Iglesia (PC 1)²³.

²³ Cf. GUERRA CAMPOS, J., *Participación de los religiosos en la vida de la Iglesia*, en «Evangelica Testificatio», Claune, Madrid, 1972, pp« 240 y 249: «Lo que más interesa, desde el punto de vista de la colaboración en la vida de la Iglesia por parte de los religiosos, no son tanto las acciones, lo que hacen, como lo que son. El Papa espera de los religiosos que participen en la vida de la Iglesia siendo lo que son en la Iglesia y actuando con aquel modo específico que brota de su ser... "Demasiados estímulos, dice el Papa, impulsan ya a buscar ante todo una acción humana eficaz" (ET, 30). ¿A qué nos invita, pues? ¿A que no seamos eficaces? Bien sabido es que no. Pero nos invita a que no nos dejemos entredar en esta supremacía de la eficacia. Esto sí que está claro. Porque hay otra eficacia superior que se puede volatilizar si no somos fieles al misterio de nuestra consagración... ¿En qué consiste visiblemente, socialmente, la vida religiosa? En asumir dentro de la Iglesia un tipo de vida más parecido al del mismo Cristo Jesús y la Virgen María (cf. ET, 2). El tipo de vida de Jesús y el de María, considerados con cánones de eficacia, resultan verdaderamente desconcertantes". Cf. también las siguientes palabras de Pablo VI: "La característica y la fuerza de la vida religiosa no residen en las actividades sociales o apostólicas, por más benéficas que éstas sean, sino en la consagración total al Señor". Por eso, el Card. Antoniutti, como Prefecto de la S. C. de Religiosos e Institutos Seculares, ya había recordado que no se pueden "cambiar las Constituciones de modo que la consagración religiosa aparezca como subordinada a la actividad apostólica" (21 de enero de 1968).

La consagración religiosa —como 'don total de sí mismo que abarca la vida entera' (PC 1)— pone toda la vida del religioso de cara a Dios. Supone y es una entrega total, absoluta e inmediata de amor a Dios. Desde ese momento, todo el ser y la vida del religioso tiene un sentido y lleva un sello de *pertenencia inmediata a Dios*.

6.—'Consagración secular' o 'secularidad consagrada'

Las dos expresiones, a primera vista un poco sorprendentes, son igualmente válidas. Y definen con bastante precisión las dos notas características y esenciales de los llamados 'Institutos Seculares'. Por una parte, se trata de una forma de vida auténticamente evangélica, mediante la profesión pública de los llamados consejos evangélicos, que suponen y son una verdadera y total *consagración a Dios*. Es, pues, una vida consagrada, en el pleno sentido de la palabra. Pero esta consagración se vive 'en el mundo' y 'desde el mundo', es decir, desde las profesiones humanas y temporales compatibles con los consejos evangélicos. Es una 'secularidad consagrada'²⁴ o una 'consagración secular'²⁵. Ambas expresiones, como hemos dicho, son válidas, si se las entiende correctamente. No habría que conceder a uno de los términos el valor de adjetivo y al otro el valor del sustantivo. Para un Instituto Secular, es decir, para esa determinada manera de vivir los consejos evangélicos, tanto la 'consagración' como la 'secularidad' son realmente esenciales y, por lo mismo, sustantivas. Por eso, algunos autores prefieren hablar de 'la secularidad vivida en consagración'²⁶.

²⁴ PABLO VI, *Discurso a los dirigentes y miembros de los Institutos Seculares*, en el XXV aniversario de la *Provida Mater*, el 2 de febrero de 1972.

²⁵ PABLO VI, *Discurso a los participantes en el Congreso Internacional de los Institutos Seculares*, el 26 de septiembre de 1970. Ambas fórmulas: 'secularidad consagrada' y 'consagrados seculares' las recuerda de nuevo PABLO VI en su discurso a la Asamblea de Dirigentes de los Institutos Seculares, el 20 de septiembre de 1972. Cf. MORLOT, F., *La consacrazione negli Istituti secolari*, «Vita Consacrata», 11 (1972), 754 s.

²⁶ SEBASTIÁN FERNANDO, C. M. F., *La secularidad vivida en consagración*, «Vida Religiosa», 1 de enero de 1973, pp. 47-57.

Ya Pío XII definió la naturaleza de los Institutos Seculares en términos de *consagración*, con distintas fórmulas, equivalentes o complementarias, poniendo al mismo tiempo de relieve su carácter propio y específico: la secularidad. Hablaba de una «consagración de sí mismos al Señor— no sólo interna, sino también externa y casi religiosa»²⁷, de una «consagración de la vida»²⁸, añadiendo que los miembros de los Institutos Seculares «profesan —en el mundo—, con la aprobación de la Iglesia, una total consagración a Dios y a las almas»²⁹. Se decía, incluso, que esta manera de vivir la perfección cristiana, mediante la profesión de los consejos evangélicos, era, «en cuanto a la sustancia, verdaderamente religiosa»³⁰. Al mismo tiempo, como hemos recordado, afirmaba: «Se ha de tener siempre presente lo que en todos debe aparecer como propio y peculiar carácter de los Institutos, esto es, el *secular*, en el cual consiste toda la razón de su existencia»³¹. El apostolado propio de estos Institutos debe ejercitarse «no sólo *en el siglo*, sino como *desde el siglo*, y, por lo mismo, en profesiones, ejercicios, formas y lugares correspondientes a estas circunstancias y condiciones»³².

El Concilio ha confirmado la doble nota esencial de los Institutos seculares: la *consagración total a Dios*, mediante la profesión verdadera y completa de los consejos evangélicos, y la *secularidad*, ya que sus miembros tienen que vivir en el *mundo* y *desde el mundo*, para transformar desde dentro, a la manera de fermento, las realidades temporales (PC 11; LG 31).

Pablo VI ha precisado más y ha definido mejor el sentido de estos dos elementos constitutivos de la vida de los Institutos Seculares y la mutua y esencial relación que existe entre ellos. El

²⁷ *Provida Mater*, 2 de febrero de 1947. Cfr. MERLIN, J. M.^a, C. M. F., *Documentos pontificios sobre la vida de perfección*, Cocala, Madrid, 1959, n. 330.

²⁸ *Ib.*, n. 337.

²⁹ M. P., *Primo feliciter*, 12 de marzo de 1948 (cfr. *ib.*, n. 351).

³⁰ *Ib.*, n. 348. Esta expresión se evitó, deliberadamente, en el texto definitivo del *Perfectae caritatis* (PC 11). VARIOS, *Vocación y misión de los Institutos Seculares*, Mensajero, Bilbao, 1968, pp. 240. MAZZOLI, E., *Los Institutos Seculares en la Iglesia. Posición teológico-social-jurídica*, Studium, Madrid, 1971, pp. 238.

³¹ *Ib.*, n. 348.

³² *Ib.*, n. 348.

'alma' de todo Instituto Secular, según él, es «el anhelo profundo de una síntesis; el deseo ardiente de la afirmación simultánea de dos características: 1.^a *la total consagración de la vida* según los consejos evangélicos, y 2.^a *la plena responsabilidad de una presencia y de una acción transformadora desde dentro del mundo* para plasmarlo, perfeccionarlo y santificarlo»³³.

La consagración es «indivisa pertenencia a Cristo y a la Iglesia» y expresión de la «tensión permanente y radical hacia la santidad», mientras que la 'secularidad' no es sólo una condición sociológica, sino también «una actitud: estar en el mundo, saberse responsables para servirlo, para configurarlo según el designio divino en un orden más justo y más humano con el fin de santificarlo desde dentro»³⁴.

Esta 'secularidad' no es, en manera alguna, una secularización, y menos todavía un 'secularismo'. Implica el reconocimiento, la afirmación y el respeto de la legítima y relativa autonomía de los valores temporales, y, como dice el mismo Pablo VI, «tomar en serio el orden natural, trabajando por su perfeccionamiento y por su santificación»³⁵. Pero es, al mismo tiempo, la afirmación clara de la relatividad de todo lo temporal frente a la trascendencia del Reino. La consagración bautismal, «ulteriormente radicalizada»³⁶ por la profesión pública de los consejos evangélicos, hace que su presencia en el mundo y en sus estructuras sea de «fermento» (LG 31; PC 11) en orden a la santificación y real consagración de todo lo temporal. Citemos todavía algunas palabras de Pablo VI:

«Sois *laicos, consagrados* como tales por los sacramentos del bautismo y de la confirmación; pero habéis escogido el acentuar vuestra consagración a Dios con la profesión de los consejos evangélicos aceptados como obligaciones con un vínculo estable y reconocido. Permanecéis *laicos* empeñados en el área de los valores seculares propios y peculiares del laicado (LG 31); pero la vuestra es una *secularidad consagrada*; vosotros sois *consagra-*

³³ PABLO VI, *Discurso a los dirigentes y miembros de los Institutos Seculares* en el XXV aniversario de la *Provida Mater*, el 2 de febrero de 1972.

³⁴ *Ib.*

³⁵ *Ib.*

³⁶ *Ib.*

dos seculares. A pesar de ser 'secular', vuestra posición difiere en cierto modo de la posición de los simples laicos en cuanto *estáis empeñados en la zona de los valores del mundo, pero como consagrados: es decir, no tanto para afirmar la intrínseca validez de las cosas humanas en sí mismas, cuanto para orientarlas explícitamente en conformidad con las bienaventuranzas evangélicas;* por otra parte, *no sois religiosos,* pero vuestra opción concuerda, en cierto modo, con la de los religiosos, porque *la consagración que habéis hecho os sitúa en el mundo como testigos de la supremacía de los valores espirituales y escatológicos,* o, lo que es igual, del carácter absoluto de vuestra caridad cristiana... *Estáis realmente consagrados y realmente en el mundo. Estáis en el mundo y no sois del mundo, pero sí sois para el mundo»* ³⁷.

Esta consagración carece de la «plenitud de visibilidad propia de la consagración religiosa» y ha sido suscitada por el Espíritu Santo en la Iglesia para «ser vivida en medio de las realidades temporales y para inocular la fuerza de los consejos evangélicos —los valores divinos y eternos— en medio de los valores humanos y temporales» ³⁸.

La 'secularidad' propia de estos Institutos no debe, pues, degenerar nunca en mero 'secularismo' y ni siquiera en 'secularización'. Precisamente están en el mundo «no tanto para afirmar la intrínseca validez de las cosas humanas», como ha dicho Pablo VI, cuanto para ser «testigos de la supremacía de los valores espirituales y escatológicos». Su misión específica es potenciar al máximo la misión propia del seglar cristiano y su testimonio en el mundo. Los miembros de los Institutos Seculares son signos particularmen-

³⁷ PABLO VI, *Discurso a la Asamblea de Dirigentes de los Institutos Seculares*, el 20 de septiembre de 1972. Pablo VI advierte que «ninguno de los dos aspectos de la fisonomía espiritual —de los Institutos Seculares— puede ser supervalorado a costa del otro. Ambos son 'coesenciales'... Estar en el mundo —añade Pablo VI—, es decir, comprometidos con los valores seculares, es vuestro modo de ser Iglesia y de hacerla presente, de salvaros y de anunciar la salvación. Vuestra condición existencial y sociológica deviene vuestra realidad teológica».

³⁸ *Ib.* Estos consejos evangélicos se pueden vivir y de hecho se viven en forma privada, incluso con voto. Cfr. Pío XII, Alocución del 9 de diciembre de 1957: AAS, 50 (1958), 36; Radiomensaje a las Religiosas de Clausura, el 19 de julio de 1958: AAS, 50 (1958), 567. (Cfr. también LG, 39.)

te eficaces y cercanos para sus hermanos seculares, porque desde su mismo terreno mantienen la «tensión permanente y radical hacia la santidad» —viviendo hasta la letra de las bienaventuranzas y de los consejos evangélicos— que todo cristiano debe tener frente a sus actividades y valores humanos.

* * *

Juan Pablo II ha definido al religioso desde el concepto teológico de *consagración*, diciendo: «El religioso es un hombre *consagrado a Dios*, por medio de Cristo, en el amor del Espíritu. Este es —añade— 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. Perteneció al orden ontológico y no sólo al orden moral o jurídico. Afecta a toda la persona 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.

CAPITULO IX

SENTIDO TEOLOGICO DE LOS VOTOS (*)

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

«El cristiano, mediante los votos..., con los cuales se obliga a la práctica de los tres susodichos consejos evangélicos, hace una total consagración de sí mismo a Dios, amado sobre todas las cosas... Por la profesión de los consejos evangélicos pretende liberarse de los impedimentos que podrían apartarle del fervor de la caridad y de la perfección del culto divino y se consagra más íntimamente al servicio de Dios» (LG 44).

(*) *Bibliografía:*

BOFF, L., O. F. M., *A estructura antropológica dos votos: un voto en três*, «Grande Sinal», 27 (1973) 499-511.—COLORADO, A., *Los consejos evangélicos a la luz de la teología actual*, Sígueme, Salamanca, 1965, pp. 490.—PROVERA, P., C. M., *Voti e consacrazione*, Marietti, Roma, 1970, pp. 230.—RANQUET, J. G., S. J., *Consejos evangélicos y madurez humana*, Paulinas, Madrid, 1969, pp. 246.—SEBASTIÁN FERNANDO, C. M. F., *Valoración teológica de los consejos evangélicos*, «Confer», 7 (1965) 353-375.—SEBASTIÁN FERNANDO, C. M. F., *Mandamientos y consejos evangélicos*, «Revista Española de Teología», 25 (1965) 25-77.—SEBASTIÁN FERNANDO, C. M. F., *Vivencia comunitaria de los consejos evangélicos. Visión de los votos desde la vida de comunidad*, «La Comunidad religiosa», Inst. Teológico de Vida Religiosa, Madrid, 3.^a ed., 1974, pp. 223-239.—TURRADO, A., O. S. A., *Teología, antropología y consejos evangélicos*, «Revista Agustiniana de Espiritualidad», 12 (1971) 7-65; 13 (1972) 9-32, 357-392; 14 (1973) 9-40.

1.—Valor moral y valor teológico

Los llamados 'consejos evangélicos' y los 'votos' —que dan estabilidad y fijan la manera concreta de vivir esos consejos— no tienen sólo, ni principalmente, un valor moral, sino teológico (sería, incluso, más exacto decir que tienen un valor 'teológico').

Tienen un valor teológico porque tienen un valor estrictamente cristológico. Sólo desde Cristo, desde su vida, primero, y después desde su doctrina tienen sentido y valor permanente.

No pueden reducirse a simples 'medios' para conseguir el amor o la caridad perfecta. Una visión excesivamente jurídica —y moralizante— de la vida religiosa nos ha presentado los votos como 'medios', como 'removedores de obstáculos', en orden a alcanzar la perfección en el amor de caridad.

Hay que reaccionar enérgicamente contra esta visión tan moralizante y tan poco teológica de los consejos evangélicos y de toda la vida religiosa que en ellos se funda y por ellos se rige.

2.—Expresión de amor

Los votos son constitutivamente amor. Son expresión de amor, amor total, amor consagrado, la expresión objetivamente máxima del amor total; son donación plena de la persona, de lo que la persona es y de lo que la persona tiene: dedicación absoluta e inmediata al amor y al servicio de Dios.

La motivación de 'amor a Cristo' entra de tal forma a constituir los llamados 'consejos evangélicos' que, sin esa motivación, los votos religiosos serían simples ejercicios ascéticos, pero no serían formas de vivir los consejos evangélicos. Los votos son, como acabamos de decir, expresión objetiva —y objetivamente máxima— del amor personal a Cristo.

Es cierto que los consejos evangélicos de virginidad, de obediencia y de pobreza, además de ser en su misma esencia 'amor', y precisamente por ser amor, son también 'medios' —los mejores medios— para conseguir la caridad perfecta, el amor total. Pero

lo propio, lo más originario y fundamental de los votos no es su condición de 'medios' —aunque se les llame particularmente radicales—, sino ser expresión de amor, de entrega y de consagración de toda la persona a Dios. La renuncia que ellos implican es algo secundario. Diríamos que lo formal es la entrega personal, el amor. Y lo material, la renuncia que inevitablemente llevan consigo.

Por la profesión real y oficial de los consejos evangélicos mediante un compromiso reconocido y aceptado por la Iglesia como 'voto', ofrecemos y consagramos a Dios no sólo lo que tenemos, sino lo que somos, es decir, nuestra persona en su totalidad. La virginidad, la obediencia y la pobreza comprenden las tres dimensiones más profundas y constitutivas de la persona humana: su capacidad de amar y de ser amada y de proyectarse incluso en otra persona transmitiéndole la vida, el poder de organizar y programar la propia existencia y poseer y dominar los bienes temporales con esa verdadera —aunque relativa— autonomía que tiene por el mero hecho de ser libre, es decir, de ser persona humana. No resulta, pues, arbitrario el reducir a estos tres los 'consejos evangélicos', ya que expresan realmente la 'disponibilidad absoluta' que exige el Reino y la totalidad de una entrega personal.

Dios, a través de la virginidad, de la obediencia y de la pobreza, convertidas en norma de vida y en compromiso definitivo para el religioso, toma posesión del hombre, por un título nuevo y especial. De este modo, lo convierte en propiedad y pertenencia suya, es decir, lo consagra. Todo el ser del hombre queda, pues, sacralizado, ungido y 'poseído' por la santidad de Dios.

El hecho de vivir según los consejos evangélicos no obedece a una iniciativa del hombre, sino a una vocación de Dios. Pero el hombre responde a ella con entera libertad. A partir de ese momento, la virginidad, la obediencia y la pobreza se convierten en la «ley de vida» para el religioso (ET 7). De tal forma que el mismo estado religioso adquiere carta de naturaleza, se define y constituye en la Iglesia precisamente en cuanto estado de vida, por la profesión de los consejos evangélicos (*ib*).

«Respondiendo libremente —dice Pablo VI— a la llamada del Espíritu Santo, habéis decidido seguir a Cristo, consagrándoos totalmente a él. Los consejos evangélicos de castidad con-

grada a Dios, de pobreza y de obediencia se han convertido ya en las leyes de vuestra vida. La autoridad de la Iglesia, como nos recuerda el Concilio, se ha preocupado de interpretarlos, de regular su práctica e incluso fijar formas estables de vivirlos (LG 43). De este modo los reconoce y da carácter de autenticidad a ese género de vida que consiste en la profesión de los consejos evangélicos... Esta doctrina del Concilio pone bien en claro la grandeza de esta donación que vosotros habéis decidido libremente —a imagen de aquella hecha por Cristo a su Iglesia— y que, lo mismo que ella, es absolutísima e irrevocable. Por el mismo Reino de los cielos, vosotros habéis consagrado a Cristo, con generosidad y sin reservas, las fuerzas de amar, el deseo de poseer y la libre facultad de disponer de vuestra propia vida, que son bienes tan preciosos para el hombre» (ET 7).

3.—Sentido cristológico

La virginidad, la obediencia y la pobreza sólo tienen sentido desde Cristo. Desde su vida y desde su palabra (LG 43; PC 1). No son 'anécdotas' o ejemplos edificantes o simples virtudes en su vida, sino las tres dimensiones más hondas y radicales de su existencia terrena. La virginidad, la obediencia y la pobreza, en Cristo, no fueron ni pudieron ser más que expresión de total autodonación al Padre y a los hombres. Precisamente el estado religioso trata de re-vivir y re-presentar de manera perenne en la Iglesia el 'género de vida' obediente, virginal y pobre vivido por Jesucristo y por María Santísima (LG 44 y 46; PC 1).

Cristo, al venir a este mundo, eligió un estilo de vida para sí, una manera concreta de realizarse incluso humanamente. Inauguró un estilo propio, original, de vivir, que es la afirmación más plena y cabal de los valores del Reino. Y la llamada vida religiosa tiene la misión de continuar, de prolongar perennemente en la Iglesia este modo de vivir, esta actitud fundamental de Cristo y este testimonio fehaciente de los bienes futuros.

CRISTO VIVIO la virginidad, la obediencia y la pobreza con un sentido salvífico y ejemplar. En él no fueron 'medios', y menos todavía 'removedores de obstáculos' en orden a la vivencia del amor perfecto. En él fueron amor y amor total.

Se ha escrito muy acertadamente:

«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*»¹.

Los consejos evangélicos constituyen el estilo propio del vivir de Cristo. Forman parte integrante —y esencial— de su misterio de 'anonadamiento' y de la redención llevada a cabo por él. Y son patrimonio de la Iglesia entera y exigencia perenne que, desde dentro de sí misma, la impulsa a reproducir este género de vida vivido por Cristo (LG 44, 46).

Por eso, dice el Concilio, que «los consejos evangélicos... como fundados en las palabras y ejemplos del Señor... son un don divino que la Iglesia recibió de su Señor y que, con su gracia, conserva siempre» (LG 43). Los consejos evangélicos son un bien común de la Iglesia, un don de gracia y de vida hecho a la Iglesia y —desde ella y en su favor— otorgado a los diversos Institutos religiosos y a sus respectivos miembros. Son, pues, un don comunitario, eclesial, que ha de ser vivido personalmente, pero con conciencia de comunidad.

Se ha insistido demasiado, a nuestro juicio, en el carácter de mera instrumentalidad de los consejos evangélicos, en su condición de simples 'medios' para conseguir el amor, es decir, la perfección cristiana. Ya hemos dicho, y no creemos innecesario repetirlo, que los consejos evangélicos y los votos que dan estabilidad y fijan la manera concreta de vivir esos consejos por medio de un compromiso formal, son constitutivamente amor, la expresión y objetivación máxima del amor de caridad. Por eso hablábamos de su valor no sólo teológico, sino teologal, ya que dicen una relación directa con la virtud teologal de la caridad principalmente. Y sólo por ser

¹ ORTEGA, A. A., C. M. F., *Vida religiosa y consagración*, «Melodías», julio-octubre, 1971, p. 15.

amor, son también los medios más aptos y eficaces para alcanzar la perfección en el amor.

4.—¿Dos caminos?

La famosa y desafortunada teoría de 'los dos caminos' para llegar a la perfección ha perjudicado tanto a la vida religiosa como a la vida cristiana, dando pie a una doble moral: la de los preceptos y la de los consejos. Una «moral de dos pisos», como diría Bouyer². Otros afirman que existen dos maneras de cumplir los preceptos comunes a todos: perfectamente, por medio de los consejos; e imperfectamente, en la simple vida cristiana³.

Uno de los datos más seguros y explícitos del magisterio de la Iglesia, y principalmente del Concilio Vaticano II, es la vocación universal a la santidad (cf LG c. V). «Si bien en la Iglesia no todos van por el mismo camino, sin embargo todos están llamados a la santidad» (LG 32). «Todos los fieles, de cualquier estado o condición, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad» (LG 40). La santidad no es patrimonio exclusivo de una categoría de cristianos, sino exigencia normal y lógica de la gracia y del carácter bautismal, obligación y vocación de todo cristiano.

Creo que nos hemos dejado llevar excesivamente del 'eco' inmediato que suscita en nuestros oídos la palabra 'consejo', para elaborar toda una teoría en torno a las exigencias impuestas por Cristo a sus seguidores, distinguiendo con demasiada rigidez —y acaso con no poca arbitrariedad— entre lo que sería obligatorio

² BOUYER, L., *Introduction à la vie spirituelle*, Tournai, 1960, p. 191.

³ COLORADO, A., *Los consejos evangélicos a la luz de la Teología actual*, Sígueme, Salamanca, 1965, pp. 72-73: «Otra cosa es admitir de hecho, en el puro orden existencial, dos tipos de cristianos... Unos, cuya existencia está dominada por el deseo de conformarse únicamente a los preceptos en todos los dominios, quedando su vida situada —psicológica y espiritualmente— en el nivel de los preceptos. Los otros, cuya existencia está dominada por el deseo de conformarse también a las recomendaciones y consejos del Señor en todos los dominios en que su condición de vida lo permita; vida situada psicológicamente y espiritualmente en el nivel de los consejos».

y lo que sería facultativo. Los preceptos, como su mismo nombre indica, comprenderían el mínimo obligatorio, lo estrictamente necesario para salvarse y, en el mejor de los casos, para santificarse. Y los consejos no implicarían ninguna obligación especial. A lo más, serían 'obligatorios', es decir, dejarían de ser 'consejos', convirtiéndose de alguna manera en preceptos, para aquellos que hubieran recibido una vocación especial. Para los demás, es decir, para la generalidad de los cristianos, los llamados 'consejos' no implicarían ninguna exigencia.

Pienso que este andamiaje que hemos montado es insostenible. Tiene que venirse abajo irremediablemente. Y si seguimos todavía hablando de preceptos y de consejos, por la fuerza de la costumbre o por no disponer de otras expresiones mejores, al menos tendremos que dar un sentido nuevo a estas palabras.

Todo lo que Cristo dice en el Evangelio es para todos. Todo es exigencia. Todo, por lo mismo, implica obligatoriedad. Los llamados 'consejos' no son algo supererogatorio, de simple lujo, para un cristiano. Lo mismo que las bienaventuranzas no son para una minoría, sino para todos los cristianos, para todos los candidatos al Reino. Sin su espíritu, nadie se puede salvar, nadie puede entrar y permanecer en el Reino. Sin el espíritu, es decir, sin el contenido más hondo de los consejos evangélicos, tampoco nadie puede ser discípulo de Cristo, es decir, simplemente creyente en él (Lc 14, 33).

El hecho de haber vivido Cristo en virginidad, en obediencia y en pobreza no es sólo un dato histórico, un acontecimiento privado, con mayor o menor sentido, sino un hecho que podríamos llamar paradigmático y ejemplar, que se convierte en exigencia para todos sus discípulos. No olvidemos que la vida de Cristo, lo mismo que su palabra, es vehículo de revelación y norma universal de conducta.

5.—Disponibilidad

La disponibilidad total no es un consejo. No es algo facultativo. Es una exigencia absoluta impuesta por el Reino. Hay que estar dispuestos a todo, incluso a perder la propia vida, a desen-

tenderse por completo de los bienes de este mundo y hacerse eunuco por el Reino de los cielos.

Para entrar en el Reino y para seguir siendo ciudadano del mismo se exige una *disponibilidad absoluta*, sin condiciones. El discípulo de Cristo tiene que renunciar a todo (Lc 14, 33). O, más exactamente, tiene que estar dispuesto a renunciar a todo, incluso a la propia vida, a los afectos más legítimos y a todos los bienes temporales. Esta disposición o disponibilidad es esencialmente interior y comprende a todo el hombre. Quien desee ingresar en el Reino tiene que salir definitivamente de su propio egoísmo y renunciar a sus propios intereses inmediatos, que será la única manera de amarse verdaderamente y de salvar la propia vida. El Evangelio es un juego de 'ganapierde', una paradoja. «Quien quiera salvar su vida, la perderá. Pero quien pierda su vida por mí y por el evangelio, la salvará» (Mc 8, 35). Es una extraña lógica⁴.

El cristiano —todo cristiano—, por el hecho de creer en Cristo y de ser su discípulo, tiene que contar, al menos, con la posibilidad de verse en la precisión de tener que dejarlo todo, de tener que renunciar a todo, hasta su propia vida, en caso de conflicto entre su fe en Cristo y esos bienes temporales. Puede presentársele esa ocasión. Y debe estar preparado para ella y dispuesto a

⁴ Cfr. ALONSO, SEVERINO M., C. M. F., *El Cristianismo como Misterio*, ib., pp. 125 s. Cfr. BOUYER, L., *Introduction à la vie spirituelle*, Tournai, 1960, pp. 192-193: «Renunciar en espíritu a algo a que no se renuncie de hecho de un modo u otro, es una quimera. No se da lo *espiritual puro* en el hombre, y nada puede ser en él menos *puramente espiritual* que la ascesis, pues su necesidad se refiere precisamente a esta vida nuestra que es al mismo tiempo material y espiritual, y por añadidura, con una relativa inmersión de lo *espiritual* en un *material* enloquecido, consecuencia siempre vigente de la caída... El seglar no practicará el *espíritu de los consejos* practicándolos *espiritualmente* —lo que no quiere decir nada—, sino practicándolos *ocasionalmente*, en lugar de practicarlos siempre». Cf. M. DE UNAMUNO, *Diario íntimo*, Alianza, Madrid, 1972, p. 66: «El ejercicio de la virtud de la castidad y de la pobreza entre los monjes... es lo que va enseñando a la cristiandad a apreciarlas y ejercerlas en espíritu, no en letra. Si no hubiera quienes viviesen según la letra de la virtud para conservar su espíritu, se perdería éste al cabo... Considerando que hay hombres que viven castamente según la letra y el espíritu, debemos dolernos de no saber guardar el espíritu los que estamos desligados de la letra».

no plantearse ni siquiera la duda. Tiene que haber elegido ya, de antemano, a Cristo, prefiriéndole a todo y a todos, incluso a sí mismo (cf Lc 14, 26-27.33). En esta disponibilidad Cristo no admite posturas cobardes o medias tintas. Esta disponibilidad, repetimos, no es facultativa, no es de consejo. Es la primera obligación impuesta a todo creyente. Es una actitud básica, sin la cual no se es cristiano.

Ahora bien, los consejos evangélicos no son, en el fondo, más que eso: pura disponibilidad. Disponibilidad absoluta y total, sin condiciones. Por eso, el contenido de los consejos, su espíritu, es decir, la actitud interior que suponen y que crean en quien los vive es indispensable para ser cristiano. Es el mismo espíritu evangélico, el espíritu de las bienaventuranzas.

La 'letra' de esos consejos, como la 'letra' de las bienaventuranzas, es decir, la expresión sensible y concreta que tuvieron en Cristo la virginidad, la obediencia y la pobreza, o sea la renuncia efectiva como norma de conducta, como estilo permanente de vida, ya no es obligatoria a todos y a cada uno.

Todo cristiano, por el hecho de ser discípulo de Cristo —que vivió de la forma más radical el contenido y la 'letra' de los consejos evangélicos— y por ser ciudadano de un Reino que no es de este mundo, tiene que vivir en un desarraigo y desprendimiento interior frente a los bienes más positivos, como el amor humano compartido, la libre programación de la propia vida o el uso de los bienes materiales. Por eso dirá san Pablo: «Los que tienen mujer, vivan como si no la tuviesen; los que lloran, como si no llorasen; los que se alegran, como si no se alegrasen; los que compran, como si no poseyesen; los que disfrutan del mundo, como si no disfrutasen» (1 Cor 7, 29-31).

Este es el espíritu de los consejos evangélicos, obligatorio e imprescindible para todos. La 'letra', no obligatoria a todos, salvo en circunstancias especiales, generalmente transitorias, ajenas a la propia voluntad, implicaría no sólo desprendimiento afectivo, sino efectivo, real. No sólo vivir 'como si no' se tuvieran esos bienes humanos, sino no tenerlos realmente.

Más aún, para que todos los cristianos puedan vivir el espíritu de los consejos y de las bienaventuranzas tiene que haber alguien

que se comprometa a vivir hasta la expresión material y sensible que los consejos y las bienaventuranzas tuvieron en la vida de Cristo. Para que los que tienen mujer vivan como si no la tuvieran, con un desprendimiento radical, y los que tienen bienes de este mundo vivan como si no poseyesen, tiene que haber alguien que voluntariamente renuncie a esos bienes humanos y temporales.

Hay, pues, en los llamados 'consejos' evangélicos una zona que no es de 'consejo' y que implica verdadera obligatoriedad para todo cristiano: el espíritu o contenido teológico de los mismos, como actitud interior, siempre; la encarnación concreta de ese espíritu en la práctica efectiva, en determinadas circunstancias impuestas desde fuera. Lo estrictamente facultativo y de consejo es el entrenamiento voluntario en el ejercicio de la virginidad, de la obediencia y de la pobreza, en orden a mantener vivo su espíritu y a estar preparados para una renuncia efectiva que ocasionalmente se les puede presentar como obligatoria. Es lo que dice san Pablo, hablando de la continencia: «No os neguéis el uno al otro, sino de mutuo acuerdo, por cierto tiempo, para daros a la oración» (1 Cor 7, 5).

Ya hemos dicho que, en la vida cristiana, esa disponibilidad absoluta exigida por Cristo y expresada en los consejos evangélicos, no se 'actúa' más que en situaciones que podríamos llamar transitorias y ocasionales, pero no de manera permanente. En cambio, en la vida religiosa, esa situación-límite de renuncia efectiva se convierte en 'situación normal', en actitud constante, en estilo permanente de vivir. Es la abnegación, el anonadamiento y la cruz de Cristo como sistema de vida, como actitud permanente. Esto es la vida religiosa, en su esencia más genuina: presencia viva y sacramento de la vida de Cristo.

El religioso trata de vivir los consejos evangélicos, es decir, esas tres dimensiones de la vida de Cristo que expresan la totalidad de su entrega personal y la totalidad de las exigencias evangélicas —lo mismo que el martirio—, comprometiéndose a ello de forma permanente, radical y pública, sin esperar a que circunstancias externas, ajenas a su voluntad, le pongan en una situación de conflicto entre su fe en Cristo y los valores humanos más positivos. Para él, la vivencia 'literal' y la encarna-

ción sensible de los consejos no es algo circunstancial y transitorio. No se limita a aceptar, con resignación, esas situaciones enojosas. Para él el conflicto es permanente. Se coloca voluntariamente —y en respuesta a una vocación divina— en ese estado de absoluta radicalidad. Por eso, se desentiende de todo para consagrarse de manera inmediata y total a Dios y al anuncio e implantación del Reino.

Ya hemos recordado que la vida religiosa se constituye en la Iglesia como estado de vida por la 'profesión' de los consejos evangélicos⁵. Habría que devolver al término 'profesión' todo su significado. En un contexto cristiano significa la pública afirmación de la fe, como el catecúmeno delante de la comunidad eclesial, o el mártir en presencia del juez que le condena. Es un testimonio, en el sentido original de la palabra. Es una declaración pública ante la Iglesia entera, un compromiso que la misma Iglesia reconoce, acepta, sanciona, convierte en estado de vida y asocia al sacrificio eucarístico (LG 45; PC 5; ET 7).

El religioso está en medio de la comunidad cristiana como un «signo vivo» (ET 7) de la trascendencia del Reino.

«La profesión de los consejos evangélicos —se ha dicho— está caracterizada por estas tres cosas: a) Ante todo, por *un grado de actualización de los valores del Reino*, que la tradición espiritual ha sintetizado en la castidad, en la pobreza y en la obediencia. Se trata de una toma de conciencia de lo que el evangelio puede exigir como tipo habitual de comportamiento. La intuición esencial de los grandes fundadores es el descubrimiento de un cierto modo de vivir el evangelio, que se traduce en el propósito de suscitar un 'movimiento' para realizarlo... b) En segundo lugar, la profesión de los consejos evangélicos lleva consigo *una voluntad de incesante progreso*... c) Todo esto no tendría nada de específico si no se tradujera en *un compromiso*. La pública declaración es una declaración de intención, es la afirmación de un querer, una decisión para el futuro. La profesión de los consejos evangélicos no es lo mismo que su práctica efectiva, o el propósito de practicarlos: es el compromiso delante

⁵ LG, 43-47; PC, 1, 2, 5, 6, 10, 11, 12, 14; CD, 33.

de la Iglesia de convertirlos desde ese momento en la regla y en la motivación de la propia conducta»⁶.

Esta profesión sólo puede hacerse en la fe. Y comienza siendo un don gratuito de Dios y una vocación⁷, para convertirse en respuesta libre del hombre⁸. Y es, de suyo, definitiva e irrevocable, ya que se funda en el don y en la llamada perpetuos del Señor. Por eso, sólo en cuanto perpetua representa perfectamente a Cristo, unido con vínculos indisolubles a la Iglesia (LG 44) y «expresa su íntima significación» (RC 2) y «adquiere todo su valor» (RC 35, 2). Es una real consagración que radica en la consagración bautismal y la expresa con la mayor plenitud (LG 44; PC 5). Dios 'se apodera' del hombre y lo introduce en el ámbito de su santidad por la vivencia y profesión de los consejos evangélicos. Y esta consagración lleva consigo una misión social en favor de la Iglesia, un servicio apostólico, que no consiste sólo en las diversas actividades que lleva a cabo, sino en «manifestar claramente y en significar la íntima naturaleza de la vocación cristiana» (AG 18).

Por la profesión de los consejos evangélicos,

«los religiosos nos definimos en la Iglesia por la voluntad definitiva y públicamente comprometida de realizar enteramente nuestra vida en el mundo desde las exigencias más radicales y últimas de la vocación cristiana. El religioso es un cristiano que quiere configurar su existencia terrestre desde la caridad de Cristo vivida públicamente en la Iglesia como norma definitiva y total»⁹.

El ideal espiritual vivido por Cristo y expresado en los consejos evangélicos y en el sermón de la montaña es, en expresión de Bergson, «una moral de alma abierta»¹⁰. Es, como hemos dicho, la *disponibilidad total*.

Algunos autores, muy acertadamente, relacionan los tres votos religiosos con las virtudes teologales. La virginidad, la obediencia

⁶ MORLOT, *La consacrazione negli Istituti Secolari*, «Vita Consacrata», 11 (1972) 750-751.

⁷ LG, 42, 43; PC, 5, 12; ET, 7.

⁸ RC, 2; E1, 1.

⁹ SEBASTIÁN FERNANDO, C. M. F., *Secularización y vida religiosa*, Madrid, 1970, p. 146.

¹⁰ *Les deux sources de la morale et de la religion*, 33 ed., París, 1941, p. 57.

y la pobreza, al mismo tiempo que son expresión de amor, son expresión de fe y de esperanza, y como la esperanza, la fe y el amor de caridad, unen y relacionan al hombre con Dios directamente. Por eso, tienen un valor no sólo teológico, sino teologal. Incluso se podría decir que la obediencia religiosa es la expresión objetivamente máxima de la fe; como la pobreza lo es de la esperanza cristiana, y como la virginidad es, de hecho, la expresión objetivamente máxima del amor a Cristo y a los hermanos ¹¹.

* * *

La vida religiosa es un don y un compromiso de consagración total a Dios. Es una consagración de toda la persona *por* Dios y *a* Dios, que se realiza, se expresa y se explicita por medio de la virginidad-obediencia-pobreza: esa triple dimensión que abarca a la persona entera.

El hombre es, constitutivamente, un ser abierto, un ser hecho para la relación. Los mismos principios esenciales que le constituyen como persona son facultades de 'relación'.

Ahora bien, el hombre se encuentra, ante todo, con *el mundo de las cosas*. Se da entre ellos una verdadera y mutua interacción. Sin ser propiamente una cosa, el hombre forma parte del mundo y las cosas le permiten ejercer su libertad y su creatividad. Ha sido creado por Dios como dueño y señor de las cosas; pero las cosas pueden seducirlo y esclavizarlo. En su posesión efectiva, puede resultar 'poseído' por ellas, pendiente y dependiente de las mismas. La *pobreza evangélica* es señorío y libertad frente a todo, sin desdén y sin altanería.

El hombre se encuentra dentro de la esfera de la *alteridad masculino-femenina*. Y en este ámbito se inscribe la *virginidad* como una apertura total en amor sin mediaciones, sin exclusivismos y sin polarización alguna. La sexualidad afecta a la persona humana en su totalidad. No es sólo una dimensión fisiológica, sino biológica o, mejor aún, 'biográfica'. Es condición esencial y cons-

¹¹ Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, R., O. P., *Accommodata renovatio statuum perfectionis*, en *Acta C. P.*, Roma, 1950, t. I, pp. 157-158.

titutiva del hombre o de la mujer. Comprende, ante todo, la *afectividad* o capacidad de amar y de ser amado, que es la 'urdimbre' misma de la persona y lo *sexuado* o el hecho de ser varón o de ser mujer, lo masculino y lo femenino, no sólo a nivel fisiológico, sino psicológico y espiritual. La *afectividad* y lo *sexuado* constituyen una dimensión esencial y, por lo tanto, irrenunciable, de la persona humana. La virginidad consagrada, siendo renuncia a la *genitalidad* —que es la dimensión menos profunda de la sexualidad humana— es afirmación y real perfeccionamiento de la capacidad afectiva, de la virilidad y feminidad integral.

El hombre se proyecta y se mueve dentro de ese 'nosotros' comunitario que funda la familia o la comunidad, donde tiene lugar la *obediencia* como responsabilidad compartida.

«Los tres votos, como afirma Boff, inciden exactamente en estas tres dimensiones estructurales de la vida humana, cualificándolas de manera original mediante la consagración a Dios... Vienen todos y cada uno a detallar y explicar el único voto de consagración»¹².

Los llamados 'consejos' evangélicos, vividos con el compromiso que implica el 'voto', transforman al religioso en un hombre muerto para el mundo; pero, sobre todo, lo transforman en un hombre que vive, ya desde ahora, la vida nueva de Cristo resucitado. Por eso, es más un testigo de la resurrección que un testigo de la muerte.

¹² L. BOFF, *Testigos de Dios en el corazón del mundo*, Inst. Teol. de Vida Religiosa, Madrid, 2.ª ed., 1978, p. 123. Cf *Ib.*: «Los votos de pobreza, castidad y obediencia explicitan la donación total del hombre a Dios y traducen, a nivel antropológico, esa totalidad y radicalismo» (p. 121). «Los tres votos... constituyen el fondo de una entera conversión que llega hasta las raíces más estructurales del hombre en su contacto con las cosas y con los demás, en una total referibilidad y pertenencia a Dios. Concretamente el voto de *pobreza* se inscribe en la relación del hombre con los bienes materiales o, si se quiere, con el mundo de las cosas. El voto de *castidad*, en la dimensión de reciprocidad masculino-femenina. El voto de *obediencia*, en la relación persona-comunidad» (pp. 123-124). Aunque parece necesario advertir que ninguno de los tres queda reducido a ese respectivo ámbito que señala Boff. La castidad o virginidad abarca toda la dimensión afectiva del hombre —'las fuerzas de amar = vires amandi', dirá Pablo VI (ET 7)—; la obediencia comprende todo el ámbito de la libertad y capacidad para programar la propia existencia (cf *ib.*); y la pobreza abarca también los bienes espirituales y hasta el mismo deseo de poseer ('cupiditas possidendi', *ib.*).

CAPITULO X

LA VIRGINIDAD CONSAGRADA (*)

«Esta perfecta continencia por el Reino de los cielos siempre ha sido tenida en la más alta estima por la Iglesia, como señal y estímulo de la caridad y como un manantial extraordinario de espiritual fecundidad en el mundo» (LG 42).

«La castidad por amor del Reino de los cielos (Mt 19, 12), que profesan los religiosos, ha de estimarse como don eximio de la gracia, pues libera de modo singular el corazón del hombre para que se encienda más en el amor de Dios y de todos los hombres y, por ello, es signo especial de los bienes celestiales... De este modo evocan ante todos los fieles aquel ma-

(*) Bibliografía:

COLOSIO, I., O. P., *La castidad consagrada*, Paulinas, Madrid, 1970, pp. 272.—DEL BLANCO, M., O. C. D., *La castidad consagrada, ¿cuestionada?*, «Confer», 13 (1974) 75-101.—GIORDANI, B.-LARRAÑAGA, T., *Vida afectiva de la religiosa*, Paulinas, Madrid, 1971, pp. 314.—HENNAUX, JEAN-MARIE, S. J., *La pauvreté apostolique d'après le Nouveau Testament*, «Vie Consacrée», 46 (1974) 257-268.—LEGRAND, L., *La doctrina bíblica de la virginidad*, Verbo Divino, Estella, 1967, pp. 202.—LÓPEZ LUANDA, A., S. D. B., *Teología de la virginidad consagrada*, «Signo», 16 (1971) 18-39.—MATELLÁN, S., C. M. F., *Virginidad*, Coculsa, 1970, pp. 117.—MATELLÁN, S., C. M. F., *Virginidad y plenitud humana*, «Vida Religiosa», 31 (1971) 321-332.—MILLÁN ASÍN, F., F. S. C., *El celibato por el Reino. Contenido humano y cristiano. Valor significativo*. (Tesis para la Licenciatura en Teología —inédita—, Inst Superior de Ciencias Catequéticas «San Pío X», 1972-1973, pp. 124.)—SCHILLEBEECKX, E., O. P., *El celibato ministerial*, Sígueme, Salamanca, 1968, pp. 151. SIEGMUND, G., y VARIOS, *Virginidad y celibato*, Verbo Divino, Estella, 1969, pp. 232.—VANDERMEERSCH, F., *Madurez afectiva de la mujer en el celibato consagrado*, en «El desarrollo afectivo de la mujer», Paulinas, Madrid, 1969, 2.ª ed., pp. 147-167.

ravilloso desposorio... por el que la Iglesia tiene por esposo único a Cristo» (PC 12).

«Sólo el amor a Dios... mueve a los hombres de forma decisiva a abrazar la castidad... La castidad consagrada a Dios evoca esta unión —de Cristo con la Iglesia— de manera más inmediata —que el matrimonio— y realiza aquella superación de sí mismo hacia la cual debe tender todo amor humano. La castidad, que es una virtud absolutamente positiva, atestigua el amor preferencial hacia Dios y significa de la forma más eminente y absoluta el misterio de la unión del Cuerpo Místico con su Cabeza, de la Esposa con su eterno Esposo» (ET 12).

1.—Virginidad

Se ha entendido, a veces, la virginidad, como simple integridad corporal o como una perfección humana en sí misma, destacando su valor antropológico y el hecho de que alguien, por motivaciones simplemente humanas, nobles y legítimas —como la política o la ciencia— puede optar por el 'celibato', renunciando al matrimonio.

Desde este punto de vista —hoy muy en boga entre los teólogos—, el celibato puede considerarse como un modo de vida, como un proyecto de existencia plenamente humano, como una manera de realizarse incluso en cuanto hombre, o, más exactamente, en cuanto 'persona', es decir, en cuanto ser abierto a una relación universal, no polarizada, hacia todas las personas. Esto es no sólo posible, sino legítimo. Pero quizá no debiera llamarse 'virginidad', puesto que esta palabra tiene ya un eco y un significado esencialmente teológico.

Debería llamarse, a lo más, celibato.

Desde luego, la virginidad, entendida en su sentido fisiológico, como integridad corporal e incluso como continencia, no justificaría la renuncia al matrimonio, que es un bien indudablemente superior, no sólo para la persona, sino también para la sociedad.

La simple disponibilidad exterior que supone el celibato —es decir, su valor funcional— en orden al ejercicio de una determinada actividad, al servicio de los demás o al cultivo de la ciencia, tampoco sería una razón suficientemente válida, ni el celibato podría considerarse, en ese caso, como un proyecto de vida o una manera de realizarse en cuanto hombre de valor superior —desde ese punto de vista antropológico— al mismo matrimonio. Todos esos valores sociales, aunque humanos, no equivalen al valor real de la transmisión de la vida y, menos todavía, al valor sustantivo de una persona con destino ultraterreno y depositaria de valores trascendentes y sobrenaturales, como los que el hombre tiene en el actual plan de la providencia.

La virginidad es esencialmente *crisológica*. Sólo en Cristo y desde él —desde su vida virgen y desde el mensaje del Reino por el que vale la pena hacerse 'eunuco' (Mt 19, 12)— adquiere todo su sentido y todo su valor. La virginidad, mejor aún que la obediencia o la pobreza, sólo se comprende desde Cristo, desde la nueva situación creada con su vida y con su palabra.

De hecho, Cristo vivió así, en virginidad, como expresión de total autodonación al Padre y a los hombres, originando un nuevo y sorprendente estilo de vida. Antes de él, la virginidad carecía de sentido. Jeremías vivirá en celibato (Jer 16, 2). Pero su celibato es un mensaje de duelo, una profecía en acción de la ruina inminente de Israel y un símbolo vivo de la esterilidad del pueblo. «La soledad de su vida célibe presagia la desolación de Israel... El desamparado celibato de Jeremías no es sino la representación profética del desastre inminente»¹.

Todavía no se ha puesto del todo en claro la motivación última de la 'continencia' de los Esenios y particularmente de las comunidades de Qumrán. Se descartan, por demasiado simples y por no ajustarse a lo que parece ser la verdad histórica, las opiniones de Filón y de Josefo, que explicaban el celibato —no se sabe si

¹ LEGRAND, L., *La doctrina bíblica de la virginidad*, Verbo Divino, Estella, 1967, p. 37.

temporal o perpetuo— de los Esenios por un «desprecio del matrimonio» y por «los defectos típicos de la mujer»².

«Dos motivos parecen esenciales: el primero es *la vida en comunidad*... La presencia de mujeres sería un obstáculo o una amenaza para la comunidad; pero no en razón de los defectos femeninos, sino en virtud de la naturaleza misma del matrimonio y de las exigencias legítimas de la vida de familia. Ahora bien, la vida común revestía una importancia primordial entre los Esenios. Otro motivo es el de la pureza cultural»³.

Entre los motivos de la continencia de los Esenios se menciona su «ideología de combate». Se concibe la vida como una guerra santa contra las fuerzas del mal, llevada a cabo en comunión con los ángeles. Se trata de una guerra actual, de una lucha presente que el 'monje' debe sostener personalmente contra el espíritu de iniquidad. Y, a la vez, se trata de una lucha escatológica, que tiene en perspectiva el último combate, que supondrá la derrota total de los impíos y el triunfo de Dios y de sus santos.

«La motivación final —de esta continencia— es ciertamente muy elevada: la del acceso a Dios y la plena dedicación al combate contra las fuerzas del mal. Pero la forma concreta de esta continencia conserva toda la estrechez de las prohibiciones de la ley judía y de las exigencias de pureza material»⁴. Con todo, la continencia de los Esenios es una aproximación gradual al Nuevo Testamento.

El sentido y la motivación verdadera de la virginidad evangélica hemos de buscarlos en la vida de Cristo y en su mensaje doctrinal. En Cristo no tuvo ni pudo tener un sentido de 'pureza legal', ni de medio ascético para liberarse de hipotéticos obstáculos para el trato con Dios y la lucha contra el poder de Satanás. En

² Cfr. GALOT, J., S. J., *La motivation évangélique du célibat*, «Gregorianum» 4 (1972) 732-733.

³ GALOT, J., S. J., *ib.*, p. 733.

⁴ GALOT, J. S. J. *ib.*, p. 736. Cf. LÓPEZ-MELUS, F. M., *El cristianismo y los esenios de Qumrân*, Casa de la Biblia, Madrid, 1967, pp. 57-58: «Hay una diferencia esencial entre la castidad esenia y la virginidad cristiana. La primera se practicaba para adquirir una pureza legal, sexual. La raíz de la segunda era una consagración de todo el hombre, incluida la zona profunda de la afectividad, 'por el Reino de los Cielos' (Mt 19, 12)».

él sólo fue anuncio y presencia del Reino futuro, inauguración real del género de vida y de la condición definitiva que todos tendremos en el Reino consumado, donación total de sí mismo en amor inmediato al Padre y a los hombres todos, fundación de una fraternidad universal y de una comunidad de gracia no basada ni en la carne ni en la sangre, sino en el espíritu.

En las palabras de Cristo, la virginidad tiene una clara dimensión escatológica y un sentido exclusivamente religioso. La renuncia al matrimonio está justificada por la proximidad, escatológica y actual a la vez, del Reino de Dios. Jesús habla del estado definitivo del hombre resucitado. Y desde lo definitivo se esclarece lo provisional.

«En la resurrección ni ellos tomarán mujer ni ellas marido» (Mt 22, 30). «Los hijos de este mundo toman mujer o marido; pero los que alcancen a ser dignos de tener parte en el otro mundo y en la resurrección de entre los muertos, ni ellos tomarán mujer ni ellas marido, ni pueden ya morir, porque son como ángeles y son hijos de Dios; siendo hijos de la resurrección» (Lc 20, 34-36). «Hay eunucos que se hicieron tales a sí mismos por el Reino de los cielos» (Mt 19, 12).

En estas palabras de Cristo se descubre 'un valor de anticipación de la vida futura'. No hay ni en su vida ni en sus palabras ninguna referencia siquiera a la pureza ritual a la que los Esenios concedían tanta importancia. Conocemos, más bien, su controversia con los fariseos sobre este punto y su preocupación por la pureza interior (cf Mc 7, 1-22). Hacerse voluntariamente eunuco por el Reino de los cielos es no sólo renunciar a ciertas manifestaciones sexuales, sino colocarse en un estado de vida que excluye el matrimonio. Implica una intención definitiva, una decisión libre, que revela una actitud y una condición espiritual.

Nada expresa mejor la radicalidad de las condiciones impuestas por Cristo para seguirlo ni traduce mejor la disponibilidad absoluta que exige el Reino, que la virginidad libremente aceptada como estado permanente de vida.

La virginidad consagrada dice una relación inmediata al amor sobrenatural, es decir, a la virtud teologal de la *caridad*, de la que brota y de la que es la expresión objetivamente máxima. Por eso, la virginidad tiene un valor y un sentido teológico o, más exactamente, *teologal*. No comienza siendo un don del hombre a Dios —un simple acto de la virtud de la religión—, sino un don gratuito de Dios al hombre.

No hay que confundir nunca la virginidad consagrada con la simple 'castidad'. El cambio de nombre supone cambio de contenido. La castidad es una virtud común a todos los estados, y en todos ellos obligatoria, en cuanto moderadora del apetito genésico, dentro de las condiciones y exigencias propias de cada estado. Tampoco equivale a 'castidad perfecta'. Y menos todavía a 'continencia'.

La virginidad es una dimensión esencial de la Iglesia. Porque es una dimensión esencial de Cristo. La Iglesia es virgen por su desposorio con él. Y expresa su virginidad, principalmente y hasta de forma social, a través de la vida consagrada. Sólo en ella se refleja tal como es en sí misma y como tiende a ser en todos sus miembros en el Reino futuro, donde «ni ellos tomarán mujer, ni ellas marido... siendo hijos de la resurrección» (Lc 20, 35-36). La virginidad expresa, pues, el ser mismo de la Iglesia y su condición escatológica.

«La virginidad consagrada es la más pura realidad escatológica de la Iglesia... Es el primer elemento de la dimensión del Reino de los cielos en el plano evangélico. Lo es en la primitiva Iglesia, como la primera manifestación del Reino. Lo es durante los tres o cuatro primeros siglos y lo ha seguido siendo en la vida de la Iglesia. La castidad por el Reino de los cielos es la presencia en la Iglesia de la dimensión del poder de Cristo glorioso: perpetúa el género de vida que Cristo vivió»⁵.

«La Iglesia es esposa virginal de Cristo en las vírgenes y por las vírgenes, de suerte que no podría serlo ni manifestarse como

⁵ GUTIÉRREZ, LUCAS, C. M. F., *Eucaristia, escatología y vida religiosa*, en «La Eucaristía en la vida de la religiosa», PPC, Madrid, 1971, p. 244.

tal —y, por consiguiente, ni sería ni se manifestaría como la verdadera Iglesia de Cristo— si no floreciera en ella la virginidad. En las vírgenes y por las vírgenes la Iglesia vive la entrega total y exclusiva al amor y al servicio de Cristo como verdadera esposa suya»⁶.

La virginidad consagrada, expresión del amor total e inmediato a Dios, es el reflejo más perfecto de Cristo, la imitación más real de su vida, la mejor forma de la total disponibilidad que exige el evangelio y el anuncio más claro y eficaz del Reino futuro.

Estamos hablando de virginidad en sentido teológico. Y en este sentido, es —ante todo— un *don de Dios*, una gracia sobrenatural. No es una actitud humana o un ejercicio ascético que el hombre asume por propia iniciativa, ni siquiera un proyecto de vida que alguien adopta por motivos sociales o por preocupaciones religiosas y morales, con el fin de disponerse mejor al trato con Dios o por rendirle un homenaje. No es un acto de la virtud natural de religión, una postura adoptada por iniciativa humana.

La virginidad comienza siendo un *don de Dios* a la Iglesia, un bien común que la Iglesia recibe de Cristo y en Cristo, un carisma suscitado por el Espíritu Santo en ella. Como todo carisma, es don social y es manifestación del poder y de la fuerza del Espíritu del Señor resucitado. Y tiene no sólo un valor personal, sino eclesial y comunitario. La virginidad pone de manifiesto, mejor que cualquier otro elemento constitutivo de la vida consagrada, «la soberana grandeza del poder de Cristo glorioso y la potencia infinita del Espíritu Santo, que obra maravillas en su Iglesia» (LG 44).

La virginidad es una vocación. Es una llamada, porque antes ha sido un don de Dios y una gracia. Todo arranca de la iniciativa del Padre. Y en Dios 'llamar' es 'dar', pues crea en el llamado la capacidad de responder. Por eso, cuando Dios pide algo es que antes lo ha dado. La virginidad cumple todos los requisitos de una verdadera vocación sobrenatural. Es la ley del espíritu y de la resurrección llevada a su plenitud. No todos reciben esta llamada, porque no todos reciben este don, como tampoco lo comprenden

⁶ MATELLÁN, S., C. M. F., *Virginidad*, Cocusa, Madrid, 1970, pp. 60-61.

todos, sino sólo aquellos «a quienes se les ha concedido» (Mt 19, 11). La capacidad de 'comprender' a la que alude Cristo no es una mera capacidad subjetiva, ya que depende del don recibido de lo alto. Comprender no es sólo percibir el sentido de una palabra o el valor de un hecho, sino acoger en la inteligencia y en la vida el contenido de esa palabra y de ese hecho.

«La afirmación de que es un don divino transforma la significación del celibato, puesto que implica una invitación o una inspiración especialmente dirigida a la persona. Y supone que ese celibato debe ser vivido no sólo como una resolución personal, sino más esencialmente como un estado recibido de Dios. El que ha suscitado ese estado sigue manteniendo su dominio sobre él. Siendo originariamente un don, el celibato sigue siendo don perpetuamente»⁷.

La virginidad no es, en principio, una tarea humana, una decisión del hombre, sino una vocación de Dios, una llamada a reproducir en la Iglesia el estilo de vida virginal de Cristo, a prolongar en la tierra su «vivir inmediatamente para el Padre».

Y, por ser un don y una llamada de Dios, la virginidad es también una *respuesta* del hombre, respuesta libre, respuesta de amor total, donación entera de sí mismo. «Respuesta de amor al amor de Cristo», la llama Pablo VI⁸. El amor tiene siempre razón y sentido de primer don. Cuando damos a alguien una cosa por amor, antes que esa cosa, le hemos dado el amor⁹. Por eso, entregar todo el amor es entregar todo lo que la persona es y lo que la persona tiene. Es el don total de sí mismo. La persona es fundamentalmente una doble y esencial capacidad de amar y de ser amada. Esta doble capacidad es constitutiva del ser personal. Y la virginidad es «un amor único e indiviso a Cristo» (ET 3), consa-

⁷ GALOT, J., S. J., *ib.*, p. 748. Cf. GUTIÉRREZ, LUCAS, C. M. F., *Eucaristía, escatología y vida religiosa*, en «La Eucaristía en la vida de la religiosa», PPC, Madrid, 1971, p. 248: «Si la virginidad es un *don de Dios*, se tiene una idea ridícula de Dios en sus dones, pensando que es fluctuante y que se inspira en dar un don definitivo. Si es don y es gracia, se excluye la temporalidad y provisionalidad que le hemos dado. En vez de ser una realidad y donación de gracia, ha pasado a ser pura norma jurídica: el derecho ha matado la consagración».

⁸ *Sacerdotalis Coelibatus*, 24 de junio de 1967, n. 24.

⁹ STO. TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, 1, 38, 2.

grarle todas «las fuerzas de amar» (ET 7) y la capacidad de ser amada que tiene toda persona.

En el concepto primario de virginidad no entra la 'renuncia'. Es cierto que la renuncia viene implícita, como una consecuencia lógica. Pero la virginidad no se define por lo que se deja, sino por lo que se recibe y por lo que se da. La virginidad es algo *absolutamente positivo* (ET 13). La renuncia debe valorarse justamente, teniendo conciencia clara de los valores positivos que se dejan. Pero nunca debería ocupar el primer puesto en la conciencia.

3.—Unión con Dios

La virginidad cristiana, por paradójico que parezca, brota de un desposorio y es principio de un desposorio. Es participación real de la virginidad de Cristo y convierte al alma en esposa suya, por una unión transformante que sólo puede hacerse en el 'espíritu', es decir, en la parte superior de la misma alma vivificada por la presencia y la acción del Espíritu Santo ¹⁰.

Jesús pone la virginidad en conexión con el Reino (Mt 19, 12). Y el Reino de Dios es el dominio de amor, el influjo salvador que ejerce en el mundo y particularmente en el hombre que se abre a él en la conversión y en la fe. Es la posesión que Dios tiene sobre el alma que se ha dejado libremente poseer y que se le ha entregado en amor y por amor. Ese es el verdadero reinado de Dios que, en despliegue normal de sus virtualidades, llegará hasta el desposorio y matrimonio espiritual, o sea, a la unión transformadora del alma en las Tres Divinas Personas. La virginidad que dice una relación directa al Reino y que, como él, es esencialmente escatológica, dice también una relación directa a la unión íntima e inmediata del hombre con Dios, en la que queda definitivamente trascendido todo lo sensible y hasta lo simplemente racional. Decimos que esta unión es enteramente espiritual y que se realiza en el espíritu, y es como un anticipo de la unión futura propia del Reino

¹⁰ Cfr. ALONSO, SEVERINO M.^a, C. M. F., *El Cristianismo como Misterio*, *ib.*, p. 162 s.

consumado. Por disponer y realizar la unión mística con Dios, la virginidad es principio de un desposorio.

Dios es Espíritu, y sólo en el 'espíritu' puede realizarse la verdadera unión con él. Por eso, todo el hombre —alma y cuerpo— debe irse 'espiritualizando', superando y trascendiendo los modos y las formas sensibles e incluso las simplemente racionales, para que todo adquiera la condición y el modo de ser propio del espíritu. La virginidad va realizando esta superación, hasta lograr que todo el ser humano quede dispuesto y 'conformado' para esa unión, que es la vocación última del hombre (GS 19, 22). Los sentidos y el apetito inferior llevan una inclinación y un peso natural hacia afuera, hacia lo sensible, y por el pecado han venido a disociarse más aún del 'espíritu'. Ahora bien, como sólo ahí —en el ápice del alma— es donde puede realizarse la unión transformante con Dios, se requiere una especie de reestructuración nueva para que todo el ser del hombre se acomode y hasta que los mismos sentidos y el apetito inferior se subordinen inmediatamente a las exigencias del espíritu. Este proceso de acomodación al espíritu, esta elevación y superación del sentido y de las mismas facultades superiores del hombre se van operando en ese estado de renuncia y en ese proceso de purificación que los místicos han llamado la noche del sentido y la noche del espíritu.

Si el 'espíritu' es ya algo sobrenatural, porque es la misma alma, pero en cuanto transformada y vivificada por la presencia y la acción del Espíritu Santo, esta 'reestructuración' interior del ser del hombre no la puede conseguir el mismo hombre con sus fuerzas, sino que es don de Dios. Pero el hombre tiene que disponerse y acoger ese don y esa acción de Dios removiendo todos los obstáculos.

«El que se une con el Señor, se hace un solo espíritu con él» (1 Cor 6, 17). La virginidad no es sólo una disposición para esta unión, sino que realiza esa unión de la manera más inmediata y absoluta (cf ET 13). De aquí que la virginidad sea inconcebible sin las virtudes teologales, y, en especial, sin la caridad. Hasta tal punto que en la virginidad encontramos los mismos elementos que en la virtud teologal de la caridad (cf LG 42; PC 12; ET 13). La virginidad tiene el mismo sentido de inmediatez que la caridad.

La inmediatez —que, de alguna manera, se convierte en 'exclusividad'— en el amor de la persona amada nace del objeto mismo de la virginidad y de la perfección en el amor que le es propia. La persona amada con amor de virginidad es no sólo la más amada, sino la únicamente amada en sí misma. Con todo —y esto constituye otra excelencia de la virginidad—, como el Amado es Dios, el alma virgen ama en él y desde él —con la nueva capacidad que en ella ha creado— a todos los hombres (cf ET 13). Con el mismo amor con que Dios la ama y con que ella ama a Dios, el alma virgen ama al prójimo. Al hacer total donación de sí misma y de su amor a Dios de manera inmediata, ha hecho donación de su amor y de sí misma a los demás. (En este sentido, el amor total a Dios es inmediato, pero no 'exclusivo', sino 'incluyente' y universal, ya que comprende a todos los hombres.)

4.—Sentido cristológico y escatológico

La virginidad así entendida, es decir, en su sentido teológico y teologal, como participación y expresión sacramental de la virginidad de Cristo y de María (cf LG 44 y 46), no es sólo un 'medio' para conseguir la caridad perfecta, sino que es en sí misma amor de caridad y amor objetivamente perfecto y estable. Tampoco es un mero valor funcional, en orden, por ejemplo, al apostolado, sino que es un valor sustantivo.

«La virginidad religiosa —se ha escrito— es algo en sí, en la Iglesia, no queda supeditada a ninguna función. *Es la presencia esencial de la gloria de Cristo, de la vida consumada en Cristo*, puesta ante el mundo para 'señal' por la que Cristo se manifiesta sacramentalmente al mundo para atraerlo a los bienes eternos, para recordarle la vida futura, para hacerle patente la resurrección y la vida eterna... La virginidad no es medio; es algo en sí, es la manifestación al mundo del Cristo glorioso»¹¹.

¹¹ GUTIÉRREZ, LUCAS, C. M. F., *Formación de la castidad religiosa*, «Vida Religiosa», enero de 1968, p. 25. Cf. GUTIÉRREZ, LUCAS, C. M. F., *Eucaristía, escatología y vida religiosa*, en «La Eucaristía en la vida de la religiosa», PPC, Madrid, 1971, p. 246: «La Iglesia tiene ahora a Cristo por Esposo, pero en la mayoría de sus hijos puede y debe tener otra esposa u otro esposo: matrimonio cristiano en el Reino. Pero en aquellos a quie-

Por ser constitutivamente amor sobrenatural, es también el medio más adecuado y directo para conseguir la perfección en la caridad teológica —en su doble vertiente, hacia Dios y hacia los hombres— y para alcanzar la perfecta unión con Dios.

La virginidad, por sí misma, nos constituye en estado de total apertura y disponibilidad interior frente a Dios y de creciente fidelidad a sus planes sobre nosotros. Le dejamos hacer en nuestra vida y a través de nuestra propia acción en los demás. Es así, fuente de santidad personal y principio de fecundidad apostólica.

Definir la virginidad y justificarla por la disponibilidad exterior que supone, en orden al ejercicio ministerial, es olvidar su contenido más profundo. La virginidad no es un valor sociológico, sino teológico y teológico. Por eso, es disponibilidad interior, amor universal, consagración inmediata a Dios y dedicación absoluta a los intereses del Reino. Implica docilidad total a la voluntad y a la acción de Dios. Dios puede obrar en el alma virgen y a través de ella con entera libertad.

Sólo en el contexto evangélico del Reino de los cielos, ya lo hemos dicho, o sea, dentro de una dimensión escatológica, alcanza su verdadero sentido la virginidad. El religioso —por su virginidad, sobre todo, que es el elemento más constitutivo de la vida consagrada— trata de vivir ya ahora desde las exigencias del Reino consumado. Por eso, la virginidad es un don escatológico, profecía en acción, anuncio y presencia de los bienes celestiales, signo y prelude eficaz de la resurrección —de la de Cristo y de la nuestra—, presencia sacramental de la virginidad y de la gloria de Cristo y expresión de la virginidad de María y de la Iglesia.

La virginidad es una real configuración con el Cristo muerto y resucitado. «Alcanza, transforma y penetra el ser humano hasta lo más íntimo, mediante una misteriosa semejanza con Cristo» (ET 13).

nes es dado, por el estado glorioso de Cristo, ya es vivido desde situación *esponsa glorificata*. Cuando este siglo pase, todos serán hijos de la resurrección... Para anticipar y prefigurar este estadio definitivo, Cristo obra en aquellos a quienes ha sido dado, de manera que prefiguren ya aquí el estado definitivo y universal de todos los hijos del Reino y todos sean hijos de la resurrección».

El martirio y la virginidad aparecieron, desde el principio, en la Iglesia como la suprema manera de imitar y de seguir a Cristo. Y se convirtieron en el ideal de santidad para todos. Este doble ideal animó toda la espiritualidad de los primeros siglos. La virginidad, sobre todo cuando cesaron las persecuciones oficiales y el martirio de sangre dejó de ser frecuente, fue considerada como un verdadero 'martirio', es decir, como el supremo testimonio de amor a Cristo y a los hermanos, y como la manera más cabal de reproducir el estilo de vida de Cristo y de su Madre, la Santísima Virgen.

La virginidad es el elemento más constitutivo y formal de la vida religiosa y consagrada. Históricamente, la virginidad es el elemento más originario. Pronto surgieron en la Iglesia grupos de vírgenes que pretendieron imitar a Cristo de forma radical y que, poco a poco, al poner en común el amor (virginidad), fueron poniendo también en común los bienes materiales (pobreza) y las voluntades e iniciativas (obediencia).

Los Padres de la Iglesia se responsabilizaron de este movimiento carismático y lo acogieron gozosamente. La profesión de la virginidad se convierte en un hecho oficial, que recibe incluso un estatuto eclesial y que reviste una solemnidad particular en la «Consagración de las Vírgenes»¹². Casi todos los Padres se sintieron impulsados a escribir sobre el tema de la virginidad —¡no precisamente sobre la castidad!—, ofreciendo a estos grupos de vírgenes no sólo normas prácticas y consejos ascéticos, sino, principalmente, una profunda doctrina teológica¹³.

La virginidad es una novedad cristiana totalmente original. El Concilio recuerda que «está íntimamente en consonancia con el Nuevo Testamento» (OT 10). Y Pablo VI afirma que «Cristo ha abierto un camino nuevo, en el que la criatura humana, adhiriéndose total y directamente al Señor y preocupada solamente de él y de sus cosas (1 Cor 7, 33-35), manifiesta de modo más claro

¹² Cfr. ESCUDERO, G., C. M. F., *Virginidad y Liturgia. La consagración y bendición de las vírgenes*, Coculsa, Madrid, 1960, 108 pp.

¹³ Cfr. VIZMANOS, F. B., *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, BAC, Madrid, 1949.

y completo la realidad, profundamente innovadora del Nuevo Testamento»¹⁴.

La virginidad nace en la Iglesia y desde la vitalidad intrínseca de la Iglesia. Y nace vinculada en obediencia a la misma Iglesia. Lo más originario del seguimiento y de la imitación de Cristo es, pues, la virginidad. Lo es históricamente. Y lo es teológicamente.

«*La vida virginal* —escribe Schulte— *es la imitación de Cristo, en cuanto él, de modo ejemplar y con amor no dividido, vivió totalmente para Dios Padre... La profesión del consejo..., de la virginidad es el elemento primero, decisivamente constitutivo del estado religioso. Realmente, debe ser considerada la virginidad como el fundamento del estado religioso... La virginidad no es la represión de una humana posibilidad de desarrollo —cualquiera que sea su más santa motivación—, sino antes bien, la manera especial de ser inmediatamente, o sea, hasta sin el más profundo género de mediación humana, querida por Dios, oidor de la Palabra; por tanto, de realizar, concreta, directa, exclusiva y de ahí perfectamente el ser-hombre en su última y más inmediata esencia*»¹⁵.

Si Cristo eligió un proyecto de vida para sí, una manera determinada de vivir y de realizarse incluso en cuanto hombre, lo hizo *por ser y para ser* la Salvación de los hombres, anuncio y presencia de los bienes del Reino. Su estilo de vida es modelo y urgencia para todos los hombres, como hemos recordado alguna vez. Todos tienen el deber ineludible de seguirlo e imitarlo, si no en la expresión sensible y concreta que tuvo en él, por ejemplo, la virginidad, al menos en la actitud y en el espíritu con que él la vivió.

¹⁴ *Sacerdotalis Coelibatus*, 24 de junio de 1967, n. 20.

¹⁵ SCHULTE, R., *La vida religiosa como signo*, en «La Iglesia del Vaticano II», Herder, Barcelona, 1966, t. II, pp. 108 y 114. Cfr. MOLINARI, P., S. J., *Siguiendo a Cristo incondicionalmente*, Hechos y Dichos, Zaragoza, 1970, p. 25: «La esencia de la vida religiosa —considerada como completa donación de sí expresada concretamente en los votos— llega hasta el núcleo mismo de la existencia; y por esto, *el voto de castidad es el elemento esencial y primario de la vida religiosa*. A través de su virginidad los religiosos concentran su amor en Cristo nuestro Redentor y en la plenitud del amor se dedican y se consagran para seguirle radicalmente y participar plenamente en su misión salvífica».

La virginidad de Cristo, entendida en su sentido teológico y teologal —como expresión de total autodonación de amor al Padre y a los hombres—, es ideal, modelo y exigencia para toda forma de verdadero amor humano, incluso para el amor conyugal. También la persona que vive en matrimonio tiene que irse acercando, en progresiva renuncia y en ascensión espiritual, hacia el ideal teológico de la virginidad consagrada. Sólo así conseguirá que la sexualidad y el mismo amor humano sean camino de santificación y de unión con Dios. San Pablo nos ha dicho que «los que tienen mujer, deben vivir *como si no* la tuviesen» (1 Cor 7, 29): con un radical desprendimiento, viviendo el espíritu de la virginidad, trascendiendo y consagrando, día a día, esa realidad del amor humano compartido.

La virginidad cristiana ilumina y esclarece el sentido y el valor del amor humano y del matrimonio. En realidad, mutuamente se esclarecen matrimonio y virginidad. Poniendo de manifiesto el valor relativo, provisional, del amor humano compartido, revela su auténtica dimensión. Por otra parte, la virginidad simboliza todavía más expresivamente —y realiza— la unión de Cristo con la Iglesia y con cada una de las almas.

«La castidad consagrada a Dios evoca esta unión —de Cristo con la Iglesia— de manera más inmediata —que el matrimonio— y realiza aquella superación de sí mismo hacia la cual debe tender todo amor humano... La castidad, que es una virtud absolutamente positiva, atestigua el amor preferencial hacia Dios y significa de la forma más eminente y absoluta el misterio de la unión del Cuerpo Místico con su Cabeza, de la Esposa con su eterno Esposo» (ET 13).

«La revelación —escribe G. Thils— nos presenta la virginidad como un don. Se trata en este caso de un don que lleva en sí una señal, una especie de carisma... No todos lo comprenden. El don no es para todos. Pero quien ha recibido el llamamiento, debe seguirlo. Y, ¿el motivo? Por el Reino de los cielos: *es inaugurar ya la vida del Reino; es participar de ella por adelantado.* La virginidad nos sitúa en los tiempos definitivos y escatológicos. Nos hace vivir en este mundo un aspecto del estado celestial, una vida cualitativamente semejante a la de la gloria...»

«El sentido profundo del celibato consiste, ante todo..., en inaugurar ya en este mundo un aspecto de la condición defini-

tiva del hombre glorificado... Tal es la grandeza intrínseca y eminente de la virginidad consagrada: un fragmento de la condición definitiva del hombre transfigurado en la gloria. La virginidad verifica ya, en cierto sentido, el influjo del Espíritu del Señor, tal como se manifestará cuando los cuerpos de los creyentes sean 'espirituales'. Es, pues, un prelude, un comienzo de la vida de los elegidos en la gloria... Si queremos comprender el alcance de la virginidad, es necesario considerar el estado definitivo de la humanidad, cuando ya no hay matrimonios ni parentescos en la gloria corporal incorruptible»¹⁶.

Pablo VI, al hablar de 'celibato', está pensando siempre en la 'virginidad', ya que lo define como «elección exclusiva, perenne y total del único y sumo amor de Cristo y de la dedicación al culto de Dios y al servicio de la Iglesia», como «respuesta de amor al amor de Cristo», como «amor exclusivo, total, estable y perenne, estímulo irresistible para todos los heroísmos», como «señal de un amor sin reservas, estímulo de una caridad abierta a todos» y como «amor único e ilimitado hacia Cristo y hacia su Iglesia»¹⁷.

La virginidad es la proclamación más solemne y eficaz de la soberanía absoluta del Reino sobre todos los valores humanos y temporales. Es la afirmación más rotunda de la primacía de los bienes mesiáticos y escatológicos, que serán los definitivos para

¹⁶ THILS, G., *Santidad cristiana*, Sígueme, Salamanca, 1962, pp. 457-459. Cf. MATELLÁN, S., C. M. F., *Virginidad*, Cocusa, Madrid, 1970, pp. 62-63: «El matrimonio en cuanto sacramento santo debe tratar de imitar eso que la virginidad es. El sacramento trata de configurar la unión de los esposos según la unión de Cristo y de su esposa virginal. Y lo va consiguiendo a medida que la unión de los esposos se va alejando de lo corporal —una vez cumplida la misión de la procreación— y se va convirtiendo en unión de las almas en Cristo. Conforme va ascendiendo el nivel de la vida espiritual de los esposos, va perdiendo importancia lo corporal y se va intensificando más la unión de las almas; van dejando lo que es transitorio y se van sumergiendo cada vez más en el amor eterno del Reino de los cielos. He aquí la gran superioridad de la virginidad sobre el matrimonio considerado, no sólo en cuanto función temporal, sino en cuanto sacramento: la virginidad es unión sponsal con Cristo, y el matrimonio la significa tratando de imitar esa unión; la virginidad es el modelo, el matrimonio una especie de copia lejana del mismo; la virginidad es la realidad, el matrimonio es el símbolo sacramental que expresa esa realidad; la virginidad es el ideal del amor, el matrimonio es un intento de acercamiento a ese ideal».

¹⁷ *Sacerdotalis Coelibatus*, 24 de junio de 1967, nn. 14, 24 y 25.

todos, cuando el Reino llegue a su consumación. Vivir la virginidad desde otra perspectiva es privarle de su mejor contenido y de su razón fundamental de signo para todos de la vida eterna que se manifestará un día incluso en nuestra carne mortal. La virginidad consagrada es el signo más espléndido del Reino de los cielos. Y por eso, el supremo testimonio y la mejor forma de apostolado y de evangelización.

Este pleno sentido eclesial y escatológico lo tiene la virginidad consagrada, reconocida como tal por la Iglesia, tanto en los institutos religiosos como en los seculares. El valor 'teológico' fundamental lo alcanza también indudablemente el voto privado de virginidad. Pío XII habló, en diversas ocasiones, de esta consagración privada, no sólo en la virginidad, sino también en la práctica de los demás consejos evangélicos ¹⁸.

«La virginidad de Cristo es esencialmente un misterio ligado al misterio mismo del amor de Dios hacia nosotros; es, además, un signo de que Jesús ha venido y el Reino ya está aquí... El amor de Dios es bastante real, bastante vivo, bastante saciativo, como para que valga la pena consagrarle todas las energías del amor, que, desde lo más físico a lo más espiritual, se afirma en nosotros... Lo que el matrimonio significa a través de la unión conyugal, la castidad perfecta por el Reino lo significa sin esa mediación. La castidad perfecta significa directamente en la línea del bautismo lo que la unión conyugal significa indirectamente por otro sacramento: el matrimonio» ¹⁹.

Para entender la virginidad como 'anticipación', como anuncio y prelude de la resurrección —de la de Cristo y de la nuestra—, hay que tener en cuenta el nuevo estado, la nueva condición en la que Cristo se encuentra precisamente en virtud de su resurrección gloriosa. Su humanidad ha quedado definitivamente consagrada, invadida por el Espíritu, 'pneumatizada', viva y vivificante. Desde esa carne ya glorificada y 'espiritual', y a través de ella, Cristo se ha convertido en 'Espíritu vivificante' (1 Cor

¹⁸ *Alocución* del 9 de diciembre de 1957: AAS, 50 (1958) 36; *Radio-mensaje* a las Religiosas de clausura de todo el mundo, 19 de julio de 1958: AAS, 50 (1958) 567. Cfr. también LG, 39.

¹⁹ RANQUET, J. G., S. J., *Consejos evangélicos y madurez humana*, Paulinas, Madrid, 1969, pp. 61 y 62.

15, 45), es decir, en principio, para nosotros de vida espiritual. Este nuevo modo de ser o condición 'pneumática' del Cristo glorioso, le libera de todo condicionamiento de tiempo y de espacio —propio de los cuerpos en su condición terrena— y le permite actuar y estar presente como actúan y están presentes los espíritus²⁰.

Por la virginidad consagrada, que nos hace vivir el misterio pascual de Cristo en su sentido último de muerte y de resurrección gloriosa, todo el ser del religioso adquiere una nueva dimensión, un nuevo estado, una transparencia especial, a semejanza del ser 'pneumático' de Cristo. Hasta su misma carne queda invadida por el Espíritu y comienza a vivir según unas leyes nuevas, que no son las de la creación, sino las de la resurrección.

«El cuerpo humano del consagrado ha perdido algo de su ambigüedad, para llegar a ser, de una manera casi acabada, ayuda, transparencia y plenitud del alma, medio de comunicación con la realidad, perdiendo en parte y dentro de lo posible, oscuridad y velos, resistencia y peso... El cuerpo humano del que se ha entregado totalmente a Cristo es realmente y en verdad acabamiento, plenitud y terminación del alma»²¹.

Sería útil, y sugerente, indicar, aunque sólo fuera en esquema, algunas de las ideas más comunes de los Padres de la Iglesia y de los escritores eclesiásticos de los primeros siglos sobre la virginidad consagrada. A este propósito es particularmente interesante el obispo de Olimpo san Metodio, que murió mártir hacia el año 312. Escribió un precioso tratado sobre la virginidad, titulado «El Banquete», en forma de diálogos platónicos. Algunas de sus ideas son las siguientes:

— Cristo es la imagen de la primera y esencial belleza, la imagen de la verdadera santidad. Esta imagen la llevábamos impresa en nosotros antes del pecado, y con ella tenemos el insoslayable deber de conformarnos. San Pablo nos dirá que «hemos sido predestinados a ser conformes con la imagen del Hijo» (Rom 8, 29).

²⁰ Cfr. ALONSO, S. M.^a, C. M. F., *El Cristianismo como Misterio, ib.*, sobre todo, pp. 212-220: «La Humanidad vivificante de Cristo».

²¹ GARCÍA BARRIUSO, P., C. M. F., *Virginidad y cuerpo humano*, «Vida Religiosa», julio-diciembre 1971, pp. 16 s.

— La santidad, históricamente, es una cristificación. Consiste esencialmente en reproducir esa imagen, identificándonos con Jesucristo. La identificación es la suprema forma de imitación. El proceso de santificación es un proceso de 'asimilación', de configuración con Cristo, precisamente en lo que él tiene de más propio y personal: la filiación divina.

— La imagen de Cristo quedó en nosotros borrada —o borrosa— por el pecado original y por nuestros pecados personales. Es preciso restaurar esa imagen, como se restaura una obra de arte deteriorada.

— Pero ¿quién puede llevar a cabo esta restauración? La Iglesia y sólo ella tiene este maravilloso poder de restaurar la imagen de Cristo en las almas.

— Y la Iglesia tiene este poder porque es Esposa de Cristo. La esposa es la única que puede imprimir la imagen del esposo en el hijo.

— Ahora bien, la Iglesia es Esposa de Cristo por ser Virgen. Su virginidad la convierte en Esposa. Y, al mismo tiempo, es virgen precisamente por ser Esposa de Cristo, pues de su unión con él recibe su virginidad. Y por ser Esposa, es Madre; Madre de Cristo en las almas. Imprime y restaura en ellas su imagen.

— Toda alma virgen es también esposa de Cristo. Lo es en la Iglesia y como reflejo del mismo ser virginal y esponsal de la Iglesia. Toda alma virgen, consagrada en amor total a Cristo, tiene el mismo poder 'restaurador' de la Iglesia: imprime y restaura la imagen de Cristo en las almas. O, más exactamente, es la misma Iglesia la que, a través de las almas vírgenes, restaura y regenera en el alma de sus hijos la imagen de su Esposo Jesucristo.

— La virginidad consagrada queda, así, elevada a la categoría de *maternidad espiritual*. Tiene, pues, un valor esencialmente apostólico, ya que el apostolado esencial es regenerar a los hombres según Cristo, o formar a Cristo en los hombres (Gál 4, 19).

La virginidad es no sólo apostólica, sino 'apostolado' por ser entrega total e inmediata de amor a Dios y a los hombres, anuncio y presencia de los bienes celestiales, inauguración del Reino futuro y pura disponibilidad interior para que Dios, a través de nosotros, salve a nuestros hermanos.

La fecundidad sobrenatural de la virginidad deriva de la misma Santísima Trinidad. Todo el proceso intratrinitario de las Personas Divinas es una donación total o, mejor, un proceso de auto-

donación sustancial. Y por ser donación total, sin posible división, es una donación virginal. El Padre es sólo y totalmente Padre, es decir, puro don de sí mismo, de toda su naturaleza al Hijo, que —a su vez— no es más que Hijo y todo lo tiene en cuanto recibido del Padre. Toda paternidad virginal —toda fecundidad sobrenatural— deriva del Padre. El Hijo no posee la paternidad como propiedad suya, y sin embargo es fecundo en la Trinidad como principio que es del Espíritu Santo, porque también se da totalmente, es decir, virginalmente. El Espíritu Santo tampoco posee la paternidad —que es la propiedad constitutiva del Padre— y es también fecundo. No es principio de otra Persona dentro de la Trinidad; y es fecundo en la glorificación del Padre y del Hijo. De una manera muy especial, es fecundo 'ad extra', en la creación, en la santificación de los hombres y, sobre todo, en la Encarnación del Verbo, que, siendo una verdadera generación, no sólo no destruye la virginidad de María, sino que se la comunica, confirmándola y robusteciéndola con su propia acción personal. Y la acción del Espíritu Santo no puede ser otra que su misma donación, puesto que él es don y es amor. Dándose a sí mismo por amor, *dándose virginalmente, se hace fecundo y fuente de toda fecundidad sobrenatural en la Iglesia. Así, en Pentecostés, el Espíritu se convierte en don en la Iglesia y para la Iglesia. A partir de ese momento, sólo se nos comunicará el Espíritu desde esa comunidad de salvación que se llama Iglesia.*

«La totalidad del don de sí mismo sin escisión, sin división, sin separación, es lo que hace que Dios Padre sea, al mismo tiempo, eternamente padre y eternamente virgen; puesto que, dándose así, se da todo, permanece en la absoluta integridad virginal de su ser divino. En la cumbre de la perfección, la paternidad y la virginidad van siempre unidas. La paternidad absolutamente perfecta —lo mismo se diría de la maternidad— es necesariamente virginal»²².

La virginidad es una fuerza positiva y fecunda, participación real de la divina virginidad y, por tanto, de la divina fecundidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, que se nos comunica por

²² MATELLÁN, S., C. M. F., *La Virginidad*, Cocusa, Madrid, 1970, pp. 11-12.

Cristo, en nuestra naturaleza asumida por él y entregada al Padre con la misma donación que hizo de sí mismo.

La unión virginal de Cristo con la Iglesia, a la que comunica su propio Espíritu, es la fuente de toda la fecundidad santificadora y apostólica de la misma Iglesia. Esta unión esponsal es simbolizada por el matrimonio cristiano (Ef 5, 32). Pero todavía de manera más inmediata es simbolizada por la virginidad (ET 13; PC 12). Mirado desde aquí abajo, el matrimonio simboliza la unión esponsal de Cristo con su Iglesia. Mirado desde arriba, el matrimonio no es más que una derivación sacramental, un reflejo —remoto y lejano— de la realidad sobrenatural. Lo que el matrimonio significa mediante la unión conyugal, la virginidad lo significa —y lo realiza— sin esa mediación, de forma inmediata.

Los religiosos «evocan ante todos los fieles —por la virginidad— aquel maravilloso desposorio, fundado por Dios y que ha de revelarse plenamente en el siglo futuro, por el que la Iglesia tiene por Esposo único a Cristo» (PC 12). «La castidad consagrada a Dios evoca esta unión —de Cristo con la Iglesia— de manera más inmediata —que el matrimonio—... Y significa de la forma más eminente y absoluta el misterio de la unión del Cuerpo Místico con su Cabeza, de la Esposa con su eterno Esposo» (ET 13). Y de aquí recibe toda su fecundidad sobrenatural la virginidad consagrada (LG 42; ET 14).

La virginidad consagrada, por ser donación total, amor consagrado y —secundariamente— renuncia al amor expresado en el don de sí en la carne y, por lo mismo, polarizado, nos abre a un amor universal, sin límites ni fronteras, a nuestros hermanos, es decir, a todos los hombres, creando una nueva familia y unos lazos universales de filiación divina y de fraternidad universal. Por eso, la virginidad crea comunidad, es principio activo de fraternidad y de comunión en el Espíritu. Y, al mismo tiempo, la comunidad —el amor fraterno— ayuda a vivir en virginidad» (PC 12).

La simple 'castidad' puede coexistir con el egoísmo, la comodidad, la indiferencia y frialdad hacia los demás, la incomprensión, el espíritu de crítica, la dureza, el resentimiento y hasta con el odio. En cambio, la virginidad es radicalmente opuesta a toda forma,

por sutil que sea, de egoísmo. Y se expresa siempre en comprensión, en delicadeza, en espíritu de servicio, en amor fuerte y viril, pero tierno. Se expresa en amistad cristiana y en amor universal, en disponibilidad interior y exterior.

La persona que vive en virginidad está, de suyo, en las mejores condiciones para relacionarse personalmente con las otras personas, para ejercer cualquier obra de apostolado, no precisamente desde el punto de vista 'técnico', pero sí desde el punto de vista humano y sobrenatural.

En un mundo en el que predomina el pansensualismo y un erotismo degradante, se hace urgente el testimonio vivo de la virginidad cristiana, que es un testimonio de máxima actualidad y eficacia y quizá el que más necesitan nuestros hermanos de hoy y el que más les convence en el fondo. «En el momento mismo en que el amor humano —ha dicho Pablo VI— se halla cada vez más amenazado por un erotismo devastador [la virginidad], debe ser, hoy más que nunca, comprendida y vivida con rectitud y generosidad» (ET 13).

Han existido y existen maneras inexactas de entender y de vivir la virginidad. Por ejemplo, considerarla como simple *castidad* o virtud moderadora del apetito genésico; reducirla a la *integridad física* o a la mera *continencia*; definirla como *renuncia al matrimonio*, como un simple ejercicio de purificación ascética o como un valor meramente funcional, como disponibilidad exterior en orden al ejercicio del ministerio apostólico.

Con alguna frecuencia se ha pretendido vivir la virginidad sin suficiente madurez humana, psicológica y afectiva, y ha degenerado en perturbaciones psíquicas o se ha convertido en desecamiento del corazón en sutil egoísmo: incapacidad para amar y para ser amado, amargura y descontento habitual, indiferencia o frialdad hacia los demás, timidez o cobardía. Ha dejado, de este modo, de ser virginidad para quedar en mera soltería.

Creemos que hay que presentar, sobre todo a los jóvenes, la virginidad consagrada como un *llamamiento al amor*, al don total de sí mismo a Dios y a los hombres. No como una mera renuncia, aunque deben ser conscientes de la inevitable renuncia a un valor tan positivo como el matrimonio, que implica necesariamente la

virginidad. Como una consagración de amor inmediato a Dios y una dedicación absoluta y absorbente a los intereses del Reino de los Cielos, como una amistad personal con Jesucristo, que hace posible un amor universal a todos los hombres.

Hay que presentar la virginidad no sólo como un *don de Dios*, sino también como una *conquista personal*; no como algo que se adquiere de una vez para siempre, sino como un quehacer y tarea de todos los días; como una manera de realizarse incluso en cuanto hombres y de adquirir la plenitud y madurez humana (LG 46; PC 12).

Es preciso recordar, asimismo, que no es posible vivir en virginidad sin una buena dosis de ascesis, incluso física, sin un control de los sentidos, sin la huida valiente de las ocasiones, sin una vida intensa de oración, sin un amor entrañable —convertido en amistad— a Cristo y a María. Y tampoco descuidando los medios naturales (cf OT 10; PC 12).

La Santísima Virgen es la expresión máxima, en una pura criatura, del ser virginal de la Iglesia. Más aún, María en su virginidad es la realización completa de la virginidad cristiana y religiosa. María es modelo, tipo y ejemplar y, a la vez, principio activo de la virginidad en la Iglesia. María no sólo invita y arrastra con su ejemplo a vivir en virginidad, sino que 'expresa' ahora y re-vive el misterio de su propia virginidad integral en la Iglesia y, particularmente, en las almas consagradas.

«El nacimiento del Hijo de Dios en el seno de María Virgen es como el eco en el tiempo de su nacimiento eterno manifestado en el tiempo... María... es la Madre Virgen por la que entró virginalmente en nuestra casa, en nuestro mundo humano, el Hijo del Padre eternamente virgen. Es virgen primeramente en el espíritu por la totalidad del don de sí misma a los designios amorosos del Padre sobre ella y virgen también en su cuerpo como signo y manifestación de esa virginidad de espíritu y como primicia, juntamente con su Hijo, de la nueva humanidad virginal»²³.

²³ MATELLÁN, S., C. M. F., *ib.*, pp. 12-13.

GRAVEDAD DEL PROBLEMA

De todos los problemas humanos, el más radical es, sin duda, el problema afectivo. Es casi el único problema humano. Los demás son más secundarios, más superficiales y menos graves. Y suelen nacer de este problema fundamental. Es preciso, pues, adquirir conciencia de su importancia y de su gravedad.

Y lo primero para intentar resolver un problema es plantearlo bien, ya que un problema mal planteado no tiene posible solución. El problema afectivo requiere un buen planteamiento. Ignorarlo o tratar de olvidarlo no soluciona nada. Lo empeora todo. Retrasa su solución, haciéndola cada vez más difícil. Hay que tener, pues, suficiente valentía y honradez para enfrentarse con este problema, que no es propio ni exclusivo de unas personas determinadas, sino que es problema universal. Por eso, toda persona tiene que plantearse y tratar de resolver su problema afectivo. El tiempo, por sí solo, no soluciona nada. Y el olvido o la ignorancia, tampoco. El problema si no se soluciona desde la raíz misma, surgirá violentamente en cualquier momento.

Lo más propio y personal que tiene el hombre es el amor. O, más exactamente, su capacidad de amar y de ser amado. Esta doble capacidad es su mayor riqueza y puede ser también su mayor riesgo. Lo mismo que la libertad. Y es algo a lo que no puede renunciar bajo ningún pretexto. Algo tan esencial y primario que le constituye en cuanto persona. Por eso, ahogar esta capacidad activa de amar y de ser amado es negarse en cuanto hombre —es decir, en cuanto persona—, es destruirse y 'cosificarse' (el infierno es, precisamente, la imposibilidad radical de amar y de ser amado; es el aislamiento absoluto).

Toda persona es constitutivamente apertura hacia otra persona, es decir, capacidad de amar y de ser amada. Por eso, toda persona está hecha para amar a otra persona y para ser amada por otra persona. Está hecha y constituida así por sus mismos principios esenciales. Cerrarse en sí misma es empobrecerse. El egoísmo en todas sus formas —algunas de ellas muy sutiles— es un verdadero atentado contra la propia persona. Es una especie de suicidio.

También en este sentido «el que ama su vida, la perderá» (Mc 8, 35). En cambio, el amor verdadero a los demás es siempre enriquecedor.

El hombre, en cuanto persona —ser inteligente y libre—, está abierto a toda comunión personal. Los mismos principios que le constituyen formalmente le ponen en relación directa con los demás seres, dotados —como él— de inteligencia y de voluntad, de conocimiento y de amor, que son facultades de relación.

El principio y el término de todo verdadero amor es siempre una persona. El amor a las cosas sólo tiene sentido en función de una persona, sea la propia o la de otro. Pero, como dice Paul Claudel en *El zapato de raso*, todo 'tú' que encuentra el hombre acaba por convertirse en una promesa irrealizada e irrealizable; todo 'tú' humano es fundamentalmente una desilusión. Y ningún encuentro puede superar la última soledad. Aunque 'encontrar y haber encontrado un 'tú' humano es precisamente una referencia a la soledad, una llamada al 'Tú' absoluto'.

Otra premisa importante para el recto replanteamiento y la recta solución del problema afectivo es reconocer que nuestra capacidad de *ser amados* es superior a nuestra capacidad de *amar* y a la capacidad de amar de toda otra persona humana. Es decir, que ninguna persona humana puede llenar del todo y siempre la infinita capacidad de ser amada que tiene otra persona humana.

Rodrigo y Prouhèze, los personajes del drama de Paul Claudel que acabamos de citar, son una espléndida lección, a este respecto. Se aman entrañablemente. Y quieren necesitarse siempre el uno al otro. Para romper la barrera de toda posible y personal suficiencia, se abren mutuamente una llaga de amor. Pero la llaga que Prouhèze, con su fascinación, abre en la psicología de Rodrigo resulta tan profunda que no la puede curar ni la misma Prouhèze. Y el vacío interior que despierta Rodrigo en Prouhèze no es capaz de llenarlo ni el mismo Rodrigo con todo su amor. Y así se ven irremediablemente impulsados a buscar a Alguien que pueda llenarles a los dos.

Dios

El hombre es, sobre todo, pura apertura y aspiración radical a Dios. Porque resulta que en Dios se salva mejor que en sí mismo.

Y Dios es quien está al fondo de nuestras aspiraciones. Quizá de una manera inconsciente, pero real.

Dios es la persona, el 'tú' que está al fondo de todas las aspiraciones humanas, que responde cabalmente a esa necesidad de amar y de ser amado que tiene todo hombre. Dios es Alguien que le sale al encuentro desde el fondo de sí mismo, que le interpela, que entra en relación personal con él y que le ama. Y que desea su amor. Una Persona transcendente, que es la única que puede llenar el vacío infinito que hay en toda persona humana.

Como diría Mary Starkey-Greig²⁴, hay en el alma humana tres abismos: la conciencia de nuestra radical pobreza, el aislamiento de nuestra ignorancia y el hambre insaciable de nuestro amor. Y estos tres abismos son tres capacidades para el Infinito: una infinitud de Vida y de Ser; una infinitud de Ciencia y una infinitud de Amor. «Sólo el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo pueden llenar estos abismos.» Cuanto más hayamos profundizado en este triple abismo nuestro o en esta triple 'soledad', más dispuestos estaremos para una triple unión personal: la unión de nuestro 'yo', de nuestra personalidad individual con el Padre, Ser y Vida; la unión de nuestro entendimiento tenebroso con la Persona del Conocimiento, que es el Verbo; la unión de nuestro amor solitario con la Persona del Amor, que es el Espíritu Santo. Vivir y ser con el Padre. Conocer con el Hijo. Amar con el Espíritu Santo.

Dios es el único que puede llenar nuestro vacío interior. El Dios de la revelación —que es el único Dios que existe— y que se define como Amor o, mejor aún, como 'Amistad', ya que es reciprocidad de Amor, Comunión, Trinidad. Sólo Dios puede resolver ese problema —que es el problema humano por excelencia— llamado 'problema afectivo'. Todas las demás soluciones son provisionales y transitorias.

DIOS-HOMBRE, JESUCRISTO

Jesucristo, por ser Dios y por ser hombre, responde de la manera mas perfecta y absoluta a todas las exigencias y anhelos del

²⁴ STARKEY-GREIG, M., *Le creuset de l'amour, le Purgatoire*, París, 1960, pp. 203 y 312.

corazón humano. Es una persona viva y presente, que ama con amor divino y con amor humano, con amor personal y absolutamente desinteresado.

Por eso, orientar toda la vida afectiva, la doble capacidad de amar y de ser amado, hacia esta persona viva e infinitamente presente es plantear bien el más grave problema del hombre. Y plantear bien un problema es la única manera de resolverlo satisfactoriamente.

Cada uno tiene que descubrir que Cristo, para él, es Alguien. Alguien que le ama, que quiere entablar con él relaciones personales, de Tú a tú. Y que cada uno es también 'alguien' para él, alguien inconfundible. Y que él desea nuestro amor, que es lo más propio y radicalmente nuestro. Cristo desea nuestra entrega personal y vivir en amistad con nosotros. En reciprocidad de amor.

Esta es la más alta vocación del hombre. Una vocación divina. Vocación a la amistad con Jesucristo, que se traduce en fraternidad sobrenatural con los hombres.

Una vez realizado este descubrimiento —en la fe—, la cuestión está en llegar a convencernos, con un convencimiento práctico y total, de que somos amados gratuitamente, libremente y con amor personal por Cristo: con amor divino y con amor humano, al mismo tiempo. Sabernos amados, con esa seguridad y certeza —con ese conocimiento sabroso, experimental— que da la fe. Esta certeza equilibra incluso psicológica y afectivamente. Nos hace ser más 'persona'. Y nos abre a toda otra posible comunión personal.

El encuentro personal con el Dios-Hombre no es de tal manera 'excluyente' que nos cierre a los demás. Al contrario, nos abre a las demás personas, nos pone en comunión con ellas. El encuentro con el 'Tú' divino es principio y garantía de todo otro posible encuentro personal con un 'tú' humano. Por eso, sólo cuando Dios llena a dos personas humanas, pueden éstas llenarse mutuamente. El mero encuentro con otra persona humana, sin más y si Dios no está por medio —aunque sea en ese encuentro singular que es el matrimonio—, no resuelve el problema afectivo. Lo deja casi intacto. Y, con frecuencia, lo agrava. (El problema sexual es bastante más secundario que el problema afectivo. Y

suele ser expresión y consecuencia de éste. El matrimonio, cuando no es un encuentro en Dios y desde Dios, puede resolver el problema sexual, pero, como hemos dicho, no resuelve el problema afectivo. Ese encuentro es fundamentalmente una desilusión, como decía Claudel; una promesa irrealizada e irrealizable.)

La amistad personal con Jesucristo es principio —y garantía— de toda otra verdadera amistad. La seguridad de ser amados por él y de amarle personalmente es fuente de amor a los demás y principio de integración y de unidad en toda nuestra vida afectiva.

De todas las energías vitales que posee el hombre, el amor es la más unitiva y unitaria. Sólo el amor consigue nuestra simplificación interior y la unidad de nuestra vida psíquica. El amor es el centro unificador de todas nuestras actividades y fuerzas interiores. Por eso, orientar el amor es orientar a todo el hombre.

Cristo sale al encuentro de cada hombre con una pregunta insoslayable y comprometedora: «Y tú, ¿quién dices que soy yo?» (cf Mt 16, 15). Y cada hombre tiene que responder a esta pregunta personalmente. No puede remitirse a lo que han dicho o dicen otros. Tampoco puede negarse a responder. Porque frente a Cristo no es posible la neutralidad (Mt 12, 20).

La respuesta personal es la fe. Fe, que es acogida activa de Cristo como Persona y como Palabra. Fiarse de él sin más garantía que él mismo. Creer *en* Cristo y creer *a* Cristo. Entregarse a él incondicionalmente. Creer en su amor personal, en la realidad de su carne, en su condición de Hijo de Dios y de Hijo del Hombre, creer en su resurrección y en su presencia viva en la Iglesia y en el mundo.

Toda la vida espiritual puede reducirse, de hecho, a creer en el amor del Padre, expresado y manifestado en Cristo, Dios-Hombre. Cristo es la gran epifanía del amor que el Padre nos tiene.

¿HUMANISMO O ANGELISMO?

Nuestro amor a Cristo —y en él y desde él a los hermanos— tiene que ser amor personal y plenamente humano. El acto de amor sobrenatural, es decir la caridad, que es el nombre cristiano

del amor, tiene la misma estructura psicológica que el acto de amor humano.

Más aún, la santidad 'humaniza'. El amor de Dios se ha hecho, en Cristo, amor humano, en el mejor sentido. Y nosotros tenemos que amar a Dios y a los hombres con amor de caridad sobrenatural incorporado a nuestra psicología y que, por lo mismo, debe llevar consigo calor humano. El primer mandamiento nos exige que amemos a Dios «con todo nuestro corazón, con toda nuestra alma y con todas nuestras fuerzas» (Dt 6, 5; Mc 12, 30; Mt 22, 37). Y no amaríamos a Dios con todo nuestro ser, con lo que somos y lo que tenemos, si prescindieramos, bajo el pretexto que fuese, de nuestra condición 'humana'.

El 'angelismo' es un funesto error y una lamentable desorientación. Habría que recordar a ciertos autores, demasiado 'espiritualistas' y 'deshumanizados' las palabras de una de las mujeres más santas y humanas que han existido.

«Nosotros —dice santa Teresa de Jesús— no somos ángeles, sino tenemos cuerpo. Queremos hacer ángeles estando en la tierra —y tan en la tierra como estoy yo— es desatino»²⁵.

«Caro costaría si no pudiésemos buscar a Dios sino cuando estuviésemos muertos al mundo. No lo estaba la Magdalena, ni la Samaritana, ni la Cananea, cuando le hallaron... Dios me libre de gente tan espiritual que todo lo quieren hacer contemplación perfecta, dé do diere»²⁶.

Con el pretexto de evitar el peligro del 'sentimentalismo' en nuestro trato con Dios —y con los hombres— hemos caído muchas veces en el extremo opuesto: en la frialdad, en la deshumanización, en la herejía jansenista. Olvidamos la verdad más fundamental del Cristianismo: que *Cristo es Hombre*. Y nosotros también. Y que la santidad, históricamente, es humana, porque es una cristificación. Y Cristo es Hombre.

Es fácil, y cómodo, refugiarse detrás de un amor que llamamos sobrenatural, para no amar, realmente, a nadie: ni a Dios ni a los hombres. Este peligro, tan sutil, no es imaginario. Por eso, no

²⁵ *Vida*, c. 22, n. 10.

²⁶ *Vejamen*, n. 6.

es tampoco infrecuente encontrarse con personas que creen amar a Dios y al prójimo con amor sobrenatural de caridad, cuando son incapaces de vibrar ante nadie y todo el mundo les resulta indiferente. Será oportuno recordar también las palabras de Charles Péguy:

«Tampoco me gustan los beatos. Los que como no tienen la fuerza de ser de la naturaleza, creen que son de la gracia. Los que creen que están en lo eterno, porque no tiene el coraje de lo temporal. Los que como no están con el hombre, creen que están con Dios. *Los que creen que aman a Dios simplemente porque no aman a nadie*»²⁷.

VIRGINIDAD CONSAGRADA

El problema afectivo, por ser profundamente humano y personal, sólo se resuelve cuando se ha orientado toda la afectividad hacia Jesucristo. Mientras no se llegue a la amistad personal con él, y desde él y en él, al amor generoso y desinteresado hacia los demás, el problema afectivo estará sin resolver. Las ocupaciones, los estudios o cualquier otra tarea humana no pueden servir de orientación definitiva al amor y, por lo mismo, lo único que pueden hacer es distraernos del verdadero problema o retrasar su solución, pero no resolverlo.

La virginidad consagrada es la orientación total e inmediata del amor, de toda la capacidad natural y sobrenatural de amar y de ser amado, hacia Cristo. Es esa 'pasión de amor' de que hablaba Pierre Ternier y con la que definía la vocación religiosa. Una pasión con las características del amor verdadero convertido en pasión: la *totalidad* en la entrega, la *exclusividad* en la persona amada y el *desinterés absoluto* en servirla.

La virginidad supone un ensanchamiento y una intensificación de la capacidad de amar. El amor virginal adquiere dimensiones nuevas, insospechadas, universales. El amor virginal es la forma suprema de amor, el amor nuevo del Reino ya presente en este mundo, y es —por eso— radicalmente desinteresado y conoce una

²⁷ PÉGUY, CH., *Palabras cristianas*, Sígueme, Salamanca, 1960, p. 98.

profundidad y una ternura desconocidas para toda otra forma de amor.

La vida religiosa, cuyo elemento más esencial es la virginidad consagrada, es una 'alianza', una 'amistad personal' con Jesucristo. Un compromiso de amor mutuo y total, que tiene todo el contenido y las exigencias de la alianza bíblica. Y esta amistad con Jesucristo se traduce necesariamente en 'fraternidad', en comunión de amor con los hermanos. Por eso, la virginidad consagrada es, de suyo, la mejor solución del problema afectivo.

6.—Sobre 'la amistad'

La palabra *amistad* es una de las palabras más serias. Y una de las más densas de contenido humano y cristiano. La vocación cristiana puede definirse como una vocación a la amistad divina. O, más concretamente, como una vocación a la amistad personal con Cristo y a la amistad sobrenatural con los demás hombres.

Para hablar de la amistad, en toda su amplitud y sin adjetivos —sólo admitiríamos el calificativo de 'cristiana'—, tenemos que comenzar serenando el ambiente. Porque se ha venido creando un clima de 'psicosis', de cierta obsesión en torno al tema de la amistad. En realidad, se ha hablado y se ha escrito muy poco sobre la 'amistad', y se ha escrito y hablado demasiado sobre las 'amistades'.

La amistad es algo muy serio, y por lo mismo muy difícil. Es una conquista, además de ser un don gratuito. Hay que cultivarla. Puede y debe ir en aumento. Esto quiere decir que admite grados, que no puede ser perfecta desde el principio, que hay gérmenes de amistad que no pueden confundirse con la amistad misma.

La amistad verdadera supone, es y exige siempre una buena dosis de madurez humana y espiritual, psicológica y afectiva. Sólo quien se posee a sí mismo puede darse. Y el amor es don, oblatividad, entrega personal.

Decíamos que había que comenzar serenando el ambiente. Porque hablar con cierta obsesión y condenar pública y solemnemente

las llamadas 'amistades particulares' —que son una caricatura de la verdadera amistad— es la mejor manera de fomentarlas, de crear inútiles problemas de conciencia. No se ha de ocultar que puede existir un verdadero peligro, precisamente cuando la amistad deja de ser auténtica amistad. Pero nunca hay que crear un clima de miedo o de desconfianza frente a un valor tan grande como la amistad.

Algo parecido a la amistad y, con frecuencia, principio de amistad es la *simpatía*, entendida en el sentido original de la palabra, que implica comunión de sentimientos y de afectos.

«Un amigo fiel es seguro refugio. El que lo encuentra, ha encontrado un tesoro. El amigo fiel no tiene precio, no hay peso que mida su valor» (Eclo 6, 14-15).

«La soledad y el aislamiento no son una especie de 'grado' superior de la santidad, al menos normalmente y salvo vocación especial»²⁸.

¿Pero qué es la amistad? También ésta es una palabra muy en uso y en abuso hoy día. *La amistad es amor mutuo y personal*. Amor de benevolencia que implica esencialmente reciprocidad y sólo puede darse entre personas. ¿Y qué es el amor? Santo Tomás lo ha definido diciendo que *amar es querer el bien para alguien* (1, 20, 2). El principio y el término último de todo verdadero amor es siempre, como hemos dicho, una persona. Si existe reciprocidad en el amor, surge la amistad.

En el amor de amistad, el amado rebasa la categoría de bien útil, ordenado a nuestro provecho o bienestar. Está a nuestra altura. Se da una verdadera identidad afectiva entre el amante y el amado. Y este amor no obedece a una indigencia, sino a una plenitud. En la verdadera amistad, el uno no mira al otro como algo extraño y ni siquiera como algo suyo, sino como a su propia persona. Tiene para con él las mismas atenciones y el mismo respeto que consigo mismo. No quiere al amigo para sí, sino por él mismo.

La intensidad del amor y la intensidad de la reciprocidad pueden variar, admiten grados. Por eso, como hemos insinuado, pue-

²⁸ THILS, G., *Santidad cristiana*, Sígueme, Salamanca, 1962, p. 554.

den darse grados de amistad. Y aunque el cristianismo sea esencialmente un misterio de amistad con Cristo y entre los cristianos, puede darse —entre dos personas— intensificada esa amistad. También, y de una manera especial, en la vida religiosa. Más aún, la virginidad consagrada crea una formidable capacidad para la verdadera amistad.

La amistad es, pues, amor mutuo, recíproco entre dos o más personas. Es un amor de benevolencia. Es decir, se quiere a la persona por sí misma y se busca el bien para ella. Contrario al amor de amistad es el egoísmo en todas sus formas. Cuando se busca el propio provecho y no el bien real de la persona amada, cuando se busca la propia satisfacción y no los verdaderos intereses —humanos y sobrenaturales— de la otra persona, no existe verdadero amor, sino egoísmo. Y el egoísmo supone siempre una cierta 'cosificación' de la persona, a la que se reduce a la categoría de 'bien útil'.

El amor de Dios, derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo (Rom 5, 5), es no sólo el amor que Dios nos tiene, sino también el que nosotros le tenemos a él y el que tenemos a los hermanos. Es un amor de amistad. Es llamada y es respuesta. Don de Dios al hombre, que hace posible el don del hombre a Dios.

«El llamamiento a la virginidad —se lee en los Decretos Capitulares de una Congregación femenina— es un llamamiento al amor, que no debe reprimirse, sino hacerlo madurar en una disponibilidad sana y abierta a las relaciones amistosas con los demás. En la formación humana no hay que olvidar la formación para la amistad, quizás hasta ahora un tanto descuidada... Dada la íntima unidad entre la naturaleza y la gracia *nadie mejor que las personas consagradas pueden desarrollar entre sí una amistad sana y santa...* Una amistad virginal ha de llevar, hasta en los detalles externos más insignificantes, las cualidades propias y excelentes de la caridad»²⁹.

Jean Gabriel Ranquet, en su libro *Consejos evangélicos y madurez humana*, tiene un artículo titulado «De la castidad perfecta

²⁹ *Documentos Capitulares de las HH. Carmelitas de la Caridad*, Vedruna, Vitoria, 1969, pp. 237-238, *Decreto sobre Formación*.

al verdadero encuentro humano». Ya el título es sugerente. Y el autor descubre, como frutos de la virginidad: a) *La unificación de todo nuestro ser*. Unificación e integración de nosotros mismos. Frente a las fuerzas de desintegración que hay en nosotros, la virginidad consagrada, como entrega total del amor, unifica nuestro ser y nuestras energías interiores. b) *La capacidad para la amistad*. La amistad verdadera es el signo más claro de la consagración lograda. No es una concesión hecha a nuestra fragilidad, sino la sublimación de nuestra capacidad de amar y de ser amados. Es el fruto de la plenitud. c) Una más perfecta *integración de lo 'masculino' y de lo 'femenino'*.

«Muchos de entre los religiosos ignoran aún que la castidad perfecta es una manera muy real de vivir la sexualidad... No se puede renunciar a ser hombre o mujer... Sepamos que para una persona normal —es decir, empeñada en el desarrollo normal de su ser físico y psíquico— y decidida a vivir a fondo su consagración religiosa, la presencia del otro sexo es normal»³⁰.

Ya hemos dicho que la amistad es algo muy serio y muy difícil, porque supone una plenitud. Sólo quien se posee a sí mismo, puede ofrecerse y puede darse. La amistad no se improvisa, ni es patrimonio de principiantes. No es lícito 'jugar' a la amistad. Aunque tampoco hay por qué exigir perfección en la amistad desde el principio.

Es fácil engañarse y llamar amor de amistad a lo que no pasa de ser simple camaradería o camaradería. Sobre todo, en una vida consagrada que, por su misma naturaleza, es una entrega de amor total e indiviso a Cristo, sería una contradicción palmaria buscar alguna compensación humana a la soledad y a la renuncia que lleva consigo la virginidad. Hay que ser sinceros y no dejar pasar realidades de contrabando donde tenía que estar sólo la realidad del amor evangélico, aunque sin caer en el extremo opuesto de pensar que la consagración virginal supone y es un replegamiento sobre uno mismo y no más bien una apertura y disponibilidad universal para amar a todo el mundo.

³⁰ RANQUET, J. G., S. J., *Consejos evangélicos y madurez humana*, Paulinas, Madrid, 1969, p. 180. MELANÇON, O., *Vida religiosa y desarrollo de la personalidad*, Paulinas, México, 1968, pp. 280. EVOY, J. J. - VAN CHRISTOPH, *Madurez en la vida religiosa*, Razón y Fe, Madrid, 1973, pp. 355.

Necesitamos unos criterios prácticos y seguros que nos ayuden a discernir cuándo existe verdadero amor de amistad o cuándo se mezcla alguna dosis de egoísmo. El principio señalado por Cristo: «por sus frutos se conocen los árboles» (Mt 7, 16), nos sirve también en este caso. Ahora bien, cooncemos cuáles son los frutos del Espíritu, según san Pablo: «Caridad, gozo, paz, paciencia, benignidad... fe, modestia, castidad» (Gál 5, 22). Y los frutos de la carne: «Fornicación, impureza, libertinaje, idolatría, hechicería, odios, discordia, celos, iras, rencillas, divisiones, distensiones, envidias... y cosas semejantes» (Gál 5, 19-21).

Partiendo del concepto mismo de amistad, podríamos señalar, en concreto, los criterios siguientes:

a) Que la amistad sea *abierta*. Admitir y hasta querer que otras personas amen a la persona a quien yo amo. Alegrarse de que otros quieran el bien para ella. Es lógico, si el amor es verdadero y, por lo mismo, desinteresado. Y admitir —no sólo con resignación— que esa persona pueda querer a otros. Los clásicos 'celos' revelan, en el fondo, una dosis de egoísmo.

b) Que se mantenga una *disponibilidad total* frente al bien de la persona amada y frente a las posibles exigencias de Dios. En otros términos: que se esté dispuesto incluso a renunciar al trato, a la presencia y a las muestras de afecto de esa determinada persona, si un bien real de esa misma persona o las exigencias de Dios lo pidieran. Hay que conservar intacta y viva esa disponibilidad. Lo cual no quiere decir que no se sienta esta renuncia.

c) Que ese amor mutuo y personal —esa amistad— *impulse a amar a los demás*. Es decir, que en la medida en que crece y se intensifica ese amor y esa reciprocidad, crezca también el amor y el espíritu de servicio hacia los demás.

d) Que el espíritu no esté *ocupado*, y menos todavía *pre-ocupado* —con desasosiego— por la persona amada. Que su recuerdo, su presencia y su palabra produzcan paz en el alma, y no tensión, inquietud, turbación o distracción.

e) Que el trato con la persona amiga y hasta su simple recuerdo sea una constante invitación a ser mejor, a superarse, sobre todo en el ámbito espiritual; que lance hacia Dios, al amor

más personal e intenso a Cristo; que el amigo no sea nunca un lugar de 'aterrizaje', sino una 'pista de lanzamiento'.

f) No debe confundirse el amor y la amistad con las *manifestaciones* posibles de ese amor y de esa amistad. Puede darse un amor profundo sin especiales manifestaciones externas. De todos modos, que éstas no sean nunca exageradas, ni ofensivas al espíritu de familia —si se trata de amistad en una comunidad religiosa—. Los exclusivismos empobrecen y llevan siempre un fondo de egoísmo y, con frecuencia, son una notoria falta de caridad comunitaria. La verdadera amistad supone madurez humana y espiritual y, por lo mismo, capacidad de sacrificio y de renuncia; renuncia y sacrificio aun en cosas perfectamente lícitas. Por elegancia, no por miedo, recordando siempre que una amistad entre personas consagradas debe llevar en todo momento el sello inconfundible de la virginidad consagrada.

Cuando no se cumplen estos criterios, no hay ni amor ni amistad verdadera. Hay egoísmo, más o menos disfrazado. Y ese egoísmo, normalmente, irá en aumento, pudiendo llegar a extremos perniciosos. Nacen entonces los exclusivismos, faltas de caridad, apegos que van no sólo contra la virginidad moral, sino incluso, a veces, contra la castidad: campo fácil para la crítica y fuente de desunión.

Los casos históricos, perfectamente comprobados, de una entrañable amistad espiritual entre santos o entre personas —de diferente sexo— de una intensa vida sobrenatural no pueden considerarse como pedagogía ordinaria, como casos corrientes y normales. Pero tampoco es lícito desconocerlos y considerar como imposible —desde unos prejuicios personales— una amistad verdadera entre personas consagradas y, sobre todo, entre personas de distinto sexo. Creer en esta imposibilidad es, por lo menos, una imperdonable ignorancia de la historia de la espiritualidad y de la hagiografía cristiana. Recordemos los casos más típicos y representativos: San Francisco de Sales y Santa Francisca Fremiot de Chantal³¹; Santa Teresa de Jesús y el P. Jerónimo Gracián³².

³¹ GENTILI, E. M., *L'uomo, la donna e Dio*, Roma, 1968.

³² STEGGINK, O., O. C., *La integración de la afectividad en la vida espiritual de Santa Teresa de Jesús*, «Carmelus», 1971, 122-141.

El concepto de madurez es un concepto relativo. No existe, en este mundo, un principio o criterio de madurez absoluta. La madurez es relativa a la edad y a los compromisos contraídos o que se van a contraer.

La palabra 'madurez' es de origen botánico. Se dice propiamente de los frutos que están maduros o inmaduros. En sentido figurado, la palabra 'madurez' ha pasado a indicar una cierta plenitud psicológico-moral del hombre. En este sentido psicológico-moral, perfección y madurez vienen a significar lo mismo. Pudiera definirse como el armonioso y pleno desarrollo de todas las virtualidades humanas. En la madurez hay, pues, una cierta plenitud y perfección y hay un orden y armonía de conjunto.

Madurez, indica, por lo mismo, equilibrio. *Madurez psicológica*: equilibrio y desarrollo armónico de todas las facultades superiores de la persona. *Madurez afectiva*: orientación y equilibrio de los sentimientos y de los afectos; sobre todo, del amor. Dominio de las emociones y de la sensibilidad. Hay un doble extremo, en el terreno afectivo, que es signo clarísimo de inmadurez: la hipersensibilidad y la insensibilidad. En la madurez afectiva se ha descubierto el amor como ofrenda, como don, como sacrificio, y se es capaz de amar a una persona por sí misma, independientemente de las ventajas que de ella se pueden reportar.

Conseguir la madurez humana y espiritual no es presupuesto de la formación, sino meta y finalidad de la misma.

MANIFESTACIONES

Señalamos ahora algunas manifestaciones de madurez, que sirven —a la vez— para saber en qué consiste exactamente y para comprobar si existe verdadera madurez humana en nosotros mismos o en otra persona.

Por tratarse, como hemos dicho, de un concepto *relativo*, estas manifestaciones habrá que relacionarlas siempre con la edad y con los compromisos u obligaciones que una persona ha contraído o pretende contraer, para ver si tiene o no madurez *suficiente*.

«Por medio de una formación sabiamente ordenada, hay que cultivar también en los alumnos la debida madurez humana, cuyas principales manifestaciones son la *estabilidad de espíritu*, la *capacidad para tomar prudentes decisiones* y la *rectitud en el modo de juzgar sobre los acontecimientos y los hombres*. Hábitense los alumnos a dominar bien el propio carácter; fórmense en la reciedumbre de espíritu y, en general, sepan apreciar todas aquellas virtudes que gozan de mayor estima entre los hombres y avalan al ministro de Cristo, como son la sinceridad, la preocupación constante por la justicia, la fidelidad a la palabra dada, la buena educación y la moderación en el hablar, unida a la caridad» (OT 11).

Podríamos completar este cuadro sintético, ofrecido por el Concilio al hablar de la formación de los seminaristas, añadiendo algunas otras manifestaciones complementarias de la verdadera madurez:

— *Sentido de responsabilidad*. Que no es sinónimo de 'preocupación, sino que es capacidad para responder de lo que se hace o de lo que se deja de hacer. Alguien obra con sentido de responsabilidad cuando puede justificar con razones válidas su modo de comportarse. «Ser hombre es precisamente ser responsable.»

— *Capacidad para integrarse en la sociedad* sin timidez y sin desenvoltura.

— *Dominio de sí y de las propias reacciones*.

— *Flexibilidad* y, al mismo tiempo, necesaria *firmeza*, distinguiendo netamente lo esencial de lo accesorio, el fondo de la forma.

— *Comprensión*. «Hay que comprenderlo todo, pero no hay que aceptarlo todo», dice un proverbio francés. Comprender no quiere decir estar de acuerdo o justificar.

— *Sentido del humor*, que es una señal de salud mental y de equilibrio psíquico.

— *Jovialidad y alegría*, que —según Guardini— es «hermana de la seriedad».

— *Sentido de justicia, de lealtad y de imparcialidad*.

— *Paciencia, calma, serenidad, constancia y tenacidad*.

— *Capacidad de secreto, de silencio y de soledad*.

— *Capacidad para la amistad*.

Podríamos completar esta lista con las manifestaciones más corrientes de *inmadurez*: cambios, más o menos repentinos de hu-

mor, de ideas, de sentimientos, de estado de ánimo; enjuiciamiento precipitado y superficial de las personas y de los acontecimientos; crítica sistemática; descontento habitual; rebeldía e incompreensión; egoísmo en todas sus formas; terquedad o excesiva condescendencia; insensibilidad o sentimentalismo; suspicacia y desaliento; espontaneidad excesiva, que no puede confundirse con la 'sinceridad'; falta de seriedad, etc.

La verdadera madurez humana se consigue, sobre todo, desde dentro y mediante una intensa vida espiritual. La amistad personal con Jesucristo, que resuelve desde sus raíces más hondas el problema afectivo, da plenitud humana, equilibrio y serenidad interior. El contacto vivo con Dios, la fe en su amor personal y en su presencia, termina 'estabilizando' la misma psicología humana. El hombre adquiere un poco de la serenidad y del equilibrio de Dios.

Desde la experiencia de ser amado por Cristo, con amor personal, gratuito y libre, con amor divino y humano, el hombre es capaz de amar de la misma manera, al estilo mismo de Dios. Y sólo cuando ama verdaderamente consigue su propia libertad y la madurez, porque sale de sí mismo hacia los demás, para buscar no sus propios intereses sino los intereses de los otros hombres.

El hombre que no ha alcanzado todavía su libertad —ni su madurez— y que permanece sometido aún a distintas formas de esclavitud, es un ser *indisponible*. Por el contrario, el hombre libre y liberado es un ser disponible y está en actitud permanente de disponibilidad ante Dios y ante los demás hombres.

El hombre *indisponible* —el hombre *inmaduro*— se caracteriza, sobre todo, por el *egoísmo*. Se considera, de hecho, centro del universo. Fuera de sus personales intereses o de sus problemas, nada logra preocuparlo verdaderamente. Todo carece, para él, de real importancia, si no es él mismo.

Cuando nos encontramos con un hombre indisponible, tenemos la impresión de *no existir*. No significamos nada para él. No hay un 'tú' que responda a nuestro 'yo'. Resulta imposible la comunicación en cierta profundidad con él. Nos sentimos desesperadamente solos.

El hombre *disponible*, en cambio —el hombre *maduro*—, es siempre comprensivo, paciente, acogedor, humilde y soberanamente libre. No está atado ni a sí mismo. Busca sólo el bien de los demás. Es decir, ama verdaderamente. No conoce ni la envidia, ni el desdén, ni la indiferencia.

La 'urdimbre' de la humana psicología, que es la *afectividad* o necesidad incoercible y capacidad radical de *amar* y de *ser amado*, sólo puede mantenerse sana o restaurarse convenientemente, una vez deteriorada, en la apertura libre y amorosa a un Dios que es Amor y en la experiencia inconfundible del amor personal y gratuito, divino y humano de Jesucristo.

El hombre, recuerda el Concilio, «existe pura y simplemente porque Dios lo creó por amor y por amor lo conserva siempre. Y sólo se puede decir que vive en la plenitud de la verdad cuando reconoce libremente ese amor y se confía por entero a su Creador» (GS 19).

La misma experiencia de una amistad humana profunda es pedagogía segura y método eficaz de maduración integral de la persona.

CAPITULO XI

LA OBEDIENCIA CONSAGRADA (*)

«Por la profesión de la obediencia, los religiosos ofrecen a Dios, como sacrificio de sí mismos, la plena entrega de su voluntad, y por ello se unen más constante y plenamente a la voluntad salvífica de Dios» (PC 14).

«La autoridad y la obediencia se ejercen al servicio del bien común, como dos aspectos complementarios de la misma participación en la ofrenda de Cristo. Para aquellos que están constituidos en autoridad, se trata de servir en los hermanos al designio amoroso del Padre; mientras que los religiosos, obedeciendo a sus mandamientos, siguen el ejemplo de nuestro Maestro y se asocian a la obra de la salvación» (ET 25).

«La obediencia cristiana es una sumisión incondicional al querer divino. Pero vuestra obediencia es toda-

(*) Bibliografía:

ARRUPE, P., S. J., *La figura del superior religioso actual*, «Vida Religiosa», 32 (1972) 405-416.—GUTIÉRREZ, LUCAS, C. M. F., *Renovación doctrinal y práctica de la obediencia religiosa*, «Claretianum», Roma, 11 (1971) 139-209.—GUTIÉRREZ, LUCAS, C. M. F., *Misión fundamental del gobierno religioso*, «Vida Religiosa», 35 (1973) 97-111.—IPARRAGUIRRE, M. R., S. A., *Formas concretas de participación y corresponsabilidad en el gobierno religioso*, «Vida Religiosa», 35 (1973) 113-123.—MÜLLER, A., *El problema de la obediencia religiosa*, Taurus, Madrid, 1970.—SASTRE, V., S. J., *Psicosociología para una renovación del gobierno en la vida religiosa*, «Vida Religiosa», 35 (1973) 85-96.—TILLARD, J. M. R., O. P., *L'obéissance religieuse mystère de communion*, «N. R. Th.», 1965, pp. 377-394.—TILLARD, J. M. R., O. P., *Auctorité et vie religieuse*, «N. R. Th.», 1966, pp. 786-806.—TILLARD, J. M. R., O. P., *Vocación religiosa, vocación de Iglesia*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1970, pp. 157-190.—VARIOS, *¿Nuevo estilo de obediencia?*, Sal Terrae, Santander, 1971, pp. 260.

vía más rigurosa, ya que por medio de ella os habéis entregado a Dios de una manera especial... El estado en que ahora os encontráis arranca de un acto íntegro de vuestra libertad» (ET 27).

«El voto de obediencia, por el cual el religioso consume la total renuncia de sí mismo y juntamente con los votos de castidad y de pobreza se puede decir que inmola a Dios un sacrificio perfecto, pertenece a la esencia misma de la profesión religiosa, no sólo según la doctrina de la Iglesia, sino por la misma naturaleza de tal consagración» (RC 2).

Para entender el misterio de la obediencia cristiana, desde donde se entiende la obediencia religiosa, hay que partir de Cristo, es decir, de su misterio de obediencia, que es parte esencial de su proceso de consagración y de anonadamiento (Filp 2, 8), o sea, de su misterio pascual. Y hay que partir también de Pentecostés. El Espíritu del Señor resucitado se comunica a la Iglesia entera y desde ella a cada cristiano, convirtiéndose en la nueva ley del Reino, una ley interior a la Iglesia y a cada cristiano.

El concepto de 'misión' es también fundamental para entender la obediencia en la Iglesia y en la vida religiosa. Cristo es «el enviado» por el Padre¹. Y envía, a su vez, a los apóstoles: «Como el Padre me envió, también yo os envío a vosotros» (Jn 20, 21). El Padre envía al Hijo. El Hijo, resucitado y glorioso, envía al Espíritu. Y el Espíritu —en Pentecostés— envía y pone en marcha la Iglesia (AG 3, 4, 5). Y el mismo Espíritu Santo suscita en la Iglesia y para la Iglesia el carisma de la vida religiosa y las diversas formas de vivir los consejos evangélicos (PC 1). La Iglesia recibe este don (LG 43) y también ella 'envía' a los distintos institutos. Y los institutos —en nombre de la Iglesia— 'envían' a las personas. De este modo se entronca con la voluntad salvífica y con los designios salvadores del Padre (PC 14; ET 23 y 25).

Sólo desde esta perspectiva: desde la obediencia personal de Cristo, desde la presencia y acción del Espíritu en la Iglesia y en *causa cristiana* como nueva ley, y desde el concepto de 'misión', se entiende el misterio y la función de la autoridad en la Iglesia

¹ Jn 3, 17.34; 5, 37; 6, 40.44; 7, 28.33; 17, 18.

y en la vida consagrada, y el sentido y misión de la obediencia cristiana y religiosa ².

1.—Obediencia de Cristo

Autoridad y obediencia constituyen los dos aspectos complementarios de un único misterio (cf ET 25). Son inseparables y sólo pueden entenderse conjuntamente y desde el misterio pascual de Cristo. Cristo es el *obediente*. Y, por haber obedecido hasta la muerte de cruz, se ha convertido en 'Kyrios', en 'Señor', es decir, en la '*Autoridad*' a la que todos obedecemos. «Se humilló a sí mismo, *obedeciendo hasta la muerte* y muerte de cruz. Por lo cual Dios le exaltó y le otorgó el Nombre que está sobre todo nombre, para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Cristo Jesús es *Señor* para gloria de Dios Padre» (Flp 2, 8-11). Cristo es sencillamente 'el Señor', el único Señor (Ef 4, 5).

Toda la vida de Cristo tiene un sentido *ejemplar* y un sentido *redentor*. Pero de una manera muy particular podemos descubrir este doble sentido en su *obediencia*. Toda la vida de Cristo lleva el signo y el sello de la obediencia. Más aún, toda su vida no es más que obediencia, cumplimiento pleno y gozoso del querer del Padre.

La misma venida de Cristo al mundo es un acto de obediencia. Así se nos presenta en la epístola a los Hebreos: «He, aquí que vengo, ¡oh Dios!, para hacer tu voluntad» (Heb 10,5).

Desde este momento, toda su vida está, como hemos dicho, sellada y regida por la obediencia al Padre. Es obediencia al Padre, y nada más. Por eso es un misterio de infancia, ya que el carácter propio de la 'infancia' es la falta de autonomía, la dependencia.

² Así planteamos —y así tratamos de resolver— el problema quizá más agudo hoy día en la Iglesia y en la vida religiosa, en nuestro pequeño libro *El Cristianismo como Misterio*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1971. Cfr. los dos capítulos titulados: *Nueva Ley: el Espíritu de Cristo*, pp. 155-170, y *Amor de Caridad, Ley fundamental del Reino*, pp. 171-180.

Recuerda con frecuencia, en sus palabras, cuál es el sentido de su vida, el móvil último de sus acciones y cómo vive en dependencia total, libre y gozosa, del Padre.

«Mi alimento es hacer la voluntad del Padre que me ha enviado, y llevar a cabo su obra» (Jn 4, 34). «El Hijo no puede hacer nada por su cuenta, sino lo que ve hacer al Padre» (Jn 5, 19). «Yo no puedo hacer nada por mi cuenta» (Jn 5, 30). «He bajado del cielo no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado» (Jn 6, 38). «Yo hago siempre lo que le agrada a él» (Jn 8, 29).

La obediencia de Cristo resplandece, sobre todo, en el momento cumbre de su vida, en la pasión y en la muerte. San Pablo pone de relieve el sentido y el valor teológico de esta obediencia, por la cual entra en estado de 'señorío' y se convierte en la autoridad a la que todos deben obedecer en el cielo y en la tierra (Flp 2, 8-9).

Aquí se manifiesta toda la economía del plan divino de la salvación. Cristo desanduvo el camino andado por Adán. Adán, siendo hombre, pretendió ser como Dios. Cristo, en cambio, siendo verdadero Dios, «se despojó de sí mismo, tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo como uno de tantos» (Flp 2, 17). «Como por la desobediencia de uno, muchos fueron hechos pecadores; así también por la obediencia de uno, muchos serán justificados» (Rom 5, 19).

Por el pecado original nacemos en *estado de desobediencia* y de rebeldía. Y nos confirmamos en ese estado por nuestras ulteriores desobediencias personales. Por ellas hacemos más personalmente nuestra la desobediencia original. Del mismo modo, por el bautismo, que nos incorpora a Cristo y da comienzo en nosotros al proceso pascual vivido por él, nos constituimos en *estado de obediencia*. La muerte de Cristo es un misterio de obediencia. Ser bautizados en su muerte (Rom 6, 3) es ser bautizados en su obediencia, es decir, ser sumergidos en ese proceso de obediencia que fue toda la vida de Cristo y que nosotros hemos llamado «proceso de consagración». Y este estado inicial debemos hacerlo,

cada día, más personalmente nuestro, por ulteriores actos personales de obediencia ³.

«Y aunque era Hijo, por sus padecimientos aprendió la *obediencia*... y se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen» (Heb 5, 8-9). Por haber obedecido es ahora principio de salvación sobrenatural para cuantos le obedecen. Y nosotros, por la obediencia, «nos dejamos salvar» por Dios y nos convertimos también en causa de salvación para los demás, permitiendo a Dios salvarles a través de nosotros. Por la obediencia «nos unimos a la voluntad salvífica de Dios» (PC 14), «entramos más decididamente y con más seguridad en su designio de salvación» (ET 25). Romper la obediencia es dejar de ser instrumento de salvación. Por eso, sin obediencia no es posible el verdadero apostolado, que es servicio de salvación sobrenatural.

La obediencia de Cristo es esencialmente ejemplar y esencialmente redentora. Nos salva por su obediencia de amor al Padre y se convierte en modelo supremo de toda verdadera obediencia cristiana. Durante su vida mortal obedeció no sólo al Padre, directamente, sino también a los hombres, es decir, a 'mediaciones humanas'. Vivió sometido a sus padres (Lc 2, 51). Pagó el tributo del templo (Mt 17, 24-27). Obedeció a las autoridades de Israel e incluso al tribunal que le condenó.

La obediencia de Cristo brota de su virginidad, es decir, de su consagración de amor total al Padre. La obediencia nace del amor. Y el amor se expresa y comprueba en la obediencia, en el cumplimiento fiel de su voluntad. «El mundo ha de saber que amo al Padre y que obro según el Padre me ha ordenado» (Jn 14, 31). «Si alguno me ama, guardará mi palabra... Si me amáis, guardaréis mis mandamientos» (Jn 14, 15.21).

Ya hemos dicho que el misterio de la obediencia cristiana sólo se entiende desde Cristo, que obedece al Padre, directamente y también a través de mediaciones humanas. En el Padre todo es 'paternidad', es decir, todo es amor. Sus mismos mandatos son

³ Cfr. MUÑOZ-IGLESIAS, S., *La obediencia en el misterio de Cristo: en su Persona y en su obra*, «XI Semana de Oración y Estudio para superiores religiosas, octubre 1960», Madrid, 1961, pp. 15-16.

amor. Su autoridad es amor. De ese 'amor fontal' (AG 2) proviene el designio de salvación que el Padre formó en Cristo⁴.

Todo el plan salvador del Padre se revela y se cumple en Cristo. Más aún, Cristo mismo es el plan de salvación, la salvación integral del hombre, la salvación misma en forma sacramental. Y lo es, obedeciendo al Padre. Ya hemos recordado el texto de la epístola a los Hebreos: «Y aunque era Hijo, por sus padecimientos aprendió la obediencia... y se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen» (Heb 5, 8-9). Nos salva por su obediencia hasta la muerte de cruz (Filp 2, 7). Por su obediencia somos justificados (Rom 5, 19). Y su obediencia es cumplimiento exacto de la voluntad salvadora y de los planes salvíficos del Padre.

Por eso, tenemos que volver constantemente a Cristo para entender la obediencia y para entender la autoridad en la Iglesia. Jesús vive la obediencia como aceptación filial de la voluntad del Padre y como realización del plan divino de la salvación. Jesucristo mismo es, como hemos dicho, el plan salvífico del Padre, la encarnación perfecta de su designio de salvación de los hombres.

«La obediencia de Jesucristo tiene dos facetas fundamentales: reconocerse dentro —en el centro— del plan del Padre y aceptar incondicionalmente el plan divino con todas las consecuencias»⁵.

Cristo tiene conciencia clara de su misión. Sabe perfectamente que su presencia en el mundo es cumplir la voluntad del Padre. Para esto ha venido. Y sabe que la voluntad del Padre es amor.

«En la obediencia de Cristo tenemos también las notas esenciales que encontramos en la obediencia del Pueblo de Dios: a) Supone una misión, una comunicación de la voluntad del Padre, que es voluntad salvífica: amor a los hombres. b) La respuesta a la misión —vocación— es la obediencia, que es aceptación incondicional del plan divino. c) Por esta aceptación se entra en la economía de la salvación del mundo. En Cristo se produce la exaltación. e) La obediencia supone la fe en la misión o en la Palabra del Pa-

⁴ Ef 1, 3 s.; 2 Tim 1, 9; Rom 8, 28; etc.

⁵ GARCÍA, S., *La obediencia y la pobreza, imitación plena de Jesucristo. «Los Religiosos en la Iglesia»*, Madrid, 1965, p. 141.

dre; en Cristo es la conciencia que tiene él de haber sido enviado y de hablar lo que ha oído al Padre»⁶.

Cristo vivió plenamente en una actitud de obediencia al Padre. Directamente y a través de las mediaciones históricas en que se desarrolló su vida: ley mosaica, situación familiar, autoridades⁷.

Hemos hecho referencia al sentido *ejemplar* de la vida de Cristo y, en concreto, de su obediencia. El hecho de que haya vivido así —en total obediencia al Padre, incluso a través de mediaciones humanas—, es para nosotros no sólo principio de salvación, sino también invitación y urgencia. Toda la vida de Cristo es revelación, y no sólo su palabra. Y es expresión de la voluntad del Padre sobre nosotros.

El método, demasiado en uso hasta hace poco, de buscar en 'palabras' aisladas de Cristo un fundamento para la llamada vida religiosa y para apoyar cada uno de los 'consejos evangélicos', ha hecho pensar a algunos que la *obediencia* no es consejo evangélico y que en el Evangelio no se encuentra ningún llamamiento o invitación especial a la obediencia⁸. Ya hemos dicho que los llamados consejos evangélicos y el estilo de vida en ellos fundado no se apoya en éstas y en aquellas palabras de Cristo, sino en toda su *doctrina* y en toda su *vida*. Ahora bien, el mensaje evangélico es el anuncio del Reino y de los planes salvadores de Dios para nosotros y, si algo se pide, es una disponibilidad total, una actitud de alma abierta y una aceptación sin reservas de la voluntad del Padre. Y la vida entera de Cristo no es más que obediencia.

2.—Obediencia y sumisión

Tal vez fuera oportuno distinguir entre *sumisión* y *obediencia*. Al menos, esta distinción nos va a servir a nosotros para precisar

⁶ *Ib.*, p. 142.

⁷ Lc 2, 21-24; Mt 17, 27; 22, 21; etc.

⁸ Cfr. MÜLLER, A., *El problema de la obediencia religiosa*, Taurus, Madrid, 1970, p. 205; RAHNER, K., *Marginales sobre la pobreza y la obediencia*, Taurus, Madrid, 1962, p. 26; RANQUET, J. G., *Consagración bautismal y consagración religiosa*, Mensajero, Bilbao, 1965, pp. 73-74.

algunos conceptos que juzgamos fundamentales para entender la obediencia cristiana y religiosa. Y esto justificaría esa distinción aun cuando muchos las sigan considerando sinónimas.

La obediencia, propiamente dicha, tiene siempre como objeto inmediato a Dios. Sólo se puede y debe 'obedecer' a Dios. Sólo él es digno de nuestra obediencia, porque «sólo él es digno de un don tan radical de la persona humana» (RC 2). Toda obediencia es, pues, obediencia a Dios. Esta es la relación interior —y más esencial— de toda forma de verdadera obediencia.

En cambio, la 'sumisión' puede decir una relación inmediata a la ley, a la autoridad, es decir, a las mediaciones humanas. A través de esa 'sumisión' —que nunca tiene sentido último en sí misma— obedecemos a Dios. La obediencia mira siempre a Dios y, propiamente, sólo a Dios, como hemos dicho. Mientras que la 'sumisión' se justifica desde la 'sociedad', desde las exigencias de una organización y del bien común. Diríamos que la sumisión es 'medio' y que la obediencia es 'fin'.

Cristo vive en sumisión y en obediencia, en obediencia total y permanente al Padre. Pero vive también en 'sumisión', primera y principalmente hacia sus padres. Es significativo que san Lucas resuma y condense los treinta años de la llamada vida oculta de Jesús con un término que expresa la 'sumisión': «Y les estaba sometido» (Lc 2, 51).

Más aún, la 'sumisión' a esas mediaciones humanas es 'obediencia' al Padre. *Someterse* a María y a José era, para Jesús, la manera concreta, en aquel momento, de *obedecer* a su Padre⁹. De la misma manera, toda sumisión cristiana a la autoridad legítima, a las exigencias de la ley, etc., es 'obediencia' a Dios. Los superiores no son término de nuestra obediencia. A través de su mediación humana obedecemos directamente a Dios (esto no implica contradicción alguna, como veremos en seguida).

Los apóstoles recomendaron insistentemente la obediencia o, mejor dicho, la sumisión a toda legítima autoridad, porque a través de ella se presta obediencia al Señor. Las expresiones: «en el

⁹ ALONSO, S. M.^a, C. M. F., *El Cristianismo como Misterio, ib.*, p. 245.

Señor», «como a Cristo», «como esclavos de Cristo que cumplen de corazón la voluntad de Dios», «como quien sirve al Señor y no a los hombres», «como para el Señor y no para los hombres», «servid a Cristo Señor», «sed sumisos a causa del Señor», etc., se repiten en sus cartas ¹⁰ y son significativas.

La obediencia, en cuanto virtud sobrenatural, dice relación propia y solamente a Dios. Dios es siempre su objeto inmediato y el término último de la misma. Pero Dios nos habla, es decir, nos manifiesta su voluntad, de muchas maneras, sirviéndose de muchos medios o instrumentos. Por ejemplo: la propia *conciencia* —que no es término de nuestra obediencia, ni propiamente 'voz de Dios', sino testigo de esa voz y «en tanto puede mandar en cuanto obedece ella misma» ¹¹—, la *palabra revelada*, los *acontecimientos* y la *historia de los hombres*, los *signos de los tiempos*, la *voz humilde de los hermanos*, las *autoridades* y, sobre todo, la *jerarquía* en la Iglesia.

Todos estos modos de expresión de la voluntad de Dios son cauces e instrumentos. Pero no son la voluntad de Dios, y ni siquiera la voz de Dios propiamente. Son signos materiales expresivos de la voluntad o de la voz de Dios.

Ahora bien, a la que obedecemos es a la voluntad divina, a Dios en sí mismo, porque la virtud sobrenatural sólo puede tener como objeto inmediato a Dios, que nos expresa su voluntad. Todos esos medios son como los objetos materiales y como los instrumentos que nos indican o nos traducen la voluntad de Dios para nosotros, pero no son la voluntad de Dios en sí misma. No podemos decir que obedecemos a los acontecimientos, a la palabra que nos expresa una voluntad o un deseo de Dios, ni a los signos que nos permiten vislumbrar esa divina voluntad. Por esa misma razón, tampoco obedecemos propiamente a los superiores, que son meros signos e intérpretes de la voluntad de Dios para nosotros

¹⁰ Eb 6, 1.5-8; Col 3, 18.20.22-23; I Pe 2, 13-14-18; 3, 1; Rom 13, 1-2.5-6; Hebr 13, 17.

¹¹ Cf. PABLO VI, *Alocuc.* 25 de julio de 1974: «La conciencia no crea su norma moral, sino que la debe aceptar y aplicar (cf. Rom 2, 14-15; 2 Cr 1, 12)... En tanto la conciencia puede mandar en cuanto obedece ella misma».

en determinadas circunstancias y con respecto a facetas particulares y concretas de nuestra vida. Obedecemos a la voluntad de Dios que se nos manifiesta a través de esos signos e intérpretes. Los distintos medios o instrumentos por los que nos habla Dios vienen a ser como los objetos materiales en los cuales se nos transmite el objeto formal único de nuestra obediencia que es la voluntad de Dios.

El superior no es objeto formal de nuestra obediencia, aunque se entienda como subordinado y ordenado a otro objeto formal superior. Es simplemente —nada más y nada menos— que un intérprete y un transmisor de la voluntad de Otro, que es realmente a quien obedecemos.

La fe, que es elemento constitutivo de la obediencia cristiana, nos pone en inmediatez formal con Dios. Nuestra voluntad se une directamente con la suya.

La voluntad de Dios y la finalidad que él se propone pueden ser muy distintas de la voluntad y de las intenciones del superior. A veces, pueden resultar incluso contradictorias. Recordemos sólo dos hechos de la vida de Cristo: el de su nacimiento y el de su muerte.

Cristo nace en Belén de Judá. Su nacimiento en Belén obedece al decreto de empadronamiento del emperador César Augusto (cf Lc 2, 1s). La Virgen y san José, sometiéndose al cumplimiento de este decreto, se dirigen a Belén. El emperador tiene una voluntad y unos fines políticos bien distintos de la voluntad de Dios, que es que su Hijo nazca en Belén, la ciudad de David, y así se cumplan las profecías. San José y la Virgen cumplen la voluntad de Dios, sometiéndose al edicto del emperador. En ello ven claramente los designios de Dios y a ello se someten enteramente para obedecer a Dios.

En la muerte de Cristo aún se ve todo esto con mayor claridad. Su muerte en la cruz había sido decretada por el Padre desde toda la eternidad. En el tiempo la decretan también el Sanedrín, con Caifás al frente, y Pilatos. La voluntad, el fin y las motivaciones de Dios y de esas autoridades humanas son muy distintas. En Dios es una voluntad salvífica de toda la humanidad, por medio de la pasión y muerte de su Hijo. En Caifás, el desentenderse de aquel

hombre que conmueve al pueblo, que se proclama Hijo de Dios y que pone en peligro su autoridad, etc. Pilato le entrega en manos de los judíos por miedo a caer en desgracia ante el César. Y Cristo se somete a las decisiones del Sanedrín, de Caifás y de Pilato, pero en obediencia al Padre, que le expresa su voluntad a través de las torcidas intenciones y de los manejos humanos de esas autoridades. En las mismas palabras que pronunció Caifás (Jn 11, 49-52) ve san Juan el distinto sentido e intención que tienen en sus labios y como profecía que expresa la determinación de la voluntad del Padre de salvar a todos por la muerte de su Hijo.

En la vida de san Pablo abundan los ejemplos. Recordemos el de su conversión. Las autoridades judías le dan autorización para encarcelar a los cristianos de Damasco (cf He 9, 1s). Mientras la voluntad de Dios es convertirle allí mismo en apóstol, poniéndole a las órdenes de Ananías, que es quien le va a decir en su nombre lo que tiene que hacer.

Por otra parte, puede darse el cumplimiento exacto —materialmente perfecto— de lo mandado por el superior, y no haber obediencia. Puede uno cumplirlo por otros fines o intenciones que no son ni las del superior ni las de Dios. Entonces, se cumple, pero no se obedece.

3.—La autoridad de Cristo

Cristo no es sólo modelo y principio de nuestra obediencia, sino también término de la misma, es decir, la persona y la *autoridad* a la que obedecemos. Toda obediencia cristiana es, en definitiva, obediencia a Cristo y —en Cristo— al Padre. Es obediencia a su Espíritu, que habita en nosotros y que es la nueva ley del cristiano y de la Iglesia entera.

Antes vivíamos bajo el peso del pecado, dominados por su ley. Ahora, a partir de la resurrección del Señor y de la venida de su Espíritu en Pentecostés, vivimos en una nueva atmósfera, alentados y guiados por la ley del Espíritu. El Espíritu de Cristo, a través de nuestro propio 'espíritu' —que es nuestra alma en cuanto transformada y vivificada por su presencia y por su acción

permanente—, se ha convertido en la nueva ley interna de la Iglesia y de cada cristiano. «Si os dejáis guiar por el Espíritu, ya no estáis bajo la ley» (Gál 5, 18). «La ley del Espíritu, que da la vida en Cristo Jesús, te liberó de la ley del pecado y de la muerte» (Rom 8, 2).

Por haber obedecido hasta la muerte de cruz y haber vivido en estado de 'kénosis', de anonadamiento y de humillación, sin el poder y la gloria que le correspondían como a Hijo de Dios, ahora, a partir de la resurrección, Cristo ha quedado «constituido en poder» (Rom 1, 4) y en estado de 'señorío', con un Nombre que está sobre todo nombre, y al que debe doblarse toda rodilla en el cielo, en la tierra y hasta en los mismos abismos, y al que tiene que proclamar toda lengua como 'señor' (Flp 2, 9-11). El Padre le ha dado todo el poder y la autoridad sobre todas las cosas (Mt 28, 18).

Cristo es Sacerdote, Maestro y Pastor. El único sacerdote, el único maestro y el único pastor. Sólo él santifica y salva. Sólo él enseña y sólo él tiene autoridad para gobernar.

Pero Cristo es ahora para nosotros invisible, desde su entrada gloriosa en el cielo. Ha dejado, por lo tanto, de ser signo sensible de salvación, en la realidad de su carne ya glorificada. Aunque sigue siendo la salvación, la única salvación posible. Nosotros, por nuestra condición actual, seguimos necesitando 'visibilidad'. Y Cristo, que no ha dejado nunca de estar infinitamente *presente* en su Iglesia con presencia invisible pero realísima, para seguir salvándonos, enseñándonos y guiándonos de forma connatural a nosotros, se hace de nuevo *visible* en la jerarquía. Su sacerdocio se hace visible, sacramentalmente visible, en el llamado sacerdocio ministerial, que no es propiamente una 'participación' derivada del sacerdocio de Cristo, sino su mismo sacerdocio hecho ahora 'visible', convertido en 'signo' sacramental. Por eso, es él personalmente quien consagra, quien bautiza, quien santifica, quien da la gracia, aunque el sacerdote que le hace visible esté en pecado mortal (1 Cor 7). De la misma manera, su poder de magisterio y de gobierno, que sigue siendo realísimo y sigue estando presente en su Iglesia como el único poder de magisterio y de gobierno que en ella existe, aunque de manera invisible, se hace *visible* en la

jerarquía. No es que la jerarquía 'participe' propiamente de la autoridad de Cristo, sino que la re-presenta —es decir, la presenta de nuevo, visible y sacramentalmente— en la Iglesia. O sea, expresa visiblemente la única autoridad que en la Iglesia existe, que es la de Cristo.

Cristo no ha dejado ni ha podido dejar ningún *sucesor* suyo. En el concepto de 'sucesor' va implícita la ausencia del que hasta ese momento desempeñó el cargo u ocupó ese puesto. Pero resulta que Cristo no se ha ausentado nunca de su Iglesia. Está perennemente presente en ella y de manera múltiple (SC 7). No tiene, pues, necesidad de ningún sucesor, sino sólo de que alguien le dé la 'visibilidad' que ahora le falta y que nosotros necesitamos.

«Los obispos, de modo visible y eminente —dice el Concilio—, *hacen las veces* del mismo Cristo, Maestro, Pastor y Pontífice y *actúan en persona suya*... En la persona de los obispos, está presente en medio de sus fieles el Señor Jesucristo, Pontífice Supremo» (LG 21). Por eso, son llamados por el mismo Concilio «vicarios y legados de Cristo» para sus iglesias particulares (LG 27).

El Papa es «el principio y fundamento perpetuo y visible de unidad» (LG 23) de toda la Iglesia. Pero no es sucesor de Cristo, sino su vicario. Es sucesor de san Pedro (LG 22, 23), como los obispos son «sucesores» de los apóstoles (LG 22, 23).

«La relación cristocéntrica es el factor primordial y básico que convierte a la autoridad eclesiástica en algo distinto de cualquier otra autoridad»¹².

«Cristo no ha cedido su misión pastoral a sus representantes humanos o 'sucesores' (¡expresión totalmente inutilizable para designar la relación entre Cristo y los portadores del ministerio eclesiástico!), en el sentido de que ellos asuman ahora su oficio de Pastor. *Cristo es ahora* —en el tiempo de la Iglesia peregrinante— el Sumo Pastor, no nominalmente, sino también en el sentido de que *él sigue ejerciendo el supremo oficio pastoral*; y, en esto, nadie puede sustituirle. La imagen del pastor solamente podemos aplicarla —en una acepción real— a los portadores del ministerio eclesiástico, si afirmamos a la vez con todo rigor que éstos ejercen

¹² MECKENZIE, J. L., *La autoridad en la Iglesia*, Mensajero, Bilbao, 1968, p. 29.

su misión pastoral en una estricta subordinación al —inigualable y siempre actual— oficio pastoral de Cristo»¹³.

Si Cristo es la única —y no sólo la suprema— autoridad religiosa del mundo y, particularmente, en la Iglesia, quiere esto decir que toda posible forma de 'autoridad' es relativa y subordinada a la autoridad de Cristo. O, más exactamente, una expresión visible de su autoridad invisible. Por lo mismo, toda forma de 'autoritarismo' es radicalmente contraria al espíritu cristiano. Nadie podrá mandar nunca con aires de superior autónomo, o con actitud de 'dominio', sino con conciencia de súbdito, «dócil a la voluntad de Dios» (PC 14). Sólo cuando se posee una viva conciencia de súbdito se ejerce dignamente la autoridad cristiana.

4.—La autoridad en la Iglesia

El plan salvador de Dios continúa siendo, de alguna manera, visible a través de la Iglesia. La 'visibilidad' en ella no es un elemento accesorio, sino constitutivo de su misterio. Y es signo sacramental de su realidad interior. La Iglesia es comunión de vida con Dios, pero que se expresa en comunión externa, social. Es carisma e institución inseparablemente. Ambos elementos «no deben ser considerados como dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad compleja, que está integrada por un elemento humano y otro divino» (LG 8).

En la Iglesia, ya lo hemos dicho, no hay más autoridad que la de Cristo. En su nombre y con su autoridad, los apóstoles van por el mundo predicando el evangelio a todos los hombres (Mt 28, 18). Son 'enviados' de Cristo, como Cristo fue enviado del Padre (Jn 17, 18). «Como mi Padre me envió a mí, así yo os envío a vosotros» (Jn 22, 21). Por eso, quien escucha a sus apóstoles, escucha al mismo Cristo (Lc 10, 16). Los apóstoles no enseñan en nombre propio, ni tienen un mensaje personal que transmitir. Su único Maestro es Cristo (Mt 23, 8, 10). Ellos son perpetuos dis-

¹³ LÖHRER, M., *La jerarquía al servicio del pueblo cristiano*, «La Iglesia del Vaticano II», Herder, Barcelona, 1966, t. II, p. 720.

cíbulos suyos y tienen que «enseñar a guardar todo lo que él les ha mandado» (Mt 28, 20).

La Iglesia es la presencia visible del Cristo invisible y glorioso, la permanencia del acto redentor entre la ascensión y la parusía, la realización histórica y actual del misterio de la salvación. Y es *jerárquica* en su misma esencia. No toda la Iglesia es 'jerarquía'; pero toda ella está jerárquicamente organizada y constituida.

Sólo desde esta constitución jerárquica (LG c. 3) puede entenderse la autoridad y puede entenderse la obediencia en la Iglesia. Todo en la Iglesia viene del Padre por Jesucristo o, mejor, en Jesucristo.

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. Pero el Espíritu actúa y se expresa, normalmente, por medio de la jerarquía.

El hecho de tener que buscar la vida en los sacramentos, instituidos por Cristo, y no por nosotros; recibir su Palabra en la predicación de los apóstoles, escogidos por él y no por nosotros, nos demuestra que la iniciativa de la salvación y la salvación misma nos viene de Cristo y que él quiere salvarnos en su Iglesia.

No es la comunidad la que delega sus poderes a los obispos y sacerdotes, sino que los reciben directamente de Cristo y en favor de la comunidad entera. La jerarquía hace visible la acción pastoral de Cristo, su acción evangelizadora, santificadora y directora. La misma Iglesia no puede modificar su estructura fundamental.

La misión de la autoridad en la Iglesia sólo puede concebirse como *servicio*, como ministerio, en el sentido bíblico de la palabra, es decir, como *diakonia*, como *servicio de amor*. La Iglesia debe cumplir su misión de prolongar y de hacer visible a Cristo, con su misma actitud de servicio, ya que él «no vino a ser servido, sino a servir» (Mt 10, 45). Según el Concilio, todo ministerio jerárquico es *servicio* (LG 13, 24, 28). La imagen del 'pastor' expresa el poder de dirigir, pero también el carácter de servicio que tiene toda autoridad eclesiástica. Y la metáfora del 'siervo', nos

habla de servicio humilde, sin arrogancia, y con ella trata de crear un espíritu, una actitud y un sentimiento.

«Los reyes de las naciones —dice Cristo— gobiernan como señores absolutos, y los que ejercen la autoridad sobre ellos se hacen llamar bienhechores. Pero no así vosotros, sino que el mayor entre vosotros sea como el menor, y el que manda como el que sirve» (Lc 22, 25-26). La palabra *diákonos* significa criado, sirviente, y su quehacer no depende de su voluntad, sino que se sabe a disposición de otros.

«Quien tiene la autoridad en nombre del Espíritu, es para hacer obedecer al Espíritu, según los fines del Espíritu, sin apagarlo, como tampoco sin abusar de la garantía que él ofrece. El es sólo un siervo, consagrado o colocado en virtud del Espíritu y en favor de los creyentes»¹⁴.

«La autoridad de la Iglesia está instituida por Cristo. Es, además, representativa de él... Por obediencia orientada al diálogo entendemos el ejercicio de la autoridad totalmente penetrado de la conciencia de ser servicio y ministerio de verdad y de caridad»¹⁵.

La distinción entre 'subordinación' y 'procedencia' podría ser útil para entender el misterio de la autoridad y de la obediencia

¹⁴ LIÉGÉ, A., *Adulti nel Cristo*, Borla, Turín, 1964, p. 73.

¹⁵ PABLO VI, *Ecclesiam suam*, 6 de agosto de 1964, n. 44. La autoridad cristiana no es *poder*, sino *servicio humilde de amor* —*diakonia*—. El superior cristiano está al servicio de los verdaderos intereses, humanos y sobrenaturales —es decir, del verdadero *bien*— de sus hermanos. Es, por lo tanto, *súbdito* de ese 'bien', y sólo puede ejercer su autoridad buscando y tratando de hacer realidad ese mismo 'bien'. Por eso, sólo quien manda con conciencia de súbdito, sabe mandar cristianamente. Pero los verdaderos intereses —el *bien real*— de las personas no coinciden, muchas veces, con sus gustos y menos todavía, con sus caprichos. Hay que saber distinguir los unos de los otros. Y aquí está el riesgo.

«La misión de una *autoridad de comunión*, en convergencia con una obediencia de comunión, es *hacer la comunidad cada día*... Ese *hacer comunidad* es la más alta misión de una autoridad y de una obediencia de comunión. La responsabilidad primera de los superiores mayores es buscar y procurar circunciar superiores capaces de vivir la autoridad como signo visible de la comunión entre los hermanos. La responsabilidad primera y permanente del superior en la comunidad es ese hacer y rehacer comunidad con los hermanos» (GUTIÉRREZ, LUCAS, C. M. F., *Misión fundamental del gobierno religioso*, «Vida Religiosa», 34 [1973] 111).

cristiana¹⁶. La Iglesia, procede de Cristo, no sólo le está subordinada. Los sarmientos y el tronco forman una sola unidad orgánica, una unidad biológica. Los sarmientos proceden de la vid; no es que estén subordinados a ella. Todo lo que la Iglesia es y lo que la Iglesia tiene proviene de Cristo: su vida, su autoridad. Es una comunión de vida que encuentra su primera analogía en la comunión de la Trinidad (LG 4). La Iglesia tiene una estructura trinitaria. Y en Dios no hay subordinación, sino procedencia. La vida de Dios es un misterio de comunicación. La vida de la Iglesia es también comunión, *koinonía*.

«Comunicación que, partiendo de Dios Padre, va al Hijo. Del Hijo, a la Iglesia; y, dentro de la Iglesia, de la jerarquía, prolongación de Cristo como Pontífice, Pastor y Cabeza, a los fieles... Resulta así que la obediencia en la Iglesia debe nacer de esta ontología sobrenatural. No nace de una subordinación, sino de una procedencia. No de una unión extrínseca y tangencial, sino de una unión vital, interior, inmanente... En Cristo encontramos el modelo de la perfecta obediencia con relación a Aquél de quien procede. Y encontramos al mismo tiempo el modelo de la perfecta autoridad en la Iglesia. Siendo él Cabeza de la Iglesia, su donación es perfecta y total... Toda autoridad en la Iglesia tiene que ser como la autoridad de Cristo: un servicio, una entrega, una donación, un amor»¹⁷.

5.—La autoridad en la vida religiosa

¿Valen todos estos presupuestos para la autoridad en la vida religiosa? Creemos que sí, aun cuando sabemos que no son pocos los autores que lo niegan o lo ponen en duda. Según estos autores —que nos merecen el máximo respeto—, no son aplicables a la autoridad propia de la vida religiosa los principios teológicos fundamentales sobre la autoridad en la Iglesia. Sin embargo, creemos que el Concilio, y en general el magisterio pontificio, hablan de la autoridad de la vida religiosa en los mismos términos en que hablan de la autoridad jerárquica, y ven en ella el mismo sentido

¹⁶ Cfr. PÉREZ PIÑEIRO, R., *La Iglesia, Misterio de obediencia*, «Ecclesia», marzo de 1970, p. 393 s.

¹⁷ *Ib.*, p. 395.

fundamental, mientras que ven en la obediencia religiosa una imitación más real del 'anonadamiento' de Cristo (LG 42) y de su propia obediencia (PC 14; ET 23, 25, 27).

«En el estado religioso, al igual que en toda la Iglesia, se vive *el mismo misterio pascual de Cristo*. Ahora bien, el sentido más profundo de la obediencia se revela en la plenitud de este misterio de muerte y de resurrección, en el que se realiza de manera perfecta y total el destino sobrenatural del hombre... Ejercer la autoridad en medio de vuestros hermanos es lo mismo que servirles a ejemplo de aquel que dio su vida por la redención de muchos» (ET 24).

La obediencia consagrada, es decir, la obediencia convertida en profesión y en estado de vida, es una prolongación sacramental del estado de obediencia de Cristo, o sea, de su misterio de anonadamiento, que concluyó definitivamente para él con la entrada gloriosa en los Cielos. Cristo, que ya vive para siempre en estado de señorío y de realeza, sigue todavía viviendo en la Iglesia su misterio pascual —su estado de total obediencia al Padre— especialmente a través de la vida consagrada.

Hablando de los superiores religiosos, el Concilio afirma que «hacen las veces de Dios» (PC 14) y que, por lo mismo, sus hermanos deben «someterse a ellos en la fe», «sabiendo que así trabajan para la edificación del Cuerpo de Cristo, según el designio del Padre» y «se vinculan más estrechamente al servicio de la Iglesia (*ib*). De esta manera se reconoce el mismo sentido fundamental en la autoridad religiosa que en la autoridad jerárquica, y en la obediencia religiosa se descubre una nueva y mayor vinculación con la Iglesia.

Esto no obstante, uno de los teólogos que, a nuestro juicio, mejor conoce la teología de la vida religiosa y que puede ofrecer nos de la misma una visión realmente profunda, ha escrito:

«*La autoridad en la vida religiosa no es jerárquica*. Más que en un orden vertical descendente, se articula en un *orden horizontal*: el orden horizontal de la *fraternidad*... Uno no se explica fácilmente cómo se pudo aplicar a la autoridad en la vida religiosa un patrón vertical de procedencia, que no encuentra justificante en ningún sacramento, pues la autoridad de la vida religiosa no es sacramental, ni comunicación de poder dado directamente por

Cristo a los superiores. El origen de la autoridad religiosa no es sacramental, ni vertical descendente. Surge en la Comunidad y de la Comunidad y para la Comunidad»¹⁸.

En este punto creemos más acertado el parecer del P. Fernando Sebastián, C. M. F. Parte, como es lógico, del misterio de la obediencia cristiana para entender la obediencia religiosa. En la vida religiosa «esta obediencia cristiana se vive con toda la extensión y plenitud con que se profesa y se vive el resto de la vida cristiana»¹⁹. Y define como *jerárquica*, desde el punto de vista teológico, la autoridad de la vida religiosa:

«En nuestra obediencia debe cumplirse de manera completa y visible la sumisión de la Iglesia a la autoridad de Cristo y del Padre, la completa realización efectiva de la obediencia espiritual que está en lo más íntimo de la redención... En un orden concreto, esta obediencia a la Iglesia se hace dentro del propio Instituto, y a través de las autoridades propias. Esta primera capa de la autoridad y de la obediencia de los religiosos no tiene que ocultarnos el *fondo eclesial y jerárquico de nuestra obediencia*. Cada Instituto dirige a sus propios miembros hacia la perfección cristiana, en profunda comunión con la autoridad de la Iglesia y *en nombre suyo*. Esta autoridad está presente en las Constituciones, las enseñanzas, las leyes comunes y particulares, los criterios de gobierno a los que todos los superiores tienen que ajustarse. *Teológicamente hablando, es una autoridad jerárquica, recibida de la Iglesia y ejercida en nombre suyo*»²⁰.

Ya hemos dicho que la jerarquía —en la Iglesia— tiene la misión de hacer visible la autoridad invisible de Cristo. Y que la autoridad jerárquica no viene de abajo, sino de arriba. No nace de la comunidad, sino que viene directa e inmediatamente de Cristo.

¹⁸ GUTIÉRREZ, LUCAS, C. M. F., *Renovación doctrinal y práctica de la obediencia religiosa*, «Claretianum», 1971, pp. 159-160. Cfr. TILLARD, J. M. R., *L'obéissance religieuse mystère de communion*, «Nouvelle Revue Théologique», 1965, pp. 377-394; *Autorité et vie religieuse*, *ib.*, 1966, pp. 786-806.

¹⁹ SEBASTIÁN, F., C. M. F., *Renovación conciliar de la vida religiosa*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1968, p. 238.

²⁰ *Ib.*, pp. 329-330.

Pero podemos preguntarnos: los superiores religiosos, sobre todo si son 'laicos', ¿cómo y de dónde les viene la autoridad? Aquí está el núcleo de la cuestión. ¿Cómo quedan constituidos en 'autoridad' y se convierten en 'representantes de Dios' y en 'intérpretes' de su voluntad?

Hay dos formas de participar o de recibir la 'jurisdicción'. Una, llamada propiamente así, que supone normalmente el sacerdocio y es por vía sacramental. Otra, que se ha dado en llamar 'dominativa' —aunque este vocablo nos agrada muy poco—, que no supone el sacerdocio y que se comunica a los superiores religiosos en orden a orientar y guiar a sus hermanos hacia la santidad.

Esta delegación de jurisdicción, pontificia o episcopal, según primero y principal del reconocimiento canónico por parte de la Iglesia de un Instituto. La delegación de esta jurisdicción no está ligada al sacerdocio.

El superior de una comunidad religiosa es realmente pastor y santificador para sus hermanos. Y *no lo es en nombre propio*, ni en cuanto delegado de la comunidad, sino como cooperador del obispo o del Papa.

Esta delegación de jurisdicción, pontificia o episcopal, según que el Instituto sea de derecho pontificio o diocesano, es el verdadero fundamento de la autoridad del superior religioso y lo que da su verdadero valor a la obediencia. En este sentido, *creemos que la autoridad religiosa debe considerarse como 'jerárquica', en cuanto recibida de la Iglesia y ejercida en su nombre*. Y creemos también que éste es el pensamiento expresado por Pío XII a los Superiores Generales el 11 de febrero de 1958:

«El estado de vida religiosa debe su razón de ser y su valor a su estrecha cohesión con el fin de la Iglesia, que consiste en llevar a los hombres a la adquisición de la santidad... En esta tarea de nuestra misión, *Nos os delegamos algo de nuestra suprema jurisdicción*, bien sea directamente por el código de Derecho Canónico, bien por medio de la aprobación de vuestras Reglas e Institutos, estableciendo las bases de esa autoridad que llaman 'dominativa', y Nos os llamamos de este modo a compartir nuestra su-

prema responsabilidad. Por eso, nos importa tanto que ejerzáis esta autoridad en armonía espiritual con Nos y con la Iglesia»²¹.

6.—Obediencia a Cristo

Si Cristo es la única autoridad, toda obediencia es, en última instancia, *obediencia a Cristo*. Y a conseguir esta obediencia a Cristo debe ordenarse toda la habilidad de quien ejerce la autoridad en la Iglesia. Todas las leyes, normas y orientaciones en ella tienen como única finalidad obedecer a Cristo y a su Espíritu, que es obedecer a un principio interior a nosotros mismos, lo cual supone la verdadera libertad (Gál 4, 31; 2 Cor 3, 17). Por eso, la auténtica obediencia cristiana no despersionaliza «ni menoscaba la dignidad de la persona humana, sino que la lleva, por la más amplia libertad de los hijos de Dios, a su madurez» (PC 14).

La obediencia es sumisión a un plan providencial de salvación. Y en este plan salvador entran las 'mediaciones humanas'. La voluntad de Dios nos llega a través de los acontecimientos —sobre todo, a través de este supremo acontecimiento de la historia de

²¹ Pío XII, *Discurso a los Superiores Generales Religiosos*, el 11 de febrero de 1958: AAS, 50 (1958) 154. Cfr. COLORADO, A., *Los consejos evangélicos a la luz de la teología actual*, Sígueme, Salamanca, 1965, p. 300: «El superior religioso... recibe su autoridad directamente de la Iglesia, que precisa su alcance exacto y a ella representa delante de Dios y delante de sus súbditos.» Cfr. VOILLAUME, R., *En el corazón de las masas*, Studium, Madrid, 1968, p. 332: «Suponemos resuelta la cuestión teológica de la naturaleza de la autoridad con que la Iglesia inviste a los Superiores religiosos establecidos o confirmados por ella en sus cargos de gobierno. Esta autoridad es, sin duda, distinta de la autoridad propiamente jerárquica de los obispos y del poder de jurisdicción ordinaria. Pero no se puede negar que el poder de gobernar a una Congregación, por el hecho de que ha sido instituida por la Iglesia, no sea una derivación de la autoridad divina ejercida por la Iglesia en nombre de Cristo, en vista, precisamente, de dirigir a los cristianos hacia la perfección. Que esta extensión no haya existido desde los primeros tiempos del monaquismo no basta para probar que no hubiera de existir más adelante... Si la autoridad del superior religioso no tuviera otro fundamento que el voto de obediencia emitido por el inferior, no habría ninguna diferencia de naturaleza entre el voto privado y la profesión religiosa. La obediencia religiosa en la Iglesia no sería otra cosa que una forma de ascesis: lo que resultaría vano y decepcionante. Los sentimientos de los Santos y la tradición de la Iglesia no van en este sentido».

la salvación que es la realización del designio del Padre, y que se llama Jesucristo—, a través de nuestros hermanos y, de una manera especial, a través de quienes le representan, en virtud de una autoridad recibida de él por medio de la Iglesia.

La obediencia cristiana se vive de una forma objetivamente perfecta en la vida religiosa. Cuando decimos que, por el voto de obediencia, realizamos el sacrificio total de nosotros mismos (PC 14) y «consumamos la renuncia total» de lo que somos e «inmolamos a Dios un sacrificio perfecto» (RC 2), no debemos pensar en una especie de 'autodestrucción', sino más bien en una consagración, por la que Dios toma plena posesión de nosotros mismos y nos convertimos en propiedad suya por un nuevo título especial.

Si el superior legítimo, también en la vida religiosa, «hace las veces de Dios» (PC 14), es signo y sacramento de la autoridad de Cristo-Cabeza, es instrumento y legado suyo, intérprete y profeta de su voluntad, *toda obediencia verdadera es obediencia a Cristo*. Por eso, como hemos dicho, es liberadora y lleva a la plena libertad y estatura del hombre perfecto. Propiamente hablando, nuestra obediencia no es obediencia a los superiores, sino a *Cristo* que, por medio de ellos, nos transmite su voluntad de amor. A quien interpreta o transmite la voluntad de 'otro', no se le obedece. Se obedece a ese 'otro', cuya voluntad se nos comunica o se nos ayuda a descubrir.

Obedeciendo a Cristo, que habita en nosotros y nos enseña y guía por medio de su Espíritu —presente también en nosotros— y cuya voz se hace sensible y humana en los superiores, somos plenamente libres, con la libertad de los hijos de Dios.

El superior religioso, que tiene conciencia viva de ser un mero 'intérprete' de la voluntad de Dios y no un 'creador' automático de esa voluntad, debe mantenerse con amor y temblor a la escucha de Dios, dócil a su voluntad (PC 14), en total disponibilidad a las exigencias del Espíritu. Necesita, para ello, ser un hombre de oración, de profundo espíritu de fe y estar abierto al diálogo con sus hermanos. Dios le va a hablar a través de los signos de los tiempos, a través de los acontecimientos y de las necesidades de la Iglesia y del propio Instituto y, sobre todo, a través

de las mismas personas a las que tiene que guiar. No puede ceder a sus propios caprichos, gustos o inclinaciones, si quiere transmitir —intacta— la voluntad de Dios.

Todo el quehacer del superior, precisamente en cuanto representante de Dios, consiste en facilitar, en estimular y en garantizar la obediencia de sus hermanos a Cristo y a su Espíritu. El no es nunca término de su obediencia. Por tanto, no debe pretender nunca que le obedezcan a él, sino a Cristo, que les manifiesta su voluntad por medio de su voz.

Sólo Dios puede ser término de nuestra obediencia, como ya hemos dicho más arriba. El superior —como recordará Suárez— no es Dios, sino que 'representa' a Dios. El precepto del superior no es precepto divino. La que sí es divina es la razón de obedecer, ya que emana de Dios ²².

«El superior es para el súbdito religioso un verdadero 'profeta'... El superior, como profeta, es solamente un *intérprete* de la voluntad de Dios y de la vocación del Espíritu en sus súbditos... Sus disposiciones no pueden dimanar del criterio personal o caprichoso, ni menos de causas humanas; debe estar enteramente al servicio de la voluntad divina. Y debe cuidar además de que sus súbditos cumplan y 'puedan cumplir' el plan de Dios. Los súbditos no se le entregan al superior como unos 'ayudantes' de sus planes personales, sino que se le entregan para que les 'interprete' de una forma concreta el plan de Dios al que primariamente se han entregado con su voto de obediencia... El superior que manda según su 'propia' voluntad, atenta directamente contra el plan de Dios y contra la auténtica obediencia... El súbdito que quiera estar en obediencia al plan divino debe someterse a la interpretación del mismo plan que le dé su 'profeta' o 'superior'» ²³.

La autoridad en la vida religiosa es un servicio de unidad o, mejor, de comunión. Y la obediencia no es pasividad, sino corresponsabilidad y participación activa, «empleando las fuerzas de la inteligencia y voluntad, así como los dones de naturaleza y de gracia» (PC 14) al servicio de la misión común.

²² SUÁREZ, *De religione Societatis Iesu*, Lib. IV, c. 15, n. 14.

²³ GARCÍA, S., *La obediencia y la pobreza, imitación plena de Jesucristo*. «Los Religiosos en la Iglesia», Madrid, 1965, pp. 146-147.

Posibles defectos en el ejercicio de la autoridad son: el *autoritarismo*, en todas sus formas; la *desigualdad en el trato*, la *falta de respeto* a la persona y a su dignidad cristiana, el *afán de regularlo todo* —tan pernicioso posiblemente como el no regular nada—, el *espíritu de vigilancia* y de *susplicacia*, el *egoísmo* y *comodidad*, no afrontando los problemas reales, para ver si se resuelven por sí mismos y, sobre todo, la falta de *caridad*. Asimismo, pueden darse verdaderos defectos en la práctica de la obediencia religiosa, como: la *rebeldía*, el *espíritu de crítica*, la *adulación a los superiores*, la *hipocresía* y *falta de sinceridad*, la *rutina* y el *infantilismo*.

Cristo, al venir a este mundo, acepta libremente un programa de vida que él no se había trazado. Viene a cumplir el plan trazado por el Padre. Y, de esta manera, nos salva. La Virgen María tampoco eligió, por propia iniciativa, un proyecto de vida para sí. Aceptó los planes de Dios sobre ella con entera docilidad. Y, de este modo, por su obediencia y docilidad, cooperó activamente a nuestra salvación.

«María..., al aceptar el mensaje divino, se convirtió en Madre de Jesús, y al abrazar de todo corazón y sin entorpecimiento de pecado alguno la voluntad salvífica de Dios, se consagró totalmente como esclava del Señor a la persona y a la obra de su Hijo, sirviendo con diligencia al misterio de la redención... María no fue un instrumento meramente pasivo en las manos de Dios, sino que cooperó a la salvación de los hombres con fe y obediencia libres. Como dice san Ireneo, 'obedeciendo, se convirtió en causa de salvación para sí misma y para todo el género humano...; el nudo de la desobediencia de Eva fue desatado por la obediencia de María'» (LG 56).

El Concilio pone de relieve, en numerosas ocasiones, la obediencia de María (cf LG 61, 63, 65). Hablando a los sacerdotes, les recuerda: «De esa docilidad hallarán siempre un maravilloso ejemplo en la Bienaventurada Virgen María, que, guiada por el Espíritu Santo, se consagró toda al misterio de la redención de los hombres» (PO 18).

El religioso, siguiendo el ejemplo de Cristo y de María (PC 14; LG 46; ET 56), consciente de responder a una especial vocación divina, ha entregado a Dios «la libre facultad de disponer de su propia vida» (ET 7). De esta manera se consagra, es decir, entra

de lleno en los planes salvadores de Dios (PC 14; ET 23) y se convierte, como Cristo y María, en principio activo de salvación para los demás (ET 25).

Cristo, por haber vivido hasta el fondo un misterio de anonadamiento y de humillación, ha sido constituido en poder y en señorío, en Rey. De la misma manera, María, por haber vivido como «esclava del Señor» (Lc 1, 38), y no haberse presentado con la gloria que le correspondía por el hecho de ser Madre de Dios, ha concluido su misterio pascual con la entrada gloriosa en el cielo y se ha convertido en Reina y Señora. «Fue ensalzada por el Señor como Reina universal» (LG 59).

7.—Obediencia y diálogo

La palabra 'diálogo' es relativamente moderna. Nunca, al menos, había tenido la importancia que ahora se le concede en casi todos los ámbitos. Por eso, se ha gastado prematuramente. Ha vivido mucho en poco tiempo. Y resulta ya una palabra peligrosa.

Lo importante es que esta palabra tiene un valor y un sentido 'teológico'²⁴. En Dios encontramos el origen trascendente del diálogo. Y de Dios habrá que partir para entender en toda su profundidad el diálogo humano. Podríamos señalar, en esquema, las ideas siguientes:

- Dios es puro *diálogo*, en su vida trinitaria. Diálogo que es intercambio sustancial de amor y de conocimiento. Vida de Familia. Comunión.
- Dios, que es diálogo hacia dentro, quiere ser también diálogo hacia fuera. Por eso, crea seres capaces de entrar en diálogo con él. Y quiere que este diálogo se realice en un orden sobrenatural de amistad y de filiación. Es Dios quien abre este diálogo.
- El hombre, creado para el diálogo y llamado al diálogo de amor y de conocimiento con Dios, rompe —por el pecado— ese diálogo sobrenatural.

²⁴ PABLO VI, *Ecclesiam Suam*, 6 de agosto de 1964, sobre el 'diálogo'.

- Dios decide, libremente, reanudar ese diálogo roto por el pecado.
- Toda la historia de la salvación puede considerarse como la historia del 'diálogo' de Dios con el hombre. Los hechos y las palabras son intervenciones salvadoras, son expresiones del diálogo ininterrumpido de Dios con los hombres.
- La religión es el diálogo del hombre con Dios, su respuesta a la llamada divina. Y este diálogo se expresa, sobre todo, en oración y en culto: en fe, en esperanza y en amor.
- Cristo es la suprema intervención salvadora y 'dialógica' de Dios. Es el diálogo sustantivo —en su persona y en su palabra— de Dios con los hombres. El autor de la epístola a los Hebreos nos dice: «De una manera fragmentaria, y de muchos modos, habló Dios en el pasado a nuestros padres por medio de los profetas. En estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo» (Hb 1, 1-2).
- Sólo por amor al hombre ha decidido Dios iniciar y reanudar el diálogo de la salvación. La iniciativa es exclusivamente suya.
- La Iglesia —una vez que Cristo subió a los cielos— es la continuadora oficial del diálogo de Dios con los hombres. Y, sobre todo, del diálogo inaugurado en la encarnación, en la vida y en la palabra de Cristo.
- Desde aquí se entiende el sentido y el valor del diálogo del hombre con el hombre.

¿Qué es, pues, el diálogo? Podríamos definirlo diciendo: es un *intercambio de amor y de conocimiento*, un intercambio de ideas y de afectos. O, quizá mejor, un *intercambio de ideas en un clima de amistad*. El diálogo supone y es el ejercicio de las facultades superiores del hombre: inteligencia y voluntad, amor y conocimiento. Si falta alguno de estos elementos, no es posible el diálogo.

Jean Guittou ha definido el diálogo como «el encuentro de dos amigos de la Verdad eterna» y como «un libre ejercicio donde cada uno jura al otro someterse únicamente a la Luz»²⁵.

El diálogo, rectamente entendido, no sólo no es contrario a la obediencia ni al ejercicio cristiano de la autoridad, sino que es

²⁵ GUITTON, J., *Lo spirito del dialogo*, «L'Osservatore della Domenica», 6 de diciembre de 1964.

una condición indispensable para el recto ejercicio de la autoridad y para la verdadera obediencia.

Ya hemos recordado que el superior no es un creador automático de la voluntad de Dios, sino un profeta —en el sentido bíblico de la palabra, es decir, 'el **que habla** en nombre de otro'— y un intérprete de esa voluntad.

Ahora bien, Dios no habla **al superior** para revelarles su voluntad sobre nadie. ¿Cómo puede **interpretarla**?

Dios *habla objetivamente*. A través de los acontecimientos, de las circunstancias, de los signos de los tiempos. A través de las necesidades de la Iglesia y del propio Instituto. Y, sobre todo, a través de las personas: a través de lo que las personas son y de lo que ellas dicen. Por eso, el superior debe ponerse en contacto frecuente con sus hermanos, conocerlos, escucharlos, para saber interpretar la voluntad de Dios sobre ellos. Y de ahí nace la necesidad ineludible del diálogo.

El superior que tiene conciencia viva de ser 'intérprete' de la voluntad de Dios, agradece las iniciativas, las sugerencias, los elementos de juicio que le ofrecen sus hermanos. No las considerará nunca como un atentado contra su autoridad, sino como el medio mejor para ejercerla convenientemente. «Oigan, pues, los superiores de buen grado —dice el Concilio— a sus hermanos y promuevan su colaboración para el bien del Instituto y de la Iglesia» (PC 14). Y Pablo VI añade:

«Lejos de estar en oposición, autoridad y libertad personal proceden al mismo paso en el cumplimiento de la voluntad de Dios, fraternalmente buscada, a través de un confiado diálogo entre el superior y su hermano, cuando se trata de una situación personal, o a través de un acuerdo de carácter general, en lo que atañe a toda la comunidad» (ET 25).

El diálogo no es órgano de decisión, sino de consulta. No pretende decidir, sino ofrecer y presentar los elementos de juicio para que el superior legítimo decida, según las normas de las Constituciones o del Derecho, es decir, dentro de sus atribuciones. La decisión, pues, corresponde al superior respectivo, solo o con su consejo, en el ámbito que le concedan las Constituciones. Recor-

demos las palabras del Concilio a este respecto: «Oigan, pues, los superiores de buen grado a sus hermanos..., *quedando, no obstante, en firme su autoridad para ordenar y mandar lo que se debe hacer*» (PC 14). Recordemos también las palabras de Pablo VI:

«Este trabajo de búsqueda común —de la voluntad de Dios— *debe, cuando sea el caso, concluirse con el juicio y la voluntad de los superiores, cuya presencia, reconocida como tal, es absolutamente necesaria a toda comunidad*» (ET 25).

Son conocidas las experiencias de nuevos métodos de gobierno ensayadas en algunos Institutos religiosos, en orden a conseguir una auténtica renovación conciliar en el ejercicio de la autoridad y de la obediencia. El 2 de febrero de 1972 la Sagrada Congregación de Religiosos, mediante un decreto aprobado por Pablo VI, respondía a una pregunta suscitada precisamente por esas experiencias que se estaban ensayando. La pregunta se formulaba en estos términos: «¿Puede admitirse un régimen colegial ordinario y exclusivo, bien para la totalidad de un Instituto, bien para una Provincia o para cada casa singular, de tal modo que el superior, si existe, sea un mero ejecutor?» La respuesta es: *Negativamente*. Y se añade: «Según la mente del Concilio Vaticano II (PC 14) y de la exhortación *Evangelica Testificatio* (ET 25), los superiores deben gozar de autoridad personal, teniendo en cuenta las legítimas consultas, así como los límites establecidos por el derecho común y particular.»

Si el hombre está constitutivamente hecho para el diálogo —para el diálogo con los demás hombres y, sobre todo, para el diálogo con Dios—, tiene que aprender a dialogar y tiene que ejercitarse en este necesario y difícil arte. El religioso, con mayor razón debe ser un hombre de diálogo: con Dios, con sus hermanos de comunidad y con todos los hombres.

8.—Normas elementales de diálogo

Aunque parezcan demasiado obvias, recordamos —en esquema— las normas elementales de todo diálogo, definido como un intercambio de ideas en un clima de amistad:

- *Dejar hablar*, aunque creamos saber ya lo que nos van a decir. Es lo primero. Y bastante difícil.
- *Saber escuchar*, incluso con atención externa. Interesarnos por lo que se nos dice, prestando la máxima atención.
- *Tratar de comprender*, poniéndonos en el lugar y en la situación del otro, recordando, sin embargo, que comprender no quiere decir aceptar o estar de acuerdo, según el conocido proverbio francés: «Hay que comprenderlo todo, pero no hay que aceptarlo todo.»
- *Respeto mutuo*: a la persona y a las ideas, aunque no se compartan. Forma elemental de respeto es la educación y cortesía.
- *Actitud fundamental de conversión*. No se dialoga precisamente para cambiar de opinión, pero hay que estar dispuestos a cambiarla o modificarla, si llega el caso, ante razones válidas. Convicción de que, después del diálogo, saldremos enriquecidos.
- *Serenidad y calma*. Es clima necesario para dialogar. Sin gritos y sin nerviosismos. Los gritos convierten el diálogo en discusión. Y en toda discusión, aunque se salga victorioso, siempre se pierde algo.
- *Amor y caridad*. Actitud de buena fe. Partir del supuesto de que todos tienen buenas intenciones, mientras no se demuestre lo contrario, y de que todos buscan la verdad. Sólo cuando se ama a las personas se está en condiciones de poder comprenderlas.
- *Evitar toda palabra hiriente*, ofensiva o simplemente irónica, que rompería inevitablemente el clima de amistad necesario para ese intercambio de ideas que supone y que es todo verdadero diálogo.
- *Sinceridad y valentía*, dentro de la prudencia y de la caridad.

Para el diálogo 'apostólico', Pablo VI señala estas cuatro condiciones:

- a) *Claridad*: «El diálogo supone y exige la inteligibilidad, es un intercambio de pensamiento.»
- b) *Mansedumbre*: «El diálogo no es orgulloso, no es hiriente, no es ofensivo... Es pacífico, evita los modos violentos, es paciente, es generoso.»
- c) *Confianza*: «Tanto en el valor de la propia palabra como en la disposición para acogerla por parte del interlocutor; promueve la familiaridad y la amistad; entrelaza los espíritus en una mutua adhesión a un bien que excluye todo fin egoísta.»

d) *Prudencia pedagógica*: «Tiene muy en cuenta las condiciones psicológicas y morales del que oye: si es un niño, si es una persona ruda, si no está preparada, si es desconfiada, hostil»²⁶.

Diálogo comunitario.—Toda comunidad religiosa debe ser:

- una *comunidad de oración*, frente a Dios, en virtud de la común consagración que pone toda la vida del religioso de cara a Dios y convierte la vida religiosa en 'estado litúrgico', y se expresa en oración personal y comunitaria.
- una *comunidad de amor*, frente a los hermanos, transformando la vida comunitaria en vida de familia, en fraternidad y en comunión en el Espíritu.
- una *comunidad de servicio apostólico*, frente a la Iglesia entera y principalmente frente a aquellos sobre los que se ejerce directamente la acción apostólica.

Ahora bien, toda la comunidad, en sesión plenaria, en sincero y fraterno diálogo, tiene que preguntarse, periódicamente, hasta qué punto es comunidad de oración, de amor fraterno y de servicio apostólico. En otros términos, debe examinar su *vida espiritual*, su *vida de familia* y su *vida apostólica*.

Este diálogo comunitario no debe limitarse a hacer un serio examen, sino que debe ofrecer nuevas sugerencias, proyectos, iniciativas, para vivir cada día mejor ese triple aspecto de la vida religiosa.

Todos los miembros de una comunidad deben estar informados de los planes apostólicos, de las obras que se pretenden llevar a cabo y hasta de la marcha económica de la comunidad. Todos deben ofrecer sus iniciativas y sugerencias y «emplear sus fuerzas de inteligencia y voluntad, así como los dones de naturaleza y de gracia» (PC 14) en favor de la misión encomendada a la comunidad. Este diálogo y cooperación activa crea sentido de corresponsabilidad entre todos.

El diálogo comunitario no debería convertirse en lo que han sido los llamados 'capítulos de culpas'. Creemos que estos famosos 'capítulos' deben cambiar radicalmente, no sólo en cuanto al nom-

²⁶ *Ecclesiam Suam*, 6 de agosto de 1964.

bre, sino —sobre todo— en cuanto al contenido. En este diálogo *hay que evitar toda alusión personal, directa o indirecta*. Conviene hablar siempre en primera persona del plural. Y, en cuanto a las correcciones, creemos que sólo en un caso de extraordinaria gravedad, repetido y público, puede permitirse una corrección personal delante de los demás. Todas las correcciones hechas en público —o en el diálogo comunitario— deben ser generales, que afecten a toda la comunidad, sin que nadie se vea directa o indirectamente aludido. No conviene olvidar las palabras del Evangelio:

«Si tu hermano llega a pecar, vete y corrígele, *a solas tú con él*. Si te escucha, habrás ganado a tu hermano. Si no te escucha, toma todavía contigo uno o dos... Si no les hace caso, díselo a la comunidad» (Mt 18, 15 s.).

9.—La obediencia de «juicio»

Todo acto de obediencia debe ser, antes que nada, un *acto humano*. En él deben intervenir necesariamente la inteligencia y la voluntad del que obedece. Y deberá intervenir también, como motivación última, la fe y el amor a Cristo, si se trata de obediencia cristiana. Nunca puede reducirse al cumplimiento material de lo mandado.

La verdadera obediencia, ¿supone siempre el rendimiento del propio juicio? He aquí una pregunta a la que hay que saber responder correctamente para evitar inútiles angustias de conciencia y situar la obediencia dentro del ámbito que le corresponde.

Tenemos que distinguir: *juicio especulativo* y *juicio práctico*. El juicio especulativo no es siempre necesario someterlo. Se puede seguir pensando que aquello que se nos ha mandado no es lo mejor o no es —en abstracto— la verdad.

En otros términos. La obediencia no se plantea en el orden especulativo, sino en el práctico. No en el orden de las ideas (salvo cuando la Iglesia, única Maestra infalible, nos propone la verdad), sino en el orden de los hechos o de las acciones.

La obediencia, por tanto, no obliga a pensar como el superior ni a ver las cosas como las ve él; sino a hacer lo que él manda.

(Existe una lamentable confusión, sobre todo entre religiosas, acerca de este punto. Fácilmente se llama «rebelde» a quien no piensa como los superiores, pero que somete su juicio práctico y hace perfectamente todo lo que le mandan.)

Siempre habrá que someter el *juicio práctico*, cuando haya un verdadero mandato. Ya hemos dicho que no basta con el cumplimiento material de lo mandado. Para que haya obediencia cristiana y religiosa hay que someter el juicio práctico: pensando y creyendo —en fe viva— que, visto todo, dadas todas las circunstancias, *esto en concreto es lo que Dios quiere*.

«La obediencia no exige que las cosas se vean como no son, pide que el súbdito, llegado el caso, se sitúe en el plano de la fe y sepa hacer el sacrificio de su propio juicio, aunque acertado y recto, pensando sencillamente que la obediencia no se le plantea en el orden especulativo, sino en el práctico»²⁷.

Manifestar a los superiores las dificultades que se encuentran para el cumplimiento de lo que han ordenado, o exponerles la propia opinión, tal vez contraria a lo que ellos han dispuesto, no es falta de espíritu religioso ni de verdadera obediencia, mientras se haga con el debido respeto y con la disponibilidad interior de hacer, en definitiva, lo que manden.

«Por el hecho de que una orden dada aparezca objetivamente menos buena, querer concluir que es ilegítima y contraria a la conciencia, significaría desconocer, de manera poco real, la oscuridad y la ambigüedad de no pocas realidades humanas. Además,

²⁷ *Documentos Capitulares de los Misioneros Hijos del Corazón de María* (PP. Claretianos), Coculsa, Madrid, 1968, *Patrimonio espiritual*, n. 94, p. 99. Cfr. ET, 28: «¿No es, quizá, posible que haya conflictos entre la autoridad del superior y la conciencia del religioso...? Es necesario repetirlo; la conciencia no es de por sí sola el árbitro del valor moral de las acciones que inspira, sino que debe hacer referencia a normas objetivas y, si es necesario, reformarse y rectificarse. Hecha excepción de una orden que fuese manifiestamente contraria a las leyes de Dios o a las constituciones del Instituto o que implicase un mal grave y cierto —en cuyo caso la obligación de obedecer no existe— las decisiones del superior se refieren a un campo donde la valoración del bien mejor puede variar, según los puntos de vista.» «La conciencia no crea su norma moral, sino que la debe aceptar y aplicar (cf. Rom 2, 14-15; 2 Cr 1, 12)... En tanto la conciencia puede mandar en cuanto obedece ella misma» (PABLO VI, *Alocuc.* 25 de julio de 1974).

el rehusar la obediencia lleva consigo un daño, a veces grave, para el bien común. Un religioso no debería admitir fácilmente que haya contradicción entre el juicio de su conciencia y el de su superior. Esta situación excepcional comportará alguna vez un auténtico sufrimiento interior, según el ejemplo de Cristo mismo, «que aprendió, mediante el sufrimiento, lo que significa obediencia» (Heb 5, 8)» (ET 28).

10.—Obediencia y caridad

«Hoy estamos un poco acostumbrados —escribimos en nuestro libro *El Cristianismo como Misterio*— a ver oposición entre ley y caridad, entre obediencia y amor, entre la llamada Iglesia jurídica e Iglesia carismática. Y hemos de recordar que tal oposición no existe. Más aún, toda ley verdaderamente cristiana es una expresión de caridad, una «objetivación» del amor... Los mandamientos no son más que expresión objetiva del amor de caridad... El derecho y el amor en la Iglesia no forman una dualidad. Y, menos todavía, una antítesis. El derecho cristiano es amor. Y el amor cristiano tiene que expresarse también en ley, en norma externa, para responder a la condición actual del hombre. No hay dos Iglesias: una, carismática, y otra, jurídica... La caridad es el «bien común» que motiva toda la acción y actividad de la Iglesia. Y este bien común esencial —la caridad— necesita un conjunto de condiciones visibles para desarrollarse. Y el Derecho trata de asegurar esas condiciones. Está al servicio del amor»²⁸.

No hay, pues, verdadera oposición entre obediencia y caridad. Pero, en el terreno práctico, surgen frecuentemente los conflictos. ¿Qué hacer, cuando uno encuentra conflicto entre una norma o mandato de los superiores y las exigencias de la caridad?

La única respuesta válida es recurrir al superior competente para exponerle el conflicto. Recurrir, si es posible, a quien dio la ley. Si el conflicto fuera grave y el superior inmediato no atendiera a las razones que se le han expuesto, recurrir a un superior mayor. Y, en todo caso, hacer lo que el superior competente determine, sabiendo que así —y sólo así— se va a salvar no sólo la

²⁸ ALONSO, S. M.^a, C. M. F., *El Cristianismo como Misterio*, *ib.*, p. 177-178.

obediencia, sino también la «caridad». Dios, que es quien hace el bien y quien salva, no nosotros, se va a servir de esa «obediencia sobrenatural» para favorecer precisamente a esa persona o personas a las que se pretendía ayudar y para lo que uno se encontraba impedido por la ley.

Si no fuera posible el recurso, y la conciencia lo aconsejase, usar de la llamada «epiqueya», y advertírselo después al respectivo superior.

Tampoco hay que olvidar que todo, en la Iglesia y en la vida cristiana y religiosa, debe estar al servicio de la caridad. La caridad es el supremo bien que hay que salvar siempre, cueste lo que cueste. Toda legislación debe servir a la caridad.

En esta línea de pensamiento podríamos preguntarnos: ¿Tienen los superiores obligación de ofrecer a sus hermanos algunas motivaciones o razones de lo que mandan? ¿Deben exponer, por ejemplo, al interesado las razones de por qué se le retrasa la profesión perpetua?

No existe ningún canon en el Código que obligue a los superiores a dar estas razones. ¿Pero no existirá una verdadera obligación de caridad, a veces incluso grave? Creemos que sí. El superior tiene obligación de caridad de exponer al interesado los motivos por los cuales no puede ser admitido a la profesión, por ejemplo. Y en cuanto a «razonarle», de alguna manera, lo que le ha mandado, sobre todo si es bastante grave y si prevé que, de no decirle nada, se provocaría en el súbdito una crisis interior o un desconcierto notable, creemos que también en este caso existe obligación de caridad de exponerle algunos motivos, para ayudarle a obedecer y evitarle esa crisis.

EL EJERCICIO «ADULTO» DE LA AUTORIDAD Y EL COMPORTAMIENTO ADULTO DEL QUE OBEDECE ²⁹.

a) *Comportamiento adulto del que manda:*

— Debe partir siempre de una recta concepción de la autoridad y de la obediencia cristiana y religiosa. Esto le libe-

²⁹ Cfr. LIÉGÉ, A., *Adulti nel Cristo*, Borla, Turín, 1964, pp. 75 s. Cfr. COLORADO, A., *Los consejos evangélicos a la luz de la teología actual*, Sigue-

rará de toda agresividad, del autoritarismo y de toda actitud de violencia frente a sus hermanos. No debe creerse nunca superior autónomo o creador automático de la voluntad de Dios, sino su «intérprete». Todos deben obedecer al Espíritu. Y él, el primero.

- Sabiéndose colaborador del Espíritu, para hacer obedecer al Espíritu, nunca debe imponer una obediencia de pura ascesis, sin más contenido que la forma de la obediencia y el rendimiento de la voluntad. A imitación de la obediencia de Jesucristo, la obediencia cristiana puede presentarse a veces con razones y motivos no evidentes. Pero no es nunca arbitraria o puramente formal.
- El superior debe adoptar siempre un actitud de profunda humildad, al interpretar, en orden al bien común, las inspiraciones del Espíritu Santo, tal como surgen de las circunstancias. Asociará al súbdito en la búsqueda de la voluntad de Dios.
- No abusará de su poder. Mirará más bien a promover que a prohibir. Hablará poco de su poder. Procurará hacer crecer, no humillar a sus subordinados.
- Respeto sagrado a la persona humana y, sobre todo, a la conciencia. Tratar a sus hermanos como a hijos de Dios (cf PC 14). Escucharles. Dialogar con ellos. Promover su obediencia voluntaria y su colaboración activa y responsable.
- Una autoridad que no concediese lugar a la iniciativa que especificase hasta los mínimos detalles, convertiría la obediencia en «alienadora». El verdadero superior cristiano debe promover una obediencia abierta y creadora.
- El superior debe reconocer, sin esfuerzo, el margen de relativismo de sus apreciaciones personales, el riesgo de

me, Salamanca, 1965, p. 300: «El misterio de la Iglesia —humana y divina— se prolonga en su superior. Como la Iglesia, el superior es el primero que debe a Cristo estricta obediencia en toda la línea, debiendo esforzarse por descubrir, en cada momento, la voluntad de Dios, sin suplantarla lo más mínimo por sus propias miras personales. De esta manera, el fin exclusivo del superior a la hora de dar una orden tiene que ser lograr que, a través de su propia voluntad, quede el otro más estrechamente unido a la voluntad de Dios.»

no obedecer él al Espíritu Santo. No debe justificarse cuando haya cometido un error. Debe reconocerlo. Y debe aprender a retractarse e incluso a pedir perdón, si fuera necesario, consciente de que —de este modo— no perderá autoridad, sino que la ganará frente a sus hermanos.

- Su deber fundamental es crear comunidad, crear fraternidad y salvar los intereses personales, humanos y espirituales de sus subordinados.

b) *Comportamiento adulto del que obedece:*

- «La obediencia abre al cristiano adulto las vías del Espíritu Santo, es decir, las vías de la mayor exigencia. ... *De ningún modo podría justificar el infantilismo, la indecisión, la pusilanimidad, la tranquilidad de conciencia con el menor esfuerzo posible*»³⁰
- La obediencia le liberará de sus propios caprichos del subjetivismo de decisiones exclusivamente personales.
- Debe saber que la obediencia no suprime, sino que aviva el sentido de la propia responsabilidad. Debe ser obediencia libre y consciente.
- Incluso cuando vea «manejos humanos», logrará descubrir, a través de todo, la voluntad de Dios. Somete, en fe, su juicio práctico.
- Tiene confianza en los superiores. Reanuda el diálogo con ellos, sobre todo en momentos difíciles. Sabe com-

³⁰ LIÉGÉ, A., *ib.*, p. 76. Cf. L. BOROS, *Somos futuro*, Sígueme, Salamanca, 1972, pp. 88 y 96: «La plena consumación de la vida tiende a una libertad cada vez mayor. En primer lugar, a la liberación progresiva de las tendencias inmediatas. y en segundo lugar —lo que es más importante—, a la formación del yo por la capacidad de decisión. Aún hay un tercer momento de la libertad, que constituye propiamente su esencia: 'el poder de atarse libremente'. El ser humano sólo es libre, en el pleno sentido de la palabra 'libertad', cuando consigue independizarse de tal manera que ni siquiera está atado a sí mismo, cuando ya no busca su propia liberación o lo que le puede llevar, sino lo que favorece y hace feliz a los demás. Esta libertad extática, fruto final de toda su dialéctica, se realiza en la obediencia en cuanto que la libertad no quiere otra cosa que servir, poner su corazón a disposición de los otros... *Nuestra libertad consiste en que obedecemos a Aquel que nos ha llamado a la libertad.*»

prender, aunque no esté de acuerdo. El adulto es el único capaz de una verdadera obediencia. La rebeldía, lo mismo que la crítica sistemática, es señal de inmadurez y complejo de adolescencia:

- Sabe perfectamente que siempre que obedece, obedece a Cristo y a su Espíritu, que le transmiten su voluntad a través de los superiores legítimos. Se sabe y se siente soberanamente libre en su obediencia. Sabe, por experiencia, lo que afirma el Concilio: «la obediencia religiosa, lejos de menoscabar la dignidad de la persona humana, la lleva, por la más amplia libertad de los hijos de Dios, a la madurez» (PC 14).

11. La llamada «potestad dominativa»

Las palabras humanas no pueden contener ni expresar nunca plenamente las realidades divinas. Son marcos demasiado estrechos para encerrar todo el contenido doctrinal y vital de la revelación. La palabra humana corre frecuentemente el riesgo de «ahogar» la palabra divina. Palabras creadas para traducir y expresar realidades y situaciones humanas y temporales las hemos querido emplear para traducir y expresar realidades de un orden sobrenatural. Las consecuencias han sido graves y perniciosas. Muchas de esas palabras, con toda su carga humana y con todo el eco que tenían en una sociedad pre-cristiana, han pasado casi intactas al vocabulario cristiano. Y no han pasado sólo las palabras, sino los conceptos fundamentales por ellas expresados.

Este fenómeno —que llamaríamos «curioso», si no fuera tan lamentable— se ha dado, sobre todo, en el campo del derecho. Y el derecho ha condicionado «excesivamente» la vida de la Iglesia y, dentro de ella, la vida religiosa.

Una expresión derivada del derecho romano, y que ha pasado a definir, sin ningún cambio, una realidad absolutamente distinta y radicalmente nueva es la famosa expresión *potestad dominativa*. Los juristas han encontrado en esta expresión la fórmula exacta para definir la autoridad en la vida religiosa y descubrir sus funciones específicas.

Creemos que muchos errores, cometidos en el ejercicio de la autoridad en la Iglesia y en la vida religiosa, derivan, en última instancia, del concepto romano de «potestad dominativa». En Roma, el «señor» era «dueño» y ejercía un poder absoluto de «dominio» sobre el esclavo. El esclavo carecía de personalidad; era un objeto, una cosa. Este concepto de potestad y de dominio no pasó, de forma tan radical, a definir la autoridad eclesiástica. Pero dejó en ella una impronta que todavía no hemos logrado borrar.

La mentalidad, el ambiente y la legislación romana influyeron notablemente en las estructuras y en la mentalidad eclesiásticas. La autoridad en la Iglesia comenzó a «revestirse» de formas profanas y hacerse progresivamente sinónima de «poder», de «dominio». Y, en ocasiones, hasta de dominio y de poder temporales.

La autoridad en la Iglesia y en la vida religiosa es radicalmente distinta de la autoridad civil. Sobre todo, radicalmente distinta de la autoridad en sentido jurídico-romano. No es poder, ni dominio, sino ministerio y servicio de amor: *diakonia*.

El único Dueño y Señor es Dios. Y Dios no cede nunca su dominio. En la Iglesia nadie puede ser «dueño» de nadie, ni siquiera en cuanto representante de Dios.

«Para nosotros no hay más... que un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y por el cual somos nosotros» (1 Cor 8,6). «Uno mismo es el Señor de todos» (He 10, 36). «Cristo murió y volvió a la vida para ser Señor de muertos y vivos» (Rom 14,9). «Un solo Señor» (Ef 4,5). «Vosotros no os hagáis llamar Rabí, porque uno solo es vuestro Maestro; y vosotros sois todos hermanos... Ni tampoco os dejéis llamar 'Preceptores', porque uno solo es vuestro Preceptor: Cristo. El mayor entre vosotros sea vuestro servidor» (Mt 23, 8. 10-11).

El concepto de autoridad como «dominio» del autor sobre su obra, precisamente por ser obra suya, no es aplicable a la autoridad en la Iglesia. La representación o participación del poder de Dios en cuanto «Señor», o sea, la potestad dominativa, sólo tendría lugar en el caso de una ausencia de Cristo de su Iglesia. Pero resulta que Cristo no está ausente ni distante, sino que está dentro, realmente presente, aunque de manera invisible, dirigiéndolo todo.

Cristo, ya lo hemos dicho, es la única autoridad religiosa del mundo.

La autoridad en la Iglesia no puede ser «sustituto» de Dios, sino 'vicario' suyo. No es sujeto de dominio, de poder, sino representación visible del Señor invisible, para el servicio, no para el dominio, en una sociedad visible.

El Padre ha dado al Hijo toda potestad en el cielo y en la tierra (Mt 28, 18). Y Cristo mantiene en sí mismo todo este poder y señorío. Así como permanece eterno Sacerdote (Heb 7, 24), permanece también eterno Señor. El es el Señor, sobre todo, a partir de la resurrección y de la entrada gloriosa en el Cielo (cf Rom 14, 9). Los demás, sólo ejercen visiblemente, en una sociedad visible, la autoridad que invisiblemente —y desde dentro— les está comunicando Cristo.

La jerarquía, en la Iglesia, tiene el sentido de hacer visible la autoridad invisible, pero realmente presente, de Cristo. Y esta autoridad la recibe por una misión y misión salvífica. El ser salvífica es precisamente la razón de la misión. Porque se recibe para eso y en orden a eso.

Y como la que salva es la fe, de ahí que la misión sea en orden a recibir la fe y a someterse a la fe: ayudar a someterse a la fe, al evangelio, a la buena nueva. San Pablo recordará que de Cristo recibió la gracia y el apostolado «para predicar la obediencia de la fe» (Rom 1, 5). La obediencia cristiana es fe, y la fe es obediencia. («El obediente es antes que nada un creyente. Su obediencia se despliega toda entera en el interior de la fe, subrayando su aspecto de escucha, de acogida y de respuesta... Nuestra obediencia será auténtica en la medida en que vaya del signo a lo significado, y esto depende de la fe teológica»)³¹.

El sentido, pues, de la autoridad en la Iglesia es orientar, facilitar y ayudar al ejercicio de la fe. Pero de la fe teológica: la fe y la obediencia a Cristo y a su Espíritu, que desde dentro nos ins-

³¹ RANQUËT, J. G., S. J., *Consejos evangélicos y madurez humana*, Paulinas, Madrid, 1969, p. 148-149.

truyen y gobiernan, y que manifiestan su voluntad a través de sus representantes visibles.

La fe compromete y somete a todo el hombre a Cristo-Señor. No se necesitan, ni pueden admitirse más «señores». Además, Cristo ejerce su señorío y su dominio en la verdad y en el amor. Por eso, su autoridad no oprime, sino que libera. Nos hace verdaderamente libres (cf Gál 4, 31). «Donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad» (2 Cor 3, 17). «La verdad os hará libres» (Jn 8, 32). Cristo ejerce su reinado en la verdad. Para esto vino al mundo (cf Jn 18, 37).

Cristo, por medio de su Espíritu, nos libera del pecado, de la ley y de la muerte (cf Rom 8, 2; Gál 5, 16s).

Cuando el sometimiento del hombre al Señor sea completo y definitivo y Dios lo «sea todo en todos» (1 Cor 15, 28), habrá llegado la consumación del Reino.

La misión, pues, de la autoridad religiosa es ayudar a los hermanos a someterse a las exigencias e imperativos de la fe, y con ella y por ella, a Cristo-Señor.

La autoridad en lo civil es, en cierto modo, «dominativa», porque representa el poder creador o natural de Dios. Mientras que, en la Iglesia, la autoridad representa el poder de santificación y salvación.

Aunque el poder temporal tiene autonomía e independencia en lo que respecta a su propio objeto, sin embargo, nunca deberá impedir o estorbar el bien espiritual de los ciudadanos, pues todo hombre tiene, en realidad, «una sola vocación y es vocación divina» (GS 22).

Cristo advierte claramente que la autoridad de la Iglesia no debe ejercerse al estilo corriente en el ejercicio de la autoridad civil o temporal.

«Los reyes de las naciones las gobiernan como señores absolutos, y los que ejercen el poder sobre ellos se hacen llamar bienhechores; pero *no así vosotros*, sino que el mayor entre vosotros sea como el menor, y el que gobierna como el que sirve» (Lc 22, 25-26).

La autoridad en lo civil se adquiere o por fuerza (dominio de la fuerza, derecho de conquista, etc.), o por elección de los ciudadanos. En ambos casos se expresa y significa un cierto dominio sobre los individuos.

En lo espiritual no es así. Y la razón es que el bien espiritual de las personas es ultratemporal, no sujeto más que a Dios.

Cristo rechazó positivamente esas dos formas de adquirir la autoridad para sí. Respecto de la fuerza y de las armas, se lo advirtió seriamente a Pedro, al comienzo de su Pasión (cf Mt 26, 51-54), y se lo recordó también a Pilatos (cf Jn 18, 37). Respecto a la «aclamación popular», después de la multiplicación de los panes, nos dice san Juan: «Dándose cuenta Jesús de que intentaban venir a tomarle por la fuerza para hacerle rey, huyó de nuevo al monte él solo» (Jn 6, 15)

Esta actitud de Cristo no es sólo expresión de humildad. Tiene un significado y un sentido más hondo. Jesús quería demostrarnos que no era éste el camino por el que le venía a él la realeza. Se sabía rey. Pero su reino no sólo no era de este mundo, sino que tampoco se ejercía al modo de la soberanía temporal. Cuando quiso, de algún modo, hacer ostentación de su realeza mesiánica, en la entrada en Jerusalén, lo hizo para que se cumplieran las profecías sobre él, y él mismo ordenó a los discípulos que preparasen la entrada (cf Lc 19, 28-40). Cristo no recibe de nadie el poder; sólo de su Padre (Mt 28, 18; Jn 3, 35; 5, 22; 13, 3). Y lo recibe a través de su misión salvífica.

Cuando Pilatos le pregunta si es rey, Jesús responde afirmativamente. Y añade que para eso precisamente ha venido al mundo. Pero aclara que el ejercicio de su realeza consiste en dar testimonio de la verdad, en prestar servicio a la verdad (cf Jn 18, 34-37). El mismo Juan, su precursor, vino también para servir de testimonio a la verdad, a la luz, a Cristo (cf Jn 1, 6-8 y ss).

La autoridad, en la Iglesia, viene de Dios y viene como servicio para la salvación. Lo que el autor de la epístola a los Hebreos dice a propósito del «sacerdocio» como «mediación», podría aplicarse a la autoridad, que es también una mediación en orden a la salvación (cf Heb 5, 1ss). Nadie puede arrogarse el sacerdocio.

Tampoco nadie puede arrogarse la autoridad en la Iglesia. Tiene que «ser llamado» (Heb 5, 4).

Como se ha desvirtuado el concepto de autoridad cristiana, también se han desfigurado algunos textos evangélicos. Las palabras de Cristo: «El que os oye a vosotros, a mí me oye; y el que a vosotros os rechaza, a mí me rechaza» (Lc 10, 16), no hablan de autoridad y de poder más que en orden a la verdad y a la fe, la autoridad como servicio a la verdad, no como dominio del hombre. El oír de la fe es obedecer a la fe y en ella a Cristo.

Los hombres son intermediarios para la transmisión y el conocimiento de la verdad. Pero no son «maestros» que hablen en nombre propio. No tienen ningún mensaje personal que anunciar. El único Maestro es Cristo (Mt 23, 8) y su Espíritu (Jn 14, 26).

De los hombres revestidos de autoridad podemos decir lo que san Pablo afirma de la «ley». La ley no tiene sentido último en sí misma. Tiene un valor relativo y subordinado a Cristo. Cristo es «el fin de la ley» (Rom 10, 4). «La ley ha sido nuestro pedagogo hasta Cristo» (Gál 3, 24). La jerarquía hace, de alguna manera, visible, la ley invisible que es el Espíritu de Cristo presente en nuestros corazones. La jerarquía es también totalmente relativa y subordinada a Cristo. Su misión es llevarnos a él, ayudarnos a obedecer a Cristo. Cristo es el fin último de la ley y es el fin último de la autoridad.

En la ley cristiana, la verdad y la fe deben ser las únicas que ejerzan su dominio sobre el hombre para someterlo a Dios.

La «obediencia» no es sólo condición y exigencia del orden familiar y social. Es también condición de la «oikonomía» de la salvación. El ministerio de la salvación sobrenatural está también organizado y ordenado para responder a la manera de ser del hombre y para responder igualmente a la naturaleza misma de la vida familiar de la Trinidad, que es la que se nos comunica en la salvación.

En esta «participación familiar de la vida divina» que es la Iglesia, tiene que haber diferentes dones, diversos ministerios. La Iglesia, como sociedad de salvación, tiene una estructura interna que se proyecta hacia fuera, que se hace estructura exterior. La

imagen paulina del «Cuerpo», con las diversas funciones que en él tienen los diferentes miembros, nos da una idea de esta organización interior y exterior, que implica mutuo servicio y una verdadera interdependencia.

(Sería interesante y sugestivo hacer un análisis de los «nombres» que se han empleado, en las diversas épocas de la historia de los Institutos religiosos, para designar a las personas revestidas de autoridad. Primeramente tiene un sentido «paternal». El nombre más común será el de «Abad», «Padre». Más tarde, será «Prior» o «Guardián». En una evolución que implica un cierto resabio profano o racionalista, predominará el nombre de «Superior».)

En la soberanía y autoridad de Dios, lo que resalta, sobre todo es su amor que salva y que libera. Dios es, antes que nada, Padre. Y nosotros somos sus hijos. Su autoridad es amor, porque es paternidad. Nuestra obediencia debe ser también amor, porque es filiación.

CAPITULO XII

LA POBREZA CONSAGRADA (*)

«La pobreza voluntaria por el seguimiento de Cristo, del cual es signo hoy particularmente muy estimado, ha de ser cultivada con diligencia por los religiosos y, si fuere menester, expresada también por formas nuevas. Por ella se participa la pobreza de Cristo, que, siendo rico, se hizo pobre por nosotros, a fin de enriquecernos con su pobreza» (PC 13).

«Por lo que atañe a la pobreza religiosa, no basta someterse a los superiores en el uso de los bienes, sino que es menester que los religiosos sean pobres de hecho y de espíritu» (PC 13).

«Cada uno, en su oficio, siéntase obligado a la ley común del trabajo» (PC 13).

(*) Bibliografía:

BOADO, F., S. J., *La pobreza religiosa y su contexto bíblico*, «Manresa», 40 (1968) 105-124.—BOADO, F., S. J., *Renovación doctrinal y práctica de la pobreza religiosa*, «Confer», 10 (1971) 341-360.—BONI, A., O. F. M., *Povertà religiosa e disponibilità dei beni economici nella vita religiosa*, «Antoniano», 44 (1969) 182-226.—CLAR, *La pobreza evangélica hoy*, Bogotá, 1971, pp. 115.—CODINA, V., S. J., *Notas para una teología de la pobreza religiosa*, «Manresa», 40 (1968) 125-136.—DUPONT, J., *Renoncer à tous ses biens*, «N. R. Th.», 93 (1971) 561-582.—DUPONT, J., *La pauvreté évangélique*, Du Cerf, París, 1971, pp. 190.—MATURA, T., O. F. M., y VARIOS, *Povertà religiosa ed esigenze contemporanee*. Alma Roma, Roma, 1970, pp. 102.—RÉGAMEY, P. R., O. P., *La pobreza y el hombre de hoy*, Marova, Madrid, 1971, pp. 300.—TILLARD, J. M. R., O. P., *La pauvreté. L'appel à la pauvreté dans le projet de la sequela Christi*, «N. R. Th.», 92 (1970) 806-848.—TILLARD, J. M. R., O. P., *La pauvreté religieuse. Mise en commun, partage des biens, style de vie dépouillée et monde d'aujourd'hui*, «N. R. Th.», 92 (1970) 906-941. *La pobreza de los religiosos*, «Vida Religiosa», 282 (1975) 5-74.

«Los Institutos mismos, teniendo en cuenta las circunstancias de cada lugar, esfuércense en dar testimonio colectivo de pobreza... Eviten toda especie de lujo, de lucro inmoderado y de acumulación de bienes» (PC 13).

«Es necesario que hagáis patente en vuestra vida cotidiana las pruebas, incluso externas, de la auténtica pobreza» (ET 18).

«Un aspecto esencial de vuestra pobreza será el de atestiguar el sentido humano del trabajo, realizado en libertad de espíritu y restituido a su naturaleza de medio de sustención y de servicio» (ET 20).

1. La pobreza de Cristo

El valor esencial de la pobreza religiosa es ser imitación real de Cristo. Y, más exactamente, prolongación y vivencia de su misterio de pobreza. «Por ella —dice el Concilio— se participa la pobreza de Cristo, que, siendo rico, se hizo pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza —2 Cor 8—» (PC 13). La pobreza cristiana, y de manera especial la pobreza religiosa —por la radicalidad que supone— es una real participación de la pobreza de Cristo y una expresión sacramental de su misterioso despojamiento de todo lo terreno.

Cristo sigue viviendo su estado de 'kénosis', de anonadamiento, por el que nos redime y nos salva, es decir, su misterio de pobreza —que es parte esencial de su misterio pascual— a través de la Iglesia, y de una manera particularmente intensa y hasta de forma social, en la vida religiosa, que es la expresión más genuina de su ser y de su misión salvadora.

Para entender la pobreza religiosa hay que partir, pues, de Cristo. Y de Cristo en cuanto 'sacramento de salvación', o mejor, en cuanto salvación, para nosotros. Ahora bien, Cristo nos salva en su humanidad, sometida a un proceso de humillación, de anonadamiento y de muerte, o sea, a un proceso de pobreza y de obediencia. Y nos salva en cuanto que nos anuncia y nos trae los bienes futuros, que son los bienes definitivos del Reino. El es el «Pontífice de esos bienes» (Heb 9, 11). Y nos anuncia los bienes

futuros, renunciando a los presentes. Desentendiéndose radicalmente de los bienes de aquí, nos anuncia y nos trae los bienes de allá, que son los salvíficos.

Con su vida y con su palabra viene a decirnos de la manera más convincente que los bienes de este mundo son provisionales, transitorios, relativos. Son bienes entre paréntesis, válidos sólo en esta etapa terrena del Reino. Mientras que los bienes absolutos y definitivos, perennemente válidos, son los de la salvación, que son los que él nos anuncia y nos trae.

La pobreza, lo mismo que la obediencia, es una forma del anadamiento y del estado de 'kénosis' de Cristo. Por eso, tiene en él un valor redentor y ejemplar al mismo tiempo.

Jesús inaugura el Reino, un Reino que no es de este mundo (Jn 18, 36) y siguiendo un procedimiento que contrasta abiertamente en el modo normal de establecerse los reinos temporales. Comienza prescindiendo de los bienes terrenos, para afirmar más vigorosamente la importancia y el valor definitivo de los bienes celestiales.

Se ha presentado la salvación como un misterio de pobreza¹. Con idéntico rigor teológico podría presentarse *la pobreza como misterio de salvación*. Cristo nos salva por su despojamiento radical de todo lo terreno. Con su pobreza nos enriqueció con los bienes salvíficos (2 Cor 8, 9)

¹ TILLARD, J. M. R., *La salvación, misterio de pobreza*, Sígueme, Salamanca, 1968, pp. 126. Cf. BÖCKMANN, A., *¿Qué significa 'pobreza evangélica'?*, «Concilium», n. 97 (1974) 61-62: «La encarnación y el desprendimiento hasta la muerte de cruz son el fundamento ontológico de la pobreza de Jesús. La pobreza es un aspecto esencial del misterio de Cristo y de la redención; significa no sólo renuncia a los bienes materiales o al ejercicio del derecho de libre disposición, sino más aún a los mismos privilegios divinos, al dominio y al poder. Es, pues, despojarse de sí mismo y 'hacerse semejante a los hombres', y no por amor a la pobreza, sino por amor a los hombres. La pobreza evangélica no es un fin en sí, sino expresión del amor y condición indispensable para el servicio... La pobreza de Cristo, en sus diferentes formas, quiere redimir la pobreza. La pobreza en sí no es un ideal, sino que debe ser superada —y aquí radica la mayor paradoja de la pobreza— mediante la aceptación de la misma... Su solidaridad con los pobres no se convierte jamás en fanatismo de clase; él está a disposición de todos los que le necesitan, incluso de los ricos».

El Verbo, al encarnarse para llevar a cabo nuestra salvación, se hace en todo semejante a nosotros, menos en el pecado, que es lo más opuesto a la salvación (Heb 2, 17), se hace «como uno de tantos», «toma la forma de siervo», «se anonada», renuncia a toda irradiación de su gloria divina y no ostenta las prerrogativas de su divinidad. Es decir, elige y acepta un estado de pobreza. Es el misterio que nos describe san Pablo (Flp 2, 5-11).

La Iglesia, continuadora de la vida y de la misión salvífica de Cristo, debe continuar y prolongar también su misterio de pobreza. A partir de la ascensión del Señor, es 'sacramento' de su presencia y de su acción salvadora en el mundo de los hombres. Es la presencia visible del Cristo glorioso e invisible. Es sacramento universal de salvación². También ella tiene la misión de anunciar y de hacer presentes los bienes futuros, no los bienes de aquí.

La Iglesia no puede convertirse en anunciadora de los bienes temporales, ni en simple promotora del bienestar humano o social. Tiene que anunciar, como Cristo, el Reino de los cielos y mantener viva en los hombres la conciencia de su destino eterno y de la realidad de los bienes futuros, que son los definitivos.

El hombre corre siempre el riesgo de tomar por absoluto lo que es relativo y de considerar como definitivo lo que es provisional. Por eso, habrá que recordarle constantemente la provisionalidad de los bienes presentes, para que no pierda la perspectiva de los bienes futuros.

Pablo VI habla de la «seductora seguridad del poseer» (ET 19), que amenaza, hoy más que nunca, a los hombres. Se sienten fuertemente atraídos y seducidos por lo inmediato, por lo visible y temporal. Todo lo miden y valoran en términos de economía y de consumo. Por eso, necesitan con mayor urgencia que en tiempos pasados el testimonio claro y convincente de las realidades futuras y de los bienes eternos.

La Iglesia es sacramento de salvación, pero de salvación sobrenatural, no de salvación terrena o temporal. Tiene que ser perpetuo y eficaz anuncio de los bienes del Reino. Y, para ello, tiene

² LG, 1, 48; SC, 5, 26.

que desentenderse radicalmente —como Cristo— de todo compromiso temporal y debe renunciar a los bienes presentes. Sólo entonces creerán los hombres en su palabra y testimonio.

«Como Cristo —recuerda el Concilio— realizó la obra de la redención en pobreza y persecución, de igual modo la Iglesia está destinada a recorrer el mismo camino a fin de comunicar los frutos de la salvación a los hombres. Cristo Jesús, existiendo en la forma de Dios..., se anonadó a sí mismo, tomando la forma de siervo (Flp 2, 6-7), y por nosotros se hizo pobre siendo rico (2 Cor 8, 9); así también la Iglesia, aunque necesita de medios humanos para cumplir su misión, no fue instituida para buscar la gloria terrena, sino para proclamar la humildad y la abnegación, también con su propio ejemplo. Cristo fue enviado por el Padre a evangelizar a los pobres...; así también la Iglesia abraza con amor a todos los afligidos» (LG 8).

La Iglesia cumple este deber primordial de su misión viviendo desprendida, afectiva y efectivamente, de los bienes materiales, según la diversa condición y los diversos estados de sus miembros. Todos los sectores de la Iglesia deben expresar, cada uno según su índole propia, la pobreza de Cristo. Sólo así podrán acoger la salvación y convertirse en instrumentos de salvación para los demás. Los seglares deben vivir también la pobreza cristiana (AA 4), y estar dispuestos a renunciar a todos los bienes de este mundo, incluso a la propia vida, si se les presenta conflicto entre esos bienes y su fe en Cristo (cf Lc 14, 33). Y, en todo caso, vivir en un radical desprendimiento de las mismas riquezas y bienes temporales que tienen que manejar e incluso promover³. Los obispos y sacerdotes, de una manera especial, deben expresar en su vida el misterio de la pobreza de Cristo (PO 17).

Pero la Iglesia consigue manifestar, vivir y prolongar la pobreza de Cristo principalmente a través de la vida religiosa.

«El modo particular de vivir la pobreza cristiana en la vida consagrada y evangélica tiene que ser una realización sensible, real y concreta, de esta plenitud espiritual desprendida de los intereses terrenos. Los consagrados imitan, participan y prolon-

³ Cfr. Mt 5, 3; 1 Cor 7, 29-31.

gan en el mundo la pobreza misma de Cristo, en lo que tiene de realidad sensible de su plena dedicación a los bienes del Reino, pervivencia consciente y voluntaria del sacrificio perfecto de su muerte. En su vida se descubre y se realiza plenamente la pobreza de toda la Iglesia»⁴.

2. Valor teológico

La pobreza cristiana no tiene ni es un valor socio-económico, sino un valor estrictamente religioso y una finalidad de salvación sobrenatural. Ya hemos dicho que es anuncio y presencia de los bienes escatológicos. Pablo VI ha dicho que la llamada de Dios coloca a los religiosos «en el vértice de la conciencia cristiana» y les ha confiado la misión de «recordar a los hombres que su progreso verdadero y total consiste en responder a su vocación de participar, como hijos, en la vida del Dios viviente, Padre de todos los hombres» (ET 19).

Un concepto jurídico de pobreza se limitaba a exigir la renuncia a todo acto de propiedad, a todo uso independiente de los bienes materiales. La dependencia de los superiores salvaba siempre el voto, aunque no salvase siempre la virtud. Los juristas distinguían cuidadosamente entre materia del voto y materia de la virtud de la pobreza. La misma distinción hacían respecto a la obediencia. ¿Por qué no aplicaban también esta distinción al voto y a la virtud de la castidad? El voto consagra todo el ámbito de la virtud, y abarca, por lo mismo, todo lo que abarca la virtud correspondiente. Porque, en realidad, es la persona misma la que se entrega a Dios y queda por él consagrada y poseída, sin que sea ya lícito distinguir entre el *ser* y el *poseer* de la persona. Por el voto de pobreza no entregamos a Dios —renunciando a ellos— nuestros bienes materiales, sino que nos entregamos a nosotros mismos, consagrándole nuestra misma capacidad, nuestro deseo y necesidad de poseer (cf ET 7). Creemos que esa sutil distinción jurídica no tiene valor teológico.

⁴ SEBASTIÁN, F., C. M. F., *Renovación conciliar de la vida religiosa*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1968, pp. 297-298.

El derecho imponía a todo religioso la renuncia o cesión del uso, del usufructo y de la administración de los propios bienes patrimoniales. Pero no admitía la renuncia a la propiedad radical de esos mismos bienes, pensando en los religiosos que podrían un día abandonar el estado religioso: para que no se encontrasen sin medios de vida. Obligaba, no obstante, a hacer testamento de esos bienes antes de la profesión ⁵.

Un concepto teológico y evangélico de pobreza es mucho más radical y exigente que las prescripciones canónicas. Por eso, no se salva con la simple dependencia de los superiores, como nos recuerda el Concilio (PC 13).

La pobreza tiene un valor teológico porque tiene un valor cristológico, ya que es una real participación de la pobreza de Cristo (PC 13) y el cumplimiento de una de sus más fundamentales exigencias apostólicas. La pobreza no es una anécdota, ni una simple virtud o ejemplo edificante de la vida de Cristo. Es una dimensión hondísima de toda su vida. Porque toda su vida fue pobreza, lo mismo —y por la misma razón— que fue obediencia y virginidad.

3. Valor teológico

En la Biblia, incluso en el Antiguo Testamento, encontramos dos procesos que podríamos llamar 'inversos'. Primeramente, se pasa de la indigencia de los bienes materiales a una total confianza y abandono en Dios. Luego, de la confianza total en Dios, se pasa al desprendimiento afectivo y efectivo de los bienes materiales. La pobreza efectiva puede ser principio y consecuencia de un abandono incondicional en Dios, es decir, de la virtud teológica de la *esperanza*.

«La vida de Cristo no tiene otro apoyo ni otra razón de ser que el Padre, en quien confía totalmente. Desde esta con-

⁵ Cfr. CDC, cc. 569, 1, 2, 3; 580, 1. Según Decreto de la S. C. de Religiosos e Institutos Seculares del 4 de junio de 1970, el 'testamento' de los bienes patrimoniales debe hacerse inmediatamente antes de la profesión perpetua.

fianza total, él plantea el desprendimiento de las cosas temporales en su vida personal y en las vidas de sus colaboradores. Jesucristo enseña clara y repetidamente que la pobreza es la situación vital propia de los hijos del Reino⁶. La pobreza que pide Cristo es la misma que él ha vivido; o sea, el desprendimiento de los bienes materiales y la confianza en Dios... La pobreza en la Iglesia ya no es solamente una situación vital para hallar más próximo a Dios, sino que es además un signo de la presencia de Cristo salvador en el mundo»⁷.

La pobreza, en el sentido bíblico, no es sólo un medio ascético o un ejercicio humano de purificación. Es, ante todo, una virtud cristiana, es decir, una actitud sobrenatural, una disposición interior. Comienza siendo una convicción profunda de la propia indigencia y de la radical dependencia de Dios. No es simple desprendimiento de las cosas y, menos todavía, una especie de amargo resentimiento frente a ellas. Es una conciencia viva y serena de necesitarlo todo, de no poder salvarse por sí mismo y, a la vez, una seguridad total y una fe incommovible en el amor personal de Dios. El pobre tiene el sentido de la gratuidad. Para él, todo es gracia, puro don de Dios.

La pobreza es apertura y disponibilidad, es confianza inquebrantable, es «un crédito infinito abierto a Dios»⁸. En nuestro libro *El Cristianismo como Misterio* la hemos descrito con estas palabras:

«Es una actitud del alma, una disposición interior, un estilo de vida, una postura ante Dios... La pobreza es una apertura a Dios, una disponibilidad radical. Ya no expresa un estado económico, sino un estado espiritual: una disposición interior que compromete toda la vida. Es una actitud. Es un estilo. Es, por consiguiente, una espiritualidad... Pobreza significa el estado de un alma que confía y se confía a Dios, no sólo a pesar de su propia debilidad e indigencia, sino apoyada precisamente en esa misma debilidad... La pobreza viene a ser la mejor definición de la infancia espiritual»⁹.

⁶ Cfr. Mt 5, 3; Lc 4, 18.

⁷ GARCIA, S., *La obediencia y la pobreza, imitación plena de Jesucristo*, «Los Religiosos en la Iglesia», Madrid, 1965, pp. 151-152.

⁸ GELIN, A., *Les pauvres que Dieu aime*, Cerf, París, 1967, p. 57.

⁹ ALONSO, S. M.^a, C. M. F., *El Cristianismo como Misterio*, *ib.*, pp. 117 s.

Cuando Cristo proclama «bienaventurados a los *pobres de espíritu*» (Mt 5, 2) y afirma que de ellos es ya el Reino de los cielos, no canoniza la simple carencia de bienes materiales, sino esa actitud de apertura total a Dios, de confianza infinita en su misericordia, de disponibilidad absoluta. Las bienaventuranzas son esencialmente cristológicas y mesiánicas. Se cumplen primero en Cristo. El vive esa situación y ese espíritu, y es bienaventurado quien revive sus mismos estados espirituales. El es el pobre, el manso, el *perseguido por la justicia*.

El pobre renuncia a todo apoyo humano, para apoyarse sólo en Dios. Aunque posea bienes materiales, no pone en ellos su confianza. El 'rico', en el sentido bíblico, es el que se apoya en sí mismo o en lo que posee, prescindiendo de Dios. No siente necesidad de salvación gratuita. Cree que puede salvarse por sus propias fuerzas. Se basta a sí mismo. Por eso, está lejos de la salvación y lejos del Reino. Mientras que el pobre de espíritu posee ya el Reino, no sólo como promesa para el futuro, sino como realidad presente, pues se sabe amado por Dios y se deja salvar por él.

La pobreza es, con relación a Dios, una actitud filial. Es la mejor traducción bíblica de la *esperanza*. Por eso, tiene un valor no sólo teológico, sino teologal. Mientras el rico se afana por las cosas, las hace objeto de su pasión, de su afecto o de su codicia, y pone en ellas su apoyo actual y su confianza y seguridad para el futuro, el pobre de espíritu renuncia a toda seguridad humana y temporal, para apoyarse únicamente en Dios. Y eso significa precisamente el verbo *amán*, que se ha traducido casi siempre por el verbo «esperar», y que pudiera traducirse también por el verbo «creer»¹⁰. *Ser pobre es esperar en Dios y esperar a Dios*. Es contar con él, y creer en su fidelidad.

¹⁰ Cfr. *El Cristianismo como Misterio, ib.*, pp. 184 s. Cfr. BÖCKMANN, A., *¿Qué significa 'pobreza evangélica'?*, «Concilium», 97 (1974) 66-67: «Las riquezas entrañan el peligro de que el hombre busque en ellas su seguridad y acabe perdiendo la apertura a la transcendencia, el sentimiento de su radical indigencia. La privación y la pobreza, en cambio, pueden mantener despierta en el hombre la conciencia de ser una creatura necesitada de la consumación divina... El poder, el saber, la formación y el trabajo son formas de posesión mucho más valiosas que los bienes materiales...»

Lo mismo que la fe es obediencia a Dios, y la obediencia es una expresión objetiva de fe, así también la esperanza es pobreza de espíritu, y la pobreza es la expresión máxima de la esperanza teologal.

«La pobreza —se ha escrito— es el valor básico de la vida cristiana, la 'puerta estrecha' a la vida teologal. El pobre *creed*, da crédito a Dios y le da su voluntad para que cumpla su obra... El pobre, en definitiva, *ama*; porque literalmente se abandona para darse»¹¹.

Ya hemos hecho alusión a esos dos procesos, que hemos llamado 'inversos', que aparecen en la Biblia. La pobreza material, el desprendimiento efectivo y el estado de indigencia como camino normal y vía de entrenamiento para el abandono en Dios. Es el salto de la angustia a la invocación, del fracaso a la fe, y del total desconcierto al abandono incondicional. La escasez de recursos económicos, la enfermedad o el fracaso juegan, muchas veces, un papel importante en la pedagogía de Dios. Pero encontramos también el proceso inverso. La confianza total en Dios, la fe inmovible en sus promesas y la esperanza cierta de los bienes futuros llevan a la renuncia efectiva de los bienes presentes. Para afirmar de la manera más expresiva que «su tesoro está en los cielos» (Mt 6, 20; PC 13), y que Dios es todo el bien que el hombre necesita.

La pobreza religiosa, vivida como 'profesión', es decir, como declaración pública y oficial de una intención de revivir en la Iglesia el misterio de la pobreza de Cristo, conjuga y armoniza perfectamente esos dos procesos bíblicos que hemos llamado 'inversos'. Es renuncia efectiva y desarraigo de los bienes temporales, como medio y entrenamiento para conseguir la libertad interior y el desprendimiento afectivo de todas las cosas. Y es, al mismo tiempo, expresión de confianza total en Dios y afirmación rotunda del valor absoluto de los bienes del Reino.

La pobreza religiosa toma cada vez más la forma de renuncia al uso interesado en estos bienes; es decir, *consiste en poner a disposición cuanto se tiene y se es*, lo cual presupone, una vez más, desprendimiento».

¹¹ VARILLÓN, F., *Elementos de doctrina cristiana*, Nova Terra, Barcelona, 1962, t. I, p. 207.

La pobreza, en Cristo, no pudo tener esa finalidad primera. Su libertad interior era absoluta, y ninguna cosa creada podía servirle de obstáculo ni distraerle siquiera de su comunión con el Padre. En él la pobreza es expresión de amor, de autodonación al Padre y a los hombres y principio de libertad espiritual para nosotros. Cristo nos liberó del engaño seductor de las cosas con su pobreza. Su pobreza es, para nosotros, como un sacramento que significa y que causa nuestra libertad interior frente a los bienes relativos de este mundo. Pero esa liberación que nos consiguió fundamentalmente Cristo, tenemos que hacerla nuestra mediante ese entrenamiento necesario que es la renuncia efectiva a los bienes materiales. Con nuestra personal renuncia vamos permitiendo a la pobreza de Cristo realizar en nosotros ese proceso de liberación.

La pobreza efectiva es un medio eficaz para conseguir la pobreza interior. Y cuando se vive libre y gozosamente, es signo inconfundible de que se posee la pobreza de espíritu. Y, al mismo tiempo, se convierte en *testimonio* para los demás.

Por la pobreza no sólo alcanzamos nuestra personal liberación interior y ayudamos —con nuestro testimonio— a nuestros hermanos a liberarse también de toda esclavitud frente a las cosas, afirmando su relatividad en comparación con el Reino, sino que, además, devolvemos a las mismas cosas su libertad primera, de antes del pecado, haciéndolas servir únicamente a la gloria de Dios y a nuestra plena realización como hijos de Dios. Las cosas adquieren así, a través de nosotros, esa trascendencia que por sí mismas no podrían alcanzar.

La creación entera —dice san Pablo— está esperando de nosotros una total restauración, es decir, una liberación de la servidumbre a que está sometida por el pecado del hombre, «para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios» (Rom 8, 19-21).

Esta liberación, que espera del hombre la creación entera, se realiza por la virtud sobrenatural de la pobreza, en cuanto participación de la pobreza de Cristo. Y es tarea de cada hombre —en sí y desde sí mismo— y tarea que tiene que llevar a cabo la Iglesia en cuanto comunidad.

La postura cristiana del hombre frente a las cosas no puede ser ni de exagerado optimismo —disfrutando de ellas sin reservas— ni de desprecio o desdén, ni simplemente de indiferencia. La indiferencia —que a veces se ha predicado como postura ideal— no deja de ser una actitud estoica, sin valor moral y, por consiguiente, sin valor teológico. Sólo como método pedagógico inicial y en orden a conseguir la virtud sobrenatural de la pobreza cristiana podría justificarse esa «indiferencia». Las cosas tienen una finalidad: servir a los hijos de Dios, ayudándoles a alcanzar su plena realización humana y sobrenatural. Son reflejo de la bondad divina. Y el hombre sólo descubre este sentido místico de las cosas cuando ha purificado su propio espíritu mediante la renuncia que impone la pobreza.

Las cosas no engañan cuando nos ponemos en contacto con ellas. Dan lo que tienen. Somos nosotros los que nos engañamos, pretendiendo ver y buscar en ellas lo que en realidad no poseen. Cuando logramos ver en las cosas su verdadero sentido, ya no nos sirven de impedimento, sino de escala para subir a Dios, y de medios para alcanzar nuestra perfección y felicidad última.

San Juan de la Cruz ha descrito maravillosamente el sentido de las criaturas y el papel que juegan en la vida espiritual, sobre todo en la llamada vía iluminativa o estado intermedio de la perfección. Las cosas son mensajeros de la hermosura y de la bondad de Dios. Pero son mensajeros «remotos y lejanos», que «renuevan la llaga con la noticia que dan»¹². Hasta que el alma, encendida en el amor de Dios y deseosa de poseerle plenamente, le dice al Señor: «En lugar, pues, de estos mensajeros, tú seas el mensajero y los mensajes»¹³.

Al unirse con Dios, el hombre lleva consigo todo el universo y completa el círculo de la perfección de todas las cosas. En él se verifica el retorno del mundo material a Dios.

El valor limitado de las cosas, que no permite adoptar ante ellas una postura intransigente y total, puede provocar dos posturas extremas: o condena absoluta, o aceptación incondicional. Am-

¹² *Cántico espiritual*, c. 6, n. 5.

¹³ *Cántico espiritual*, c. 6, n. 6.

bas son excesivas y, por lo mismo, injustas. Hay que afirmar un justo medio y mantener el equilibrio. Al maniqueísmo, en todas sus formas, debemos oponer una sana concepción de la bondad natural de todas las cosas. Al optimismo exagerado, una visión real de la pobreza, también natural, de la criatura, y de la debilidad que en nosotros dejó el pecado original.

Las cosas no tienen la misión de detenernos en nuestra marcha hacia Dios, sino de acelerar nuestro paso, ayudando a nuestro conocimiento y avivando nuestro amor. La belleza y demás perfecciones de las cosas son señales e indicios de la belleza y perfección esencial de Dios. Nos atraen y cautivan no tanto en cuanto perfecciones creadas como en cuanto reflejos de las divinas perfecciones.

Las cosas, de suyo, son buenas —aunque pueden suponer un riesgo y un peligro para el hombre—; pero no tienen un valor absoluto, sino relativo. Y esto no hay que olvidarlo nunca. Ahora bien, la mejor manera de afirmar su relatividad —que es también la mejor manera de salvarlas en cuanto valor— es vivir desprendidos de ellas, llegando incluso a la renuncia efectiva, no por desdén, sino por elegancia espiritual, por la fe en los valores absolutos del Reino. Y esto es, precisamente, la *pobreza consagrada*.

4. Valor testimoniante

La pobreza religiosa —dice el Concilio— «es signo hoy particularmente muy estimado (PC 13). Precisamente, porque el hombre de hoy corre más el riesgo de dejarse seducir por los bienes temporales, ya que todo lo mide en términos de consumo y de economía. Por eso, necesita urgentemente que alguien le esté recordando siempre, y de forma inteligible para él y persuasiva, que estos bienes son relativos y precarios, y que los bienes absolutos y definitivos son los futuros.

La pobreza tiene una singular fuerza testimoniante, escatológica, porque es anuncio y signo de otros bienes, que son los verdaderos.

La pobreza religiosa debe buscar nuevas formas de expresión, más de acuerdo con la psicología y las exigencias del hombre ac-

tual. Por ejemplo, la 'mendicidad', que fue en otro tiempo verdadero testimonio de pobreza, es decir, traducción válida para una determinada época de las exigencias de la pobreza evangélica, hoy ha dejado de serlo. El nuevo nombre de la pobreza se llama, quizá, *trabajo*. Por eso, todo religioso debe sentirse obligado a la común ley del trabajo (PC 13), devolviendo a ese trabajo su sentido humano y cristiano (ET 20) y poniendo en común todo el fruto de sus actividades, evitando la conciencia de 'propietario' de ese mismo fruto de su esfuerzo personal.

El testimonio de pobreza debe ser, a la vez, *personal* y *comunitario*. El uno no puede suplir al otro. Ambos son esenciales a la pobreza religiosa. «Los institutos mismos —dice el Concilio—, teniendo en cuenta las circunstancias de cada lugar, esfuércense en dar testimonio colectivo de pobreza» (PC 13).

Hubo un tiempo, todavía no muy lejano a nosotros, en el que se insistió casi exclusivamente en la pobreza 'personal', olvidando las exigencias de la pobreza comunitaria o colectiva. Nadie sentía demasiada preocupación por esta última. Hoy, en cambio, y por una ley de compensación bastante comprensible, se está hablando tanto de la pobreza comunitaria que se olvida y descuida lamentablemente la pobreza personal. Y, para ser conciliares y perfectamente lógicos, hay que afirmar, con la palabra y con la vida, la vigencia y la necesidad de ambas, como de dos formas complementarias de la misma pobreza. Más aún, no es del todo exacta la distinción —y menos todavía la oposición que a veces se quiere ver— entre lo comunitario y lo personal. En ningún ámbito. Ya que lo comunitario es lo personal puesto en común, y lo que cada uno tiene es igualmente de todos. Por eso, sin pobreza personal tampoco se da verdadera pobreza colectiva, como es imposible que exista una oración comunitaria que no sea estrictamente personal. Aunque, a veces, los sinceros deseos de pobreza y de austeridad de un determinado religioso encuentran serias dificultades para realizarse, cuando el ambiente comunitario se ha instalado en el confort.

Pablo VI ha manifestado, repetidas veces, su pensamiento —y su preocupación— respecto a la pobreza religiosa. Sus palabras y orientaciones sirvieron para la redacción definitiva del texto que sobre la pobreza nos ha dado el Concilio (PC 13).

«Los religiosos deben distinguirse por el ejemplo de verdadera pobreza evangélica. Por lo cual es preciso que amen esa pobreza, a la que libremente se obligaron, y no es suficiente el depender del arbitrio del superior para el uso de los bienes, sino que los mismos religiosos han de contentarse con las cosas necesarias para una vida ordinaria y huir de comodidades y lujos que enervan la vida religiosa. Pero, aparte de la pobreza propia de cada religioso, es conveniente no olvidar la pobreza en la que debe brillar toda la familia o cuerpo religioso. Así, pues, eviten los Institutos religiosos un ornato exquisito y todo lo que sepa a lujo en sus edificios y actividades, teniendo en cuenta, ante todo, la condición social de las personas que viven en su alrededor. Absténgase de toda afición a realizar negocios»¹⁴.

«La práctica de la pobreza religiosa personal no es suficiente. Es preciso que toda la comunidad dé testimonio, y que sea claramente perceptible por el hombre de hoy»¹⁵.

Se ha dicho, con razón, que en los siglos más tradicionales se suele hablar poco de tradición. Y es que la realidad vivida nos dispensa normalmente de la palabra. ¿Se hablará tanto, y tan obsesivamente, de pobreza en la Iglesia y en la vida religiosa porque estamos muy lejos de vivir y hasta de entender la pobreza evangélica? La pobreza es, sin duda, un gran valor y un testimonio muy estimado por los hombres de hoy. Pero no es un valor absoluto, sino *relativo*. No es, desde luego, el supremo testimonio que tiene que dar la vida cristiana ni la vida religiosa. Y menos todavía cuando se considera la pobreza en su dimensión socio-económica y no en cuanto virtud sobrenatural cristiana, o sea, como expresión de la esperanza teológica.

«En la línea de pobreza, el Instituto no será más perfecto por la mayor carencia de bienes, sino por poseerlos y administrarlos sin perder el sentido de la pobreza religiosa y del modo más ade-

¹⁴ *Magno gaudio*, 23 de mayo de 1964: AAS, 56 (1964) 567.

¹⁵ *Alocución a las Superiores Generales de las Congregaciones Religiosas Femeninas*, el 9 de marzo de 1967. «La pobreza es un signo, esto es, hace referencia a algo; por tanto, no es un ideal en sí, sino que está al servicio de otro mayor» (A. BÖCKMANN, *¿Qué significa 'pobreza evangélica'?*, «Concilium», n. 97 (1974) 59).

cuado a su propia misión»¹⁶. No es un fin en sí misma, sino un medio para conseguir un fin sobrenatural de apostolado y de ejemplaridad evangélica.

Para que la pobreza sea verdadero testimonio debe ser *inteligible*, al menos para los hombres de buena voluntad. Aunque no debemos caer en la ilusión de pensar que, si nuestro testimonio es auténtico, todo el mundo lo aceptará.

El Concilio se muestra mucho más exigente que la legislación canónica tanto respecto de la pobreza personal como de la pobreza comunitaria. Después de indicar que deben buscarse, si es preciso, «formas nuevas» que expresen hoy día de una manera más inteligible al hombre moderno la pobreza evangélica, refiriéndose a la *pobreza personal* dice que no basta depender de los superiores en el uso de los bienes materiales; que debe ser una pobreza de hecho y de espíritu, es decir, no sólo afectiva —por un desprendimiento interior—, sino efectiva y real, manifestada en un desprendimiento exterior; que todos y cada uno deben sentirse obligados a la ley común del trabajo, como una forma actual de pobreza y evitar una excesiva solicitud, al mismo tiempo que manifiestan su fe y abandono en la Providencia. Incluso, para hacer más radical y efectiva esta pobreza se puede renunciar a los bienes patrimoniales, adquiridos o por adquirir (cf PC 13).

Con respecto a la *pobreza comunitaria*, afirma el Concilio que la vida religiosa en cuanto tal debe dar testimonio colectivo de pobreza, de desprendimiento de los bienes presentes. En realidad, es la Iglesia misma quien, a través del estado religioso, da este testimonio social de pobreza evangélica. Una forma de vivir esta pobreza comunitaria consiste en que los diversos Institutos contribuyan con sus propios bienes a las necesidades de la Iglesia y al sustento de los pobres, y haya un verdadero intercambio de bienes temporales entre las casas y provincias de la misma Congregación.

«Aunque los Institutos —concluye el Concilio— salvas sus reglas y constituciones, tengan derecho a poseer todo lo necesario

¹⁶ *Documentos Capitulares de los Misioneros Hijos del Corazón de María* (PP. Claretianos), Cculsa, Madrid, 1968, *Patrimonio espiritual*, n. 22, p. 91.

para la vida temporal y para sus obras, eviten, sin embargo, toda especie de *lujo*, de *lucro inmoderado* y de *acumulación de bienes*» (PC 13).

La «inseguridad» es un elemento importante del seguimiento de Cristo. Y la pobreza real y afectiva nos hace vivir en esta inseguridad radical y, por eso mismo, nos hace vivir con sentido más providencialista. La preocupación por asegurar la «propiedad» de todas nuestras casas y el no atrevernos a vivir en edificios ajenos, pagando el respectivo alquiler —aunque económicamente resulte menos beneficioso—, puede ir en contra de esta inseguridad que implica el verdadero seguimiento evangélico de Cristo. De la misma manera, la conciencia de «propietarios» es contraria a la auténtica pobreza religiosa. Los superiores y administradores no son tampoco propietarios que administran o distribuyen «sus» propios bienes, sino los de la Comunidad. Y deberán hacerlo con desprendimiento, con solicitud fraternal, sin concesiones al lujo o al confort; pero también sin tacañería.

En los edificios, sobre todo, debe evitarse todo lo que sepa a ostentación vanidosa, a lujo o a excesiva comodidad. Y debe buscarse la funcionalidad de los mismos, siempre dentro de una línea de sencillez evangélica.

Existe una lamentable confusión entre *pobreza* y *economía*, que ha llevado a no pocos errores prácticos, verdaderos antitestimonios de pobreza. Por ejemplo: no retribuir los servicios que se nos prestan, ajustándonos, al menos, a las leyes vigentes. No pagar los seguros sociales de los empleados que trabajan en nuestras obras de educación o de asistencia. Recurrir a la propia familia para gastos de viajes, ropa, libros u otras necesidades. Regatear y escatimar hasta lo más elemental. Mostrar excesiva preocupación por el aspecto económico en las obras de apostolado, sacrificando a veces otros valores superiores. Todas éstas son otras tantas formas de quebrantar y destruir la verdadera pobreza religiosa. La generosidad —sin derroche— es señal de desprendimiento y, por lo mismo, de pobreza evangélica.

Tenerlo todo *en común*, a ejemplo de la primitiva comunidad cristiana (He 2, 44), significa que todo lo que uno tiene y maneja está abiertamente a disposición de los demás, en todo momento,

y sin restricciones. Y no deberíamos limitar esa disponibilidad a nuestras «cosas», sino extenderla a todo lo que tenemos y a todo lo que somos: nuestro tiempo, nuestras cualidades y nuestra misma vida (1 Jn 3, 16).

Para expresar la pobreza de Cristo, san Pablo nos dice que «se vació» a sí mismo (Flp 2, 6-11). Y ese mismo es el sentido de la pobreza cristiana y, sobre todo, de la pobreza religiosa: vaciamiento de nosotros mismos, pura apertura y disponibilidad interior. Es una actitud de espíritu, que se traduce en una manera de vivir. Y es una manera de vivir que significa y que causa una actitud interior.

La pobreza viene a ser como un sacramento, un signo real y eficaz de la presencia de Cristo entre los hombres.

«La pobreza va a ser presencia real del Cristo doliente, humillado, del Dios desarmado que quiso hacerse pobre. El Cristo de la Semana Santa y de la Pascua se hace visible en los pobres. Este dinamismo pascual que se imprime en nosotros el día de nuestro bautismo y que se configura por la profesión religiosa, debe revestir el estilo de la pobreza, porque la pobreza es el estilo de Jesucristo humillado y resucitado»¹⁷.

El riesgo constante del hombre en buscar formas de seguridad fuera de Dios, apoyarse en alguien o en algo distinto de Dios. Tener, poseer, ganar, son otras tantas expresiones que traducen ese afán de seguridad que el hombre padece. El lucro da un poco el tono a nuestra sociedad actual.

«La pobreza es la consecuencia primera y espontánea de un amor total: el amor en el vacío. La pobreza no tiene consistencia por sí misma. Sólo el amor la tiene... Nadie puede ser pobre por cuenta propia: es Cristo quien continúa viviendo en nosotros el misterio de su pobreza redentora»¹⁸.

¹⁷ RANQUET, J. G., *Consejos evangélicos y madurez humana, ib.*, p. 21.

¹⁸ HUYGHE, G., *Para una renovación de la vida religiosa. Algunas aplicaciones prácticas*, en los «Religiosos hoy y mañana», Estela, Barcelona, 1966, p. 166.

La pobreza efectiva es como la objetivación exterior del desarraigo interior de los bienes de este mundo. Es la afirmación clara y terminante de que los bienes futuros no son una quimera, sino una auténtica realidad. Por ellos vale la pena no sólo estar dispuestos a sacrificar todo lo demás, sino sacrificarlo de hecho. Mientras que esa disponibilidad de renunciar a todo es condición indispensable para ser discípulo de Cristo (Lc 14, 33), el hecho mismo de renunciar a ello y de forma permanente es lo propio y específico de la vocación religiosa. En este sentido, el religioso es el cristiano que ha sido llamado a encarnar sensiblemente en su persona y en su vida, y de manera estable y definitiva, todo el misterio de la pobreza de Cristo mediante una renuncia efectiva de los bienes materiales.

La pobreza consagrada es la expresión máxima de la esperanza escatológica.

La fraternidad, la vida de familia, la comunión en el amor de Cristo exigen la puesta en común de los bienes materiales y de los bienes del espíritu. Sólo cuando se ha puesto en común el amor —la virginidad consagrada— es posible poner en común las voluntades —obediencia— y los bienes de todos —pobreza—. Y poner en común los bienes es ponerlos al servicio de todos: de la comunidad y de todos nuestros hermanos, es decir, de la Iglesia entera.

«La pobreza, vivida efectivamente poniendo en común los bienes, comprendido el salario, testimoniará la espiritual comunión que os une y será un reclamo viviente para todos los ricos» (ET 21).

Cristo es el Siervo de Yahwé, el tipo por excelencia del Pobre¹⁹. Sin tener dónde reclinar su cabeza (Lc 9, 58), perseguido y humillado por nosotros, es la encarnación de la pobreza en su doble aspecto de renuncia y de actitud filial frente a Dios. María es también la Pobre y la Sierva de Yahwé. El Concilio nos recuerda que «ella sobresale entre los humildes y pobres del Señor que confiadamente esperan y reciben de él la salvación» (LG 55).

¹⁹ Cfr. Is 42, 1-4.6.7; 49, 1-4.5.6; 50, 4-7; 52, 13-53.

Una dimensión esencial de la pobreza evangélica —como del seguimiento de Cristo— es la *inseguridad*. Ahora bien, hay formas o medios de seguridad a los que no es lícito —ni siquiera posible— renunciar. La salud, la formación profesional, la inteligencia, etc., son indudablemente formas o medios de seguridad. No se puede —bajo ningún pretexto— renunciar voluntariamente a estos 'bienes'. No lo exige el seguimiento de Cristo ni la verdadera pobreza evangélica. El religioso debe renunciar a toda forma o medio de seguridad que pueda oscurecer, ante la propia conciencia o ante los demás, que *Cristo es su única seguridad* y el único bien definitivo y absoluto. Debe renunciar decididamente a emplear la inteligencia, la salud o la formación profesional en beneficio propio. Mientras que la generalidad de los hombres se sirve de esos 'medios' para ganar dinero y para conseguir 'seguridades' personales, el religioso sólo los emplea para ponerlos al servicio de los demás incondicionalmente, como Cristo que se vivió a sí mismo y se 'desvivió' por el Padre y por los hombres.

Así entendida, la pobreza es *fe*, es *amor* y es *esperanza*.

CAPITULO XIII

LA VIDA RELIGIOSA, MISTERIO DE COMUNION (*)

«La vida común, a ejemplo de la Iglesia primitiva, en que la muchedumbre de los creyentes tenía un solo corazón y una sola alma (He 4, 32) nutrida por la doctrina evangélica, la sagrada liturgia y, señaladamente, por la Eucaristía, debe perseverar en la oración y en la comunión del mismo Espíritu (He 2, 42)... Por la caridad de Dios, que el Espíritu Santo ha derramado en los corazones (Rom 5, 5), la comunidad, congregada como verdadera familia en el nombre del Señor, goza su presencia... La unidad de los hermanos pone de manifiesto la venida de Cristo y de ella emana una gran fuerza apostólica» (PC 15).

«Es indudable que el espíritu de grupo propio de cada uno, las relaciones de amistad, la cooperación fraterna en el ejercicio del mismo apostolado, como también el apoyo mutuo en una comunión de vida, elegida precisamente para servir mejor a Cristo, ayudan mucho para esta convivencia diaria» (ET 39).

(*) *Bibliografía:*

VARIOS, *La comunidad religiosa*, Instituto Teológico de Vida Religiosa, Madrid, 1974, 3.ª ed., pp. 360.

Nota: Creemos que este libro, que recoge las conferencias pronunciadas por diez especialistas en teología de la vida religiosa, en la I Semana Nacional para Religiosos y Religiosas, celebrada en Madrid, del 4 al 8 de abril de 1972, y que ya ha alcanzado la 5.ª edición —tres en España, una en Argentina y otra en Italia—, es lo mejor que en estos últimos años se ha escrito sobre el tema central de la *comunidad religiosa*. Al final de este volumen figuran 26 densas páginas de bibliografía, recogida por el P. ALBERTO BARRIOS MONEO, C. M. F.

Siendo la llamada «vida común» una realidad esencialmente teológica, que desborda y trasciende —lo mismo que la gracia— toda otra realidad de orden temporal o humano, nos interesa, sobre todo, *su concepto teológico*.

El concepto de «vida comunitaria» no podemos tomarlo de la sociología, sino de la teología. Lo mismo que el concepto de Iglesia como «sociedad» no podemos tomarlo de los tipos de sociedad que conocemos y que son realidades humanas y temporales. No hay un concepto, diríamos 'filosófico', de sociedad, aplicable, con algunas variantes, a la Iglesia y a la sociedad civil, como si fueran dos especies de un mismo género. Es éste uno de los más graves errores cometidos en eclesiología, con funestas consecuencias.

La Iglesia es una sociedad enteramente singular. Una sociedad sobrenatural no sólo en su fin, sino también en su origen y en su contenido. Es un misterio de comunión con Dios, que se expresa en comunión externa con los hombres.

Y el concepto teológico hay que deducirlo, antes que nada, de la revelación. No es una simple elaboración humana. Comienza siendo un don y es después una conquista. Tenemos, pues, que partir de la revelación. Y, metodológicamente, del Nuevo Testamento, que ilumina, esclarece y da sentido a toda la revelación anterior. Desde el Nuevo Testamento se nos hace comprensible el Antiguo. Porque Cristo es el centro de ambos Testamentos.

La revelación no nos dice lo que Dios es en sí mismo, sino lo que él es para nosotros y lo que nosotros somos para él. La revelación nos manifiesta los planes de Dios sobre nosotros. Ahora bien, según la revelación, sobre todo la revelación neotestamentaria, Dios para nosotros es *Padre* y nosotros somos, para él, hijos. Dios es Amor, Dios es Trinidad, es decir, *familia*, sociedad, comunión de vida. Es ésta la novedad más sensacional del Nuevo Testamento.

Desde Dios como «familia» —como Trinidad, como *comunidad de vida, de amor y de conocimiento*— debe entenderse toda

otra «familia» y, sobre todo, la vida de familia y de fraternidad en que consiste la Iglesia y la misma vida religiosa. Nos dice san Pablo: «Doblo mis rodillas ante el Padre, *de quien procede toda familia* en el cielo y en la tierra» (Ef 3, 14-15).

El Dios de la revelación, el único Dios que existe, no es un Dios «solitario», sino un Dios-Familia: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Comunidad de conocimiento y amor substanciales.

Y este Dios —según nos lo dice la revelación— quiso extender de alguna manera su «comunidad» interior, su familia, hacia fuera. Sólo con este fin creó seres capaces de entrar a formar parte de su vida comunitaria, siendo familiares suyos, en calidad de *hijos*.

La creación no tiene sentido pleno en sí misma. Es, de hecho, totalmente relativa a la vocación sobrenatural del hombre, es decir, a su filiación divina. El hombre, históricamente, ha sido pensado y creado por Dios para ser hijo suyo, miembro de su familia para vivir en sociedad con él. «Y nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo» (1 Jn 1, 3). «Ya no sois extraños ni peregrinos, sino conciudadanos de los santos y *familiares de Dios*» (Ef 2, 19).

El hombre tiene *capacidad activa* para constituirse en *sociedad*. Y esto, en todos los órdenes. También en el religioso. «El hombre es, en efecto, por su íntima naturaleza, un *ser social*» (GS 12). «Dios creó al hombre no para vivir aisladamente, sino para formar *sociedad*» (GS 32).

Dios le ha hecho *sociable*, al nivel natural, como base para formar sociedad en un orden superior. Las facultades de inteligencia y de voluntad, en el plano actual de la Providencia, se ordenan a recibir, a ser 'soporte' de otras facultades superiores, rigurosamente divinas, que son *la fe* y *la caridad*.

Para no caer en el concepto materialista de los griegos, que llamaban al hombre 'politikós', es decir, social, civil, pero entendiéndolo como *parte* de la sociedad, sin individualidad propia. *por* y *para* la sociedad, preferimos definir al hombre como «sociable», más bien que como «social»; con capacidad activa para entrar en

relación personal, en comunión de personas. Y eso es la «vida comunitaria».

Además de esta capacidad activa, el hombre, por su propia indigencia, necesita abrirse a los demás, buscar en los otros la plenitud que le falta. Todas las formas de «asociación» responden a este doble principio: la capacidad activa que el hombre tiene para formar sociedad, en virtud de sus facultades esenciales que son facultades de unión, de intimidad y de relación personal; y su radical indigencia, que le obliga a salir de sí mismo y buscar apoyo en los demás.

2. Comunidad de salvación

La salvación sobrenatural, históricamente, es de *indole comunitaria*.

«Fue voluntad de Dios el santificar y salvar a los hombres, no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo» (LG 9). «Y plugo a Dios llamar a los hombres a participar de su vida no sólo individualmente —sin mutua conexión alguna entre ellos—, sino constituirlos en un pueblo» (AG 2). «Desde el comienzo de la historia de la salvación, Dios ha elegido a los hombres no solamente en cuanto individuos, sino también en cuanto miembros de una determinada *comunidad*» (GS 32).

Cristo envió a los apóstoles con el fin de que

«la humanidad se hiciera familia de Dios... Primogénito entre muchos hermanos, constituye, con el don de su Espíritu, una nueva comunidad fraterna... Esta solidaridad debe aumentarse siempre, hasta aquel día en que llegue la consumación y en que los hombres salvados por la gracia, como familia amada de Dios y de Cristo hermano, darán a Dios gloria perfecta» (GS 32).

Establecer la paz y «*comunión con él y una fraterna sociedad entre los hombres*» es el sentido de la venida de Cristo al mundo. (AG 2)

Dios salva al hombre, a la persona humana. Pero le salva en una sociedad de salvación, que se llama Iglesia, y en cuanto miembro de esa sociedad, aunque no siempre y necesariamente a través

de sus ritos externos o de sus sacramentos. Dios ama al hombre, a cada hombre en particular; su amor es personal. Pero le ama siempre como miembro de un pueblo y en relación con los demás.

Hemos recordado que ya desde el principio de la historia de la salvación (cf GS 32), Dios eligió a los hombres en comunidad, en pueblo. Este pueblo fue primeramente Israel (cf LG 9). Pero en él y desde él eligió a todos los demás pueblos para formar su 'pueblo', que es la Iglesia.

El concepto bíblico de «pueblo de Dios» está estrecha e indisolublemente ligado al concepto de alianza. Es precisamente en virtud de la alianza como queda elegido y constituido el pueblo de Israel en pueblo de Dios. Y la alianza bíblica supone gratuidad absoluta, excluye toda idea de mérito, tiene como base la iniciativa de Dios y como raíz última el amor.

«No porque seáis el más numeroso de todos los pueblos se ha ligado Yahwé con vosotros y os ha elegido, pues sois el menos numeroso de todos los pueblos, *sino por el amor que os tiene*» (Dt 7, 7-8).

La alianza no suprime las personas, sino que las «congrega», las «agrupa», las convierte en *comunidad*, en pueblo. Después de la alianza, y en fuerza de ella, no hay una serie de individuos, aislados entre sí, independientes los unos de los otros, sino una comunidad teocrática.

La escuela liberal negó la existencia del individualismo religioso en Israel. Según ella, sólo a partir de la cautividad, quedó formulado el principio de la responsabilidad personal (cf Ez 18, 20). Se ha acentuado demasiado el carácter «comunitario» de las relaciones de Dios con Israel, olvidando que esas relaciones comunitarias suponen y refuerzan las relaciones estrictamente personales.

«De hecho, hoy nadie niega —dice Albert Gelin— que ya antes de la cautividad hay claros testimonios de un 'yo' personal neto... Por lo que hace al AT, podemos distinguir, sin excesiva arbitrariedad, tres períodos: el del antiguo Israel, donde el acento se carga, indudablemente, sobre la idea solidarista, aun cuando se va purificando, yendo... del grupo a la comunidad; el de la cauti-

vidad y la restauración, donde se realiza la promoción de la persona y se forma el Israel cualitativo; y, finalmente, el del judaísmo reciente, heredero del período anterior y que confronta las dos escatologías que éste llevaba en germen»¹.

Gelin habla de la «densidad personal» que desde los tiempos más remotos tiene el hombre bíblico. Y nos dice que el nombre mismo que el israelita pone a sus hijos expresa la certeza de «sentirse seguido y protegido por Alguien que es la fuente de su vida»².

«La concepción eminentemente individualista que ve en cada hombre no solamente un objeto de la actividad divina, sino también un «yo» frente a un «tú», es decir, una personalidad consciente, encuentra su expresión en estos antiquísimos nombres. Los nombres de las personas serán siempre una refutación de la teoría que preconiza, como propia de los tiempos antiguos, la relación exclusiva entre la divinidad y el pueblo»³.

En el *seguimiento* de Cristo, tal como se refleja en el Evangelio, encontramos el contenido más hondo de lo que hoy llamamos «vida común».

El primer elemento del seguimiento de Cristo es la *vocación*. Ya lo hemos dicho: una vocación enteramente gratuita y «personal». Cristo llama, elige. Y esta vocación tiene un sentido inmediato: *es una llamada a la convivencia con él*, que se traducirá,

¹ GELIN, A., *Aspectos comunitario y personal de la salvación y del pecado según la sagrada Escritura*, en «La Vida Común», Paulinas, Madrid, 1962, pp. 15 y 17. FRANQUESA, P., C. M. F., *Fundamentos bíblicos de la comunidad*, en «La Comunidad religiosa», Inst. Teológico de Vida Religiosa, Madrid, 3.ª ed., 1974, pp. 99-137.

² *IL*, 12.

³ NOTH, M., citado por GELIN, A., *ib.*, p. 14. Cfr. ANDERSON, B. W., *Understanding the Old Testament*, 1964, p. 370: «Para la concepción bíblica, el hombre es verdaderamente una persona sólo cuando se encuentra dentro de una comunidad, en relación con Dios y con su prójimo. Cuando el hombre se aleja de la comunidad —como Caín en su exilio— sufre una soledad y una miseria extremas». Recordemos también las palabras del Concilio: «El principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana, la cual, por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social. La vida social no es, pues, para el hombre, sobrecarga accidental» (GS 25).

por fuerza, en convivencia con los hermanos, en *fraternidad*. Nos dice san Marcos: «Elegió a los que quiso... *para que estuvieran con él* y para enviarlos a predicar» (Mc 3, 13-14). Compartir su vida, para poder compartir su misión apostólica. El Maestro y sus discípulos constituían una verdadera «comunidad» fraternal, en la que eran comunes las preocupaciones, los intereses, las esperanzas, los bienes materiales. El común amor a Cristo y, antes que nada, el amor personal de Cristo a todos y a cada uno, el saberse llamados personalmente por él con idéntica finalidad, eran unos lazos que los unían por dentro y los congregaban en torno a la persona de Jesús. La comunidad apostólica era *convivencia de todos y de cada uno con Cristo* y, como consecuencia lógica, *convivencia fraterna de los discípulos entre sí*. Cristo los unía por encima de todas las diferencias temperamentales, sociales, culturales, ideológicas y espirituales, sin suprimir o ahogar estas diferencias.

Poner en común el amor es poner en común todo lo demás: las voluntades y los bienes materiales. Y en Cristo convergen todas las fuerzas de amor de sus discípulos. La virginidad —la entrega total de amor— será la raíz de la obediencia y de la pobreza evangélicas. La virginidad es principio de «comunidad».

La primera comunidad cristiana tiene conciencia de estar congregada por el Espíritu del Señor, que hacía de ellos «un solo corazón y una sola alma» (He 4, 32). Los Hechos de los Apóstoles —quizá idealizando un poco la realidad y presentándonos tal vez más lo que tenía que ser que lo que de hecho era— nos la describen en estos términos:

«Acudían asiduamente a la enseñanza de las apóstoles, a la comunión, a la fracción del pan y a las oraciones... Todos los creyentes vivían unidos y tenían todo en común... 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» (He 2, 42-47).

«La multitud de los creyentes no tenía sino un solo corazón y una sola alma. Nadie llamaba suyos a sus bienes, sino que todo lo tenían en común» (He 4, 32)⁴.

Jesús nos ha revelado el misterio de la Trinidad, que es comunidad de amor y de conocimiento, vida de familia. Y nos ha revelado también nuestra esencial vocación: estamos llamados a formar parte de esa familia, en calidad de hijos. Y tenemos que expresar «sacramentalmente» nuestra pertenencia a la familia divina viviendo en «fraternidad». «*Todos vosotros sois hermanos*», nos dijo Cristo (Mt 23, 8). Y a todos enseñó a llamar «Padre» a Dios (cf Mt 6, 9).

«La vida evangélica perfecta... fundamentalmente consiste en ordenar toda la existencia, aun exteriormente, según nuestra *filiación divina*, es decir, a imitación de Jesucristo. Jesús es el Hijo único. Viene a este mundo para enseñarnos a 'ser hijos de Dios' (Jn 1, 12). Esta 'vida trinitaria' es su principal revelación. No podía ser sino el Hijo único que conoce al Padre y es conocido por él, que le ama y es amado por él en el Espíritu Santo... *Su género de vida corresponde a esta filiación perfecta*... Si, pues, adoptamos el género de vida de Jesús, es ante todo para hacer realidad este gran misterio: *vivir perfectamente la vida de hijos*, como Jesús nos la ha revelado en sí mismo, y participar de esta manera de la *intimidad de las tres Personas*, amar y glorificar a la Santísima Trini-

⁴ Cf. FRANQUESA, P., C. M. F., *Fundamentos bíblicos de la vida en comunidad*, en «La Comunidad religiosa», Inst. Teológico de la Vida Religiosa, 3. ed., Madrid, 1974, pp. 130-131: «Esta vida de fraternidad en torno al Señor resucitado quiere expresarse en una koinonía total, que llega hasta la puesta en común de los bienes materiales... Para realizar esta koinonía, cada uno se desprende de lo 'suyo' en provecho de la comunidad, en la que no debe haber más que un corazón y una sola alma. No es un desprendimiento negativo sino al desprenderse en provecho de los demás, construye la koinonía... Una vida de comunidad no puede limitarse a la comunidad de bienes materiales, sino que implica también la comunidad de bienes espirituales... La puesta en común de los bienes no debe entenderse en sentido jurídico. No se hace cesión legal de los bienes... No supone la puesta material en común, sino un estar todo a disposición de todos, aunque cada uno conserve lo que es suyo, pero que ya no es para sí, sino para quien lo necesite... La comunidad, por tanto, no es algo pasivo, sino que es esencialmente activa. La comunidad la hacemos. No podemos pretender encontrarla hecha, ni podemos exigirla si nosotros no participamos activamente en su construcción».

dad. La vida evangélica exigirá, en consecuencia, las virtudes esenciales de los hijos de Dios: *el amor exhaustivo al Padre, la confianza ilimitada, la sumisión sin condiciones*. Y, al mismo tiempo, la vida *íntegramente fraterna*, que desea amar a todos los hombres como Jesús los amó, a su ejemplo, y sacrificarse constantemente por ellos»⁵.

El estilo propio de vida de un hijo está condensado en esa triple actitud básica cristiana: la *fe*, la *esperanza* y la *caridad*. Y la expresión máxima de la caridad teológica es la virginidad consagrada y la vida de fraternidad; la expresión objetivamente máxima de la esperanza es la pobreza evangélica, que tiene en Dios, y sólo en él, su apoyo. Mientras que la obediencia, la sumisión gozosa y total es, para nosotros, expresión máxima de la fe.

3. El monaquismo. Lección de la historia

Se ha dicho que «la vida común ha sido incontestablemente la primera en el cristianismo»⁶. Juan el Bautista, el mismo Cristo con sus discípulos, la primera comunidad cristiana. Pero creemos que, originariamente, la organización canónica de la vida religiosa en la Iglesia, no surge de estas comunidades primitivas, aunque se tratase de imitarlas, sino del «monaquismo».

Y, por contraste, el monaquismo comienza siendo «eremitismo», es decir, aislamiento absoluto de toda forma de vida común. En un proceso de renuncia y de abnegación, llevado hasta sus últimas consecuencias, se buscó la soledad más completa y en el lugar más retirado: el desierto. Lo cual suponía el abandono, incluso, del ambiente eclesiástico y religioso en que se vivía. El hecho histórico es que los grandes eremitas «buscaron todos las

⁵ CARPENTIER, R., *Testigos de la ciudad de Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1958, pp. 27-28.

⁶ ROUSSEAU, O., *La vida común en el estado religioso, desde los orígenes hasta el siglo XII*, en «La Vida Común», Paulinas, Madrid, 1962; p. 26. Cfr. GARCÍA M. COLOMBÁS, O. S. B., *El monacato primitivo*, t. I: *Hombres, Hechos, Costumbres, Instituciones*, BAC, Madrid, 1974, pp. 378.

soledades más pavorosas al comienzo de su vida ascética, y de ellas conservaron el gusto hasta el fin»⁷.

En seguida, y de la forma más espontánea, fueron surgiendo relaciones personales «de maestro a discípulo», que terminaron muy pronto en una nueva forma de vida: el *cenobitismo*. En este nuevo estilo de vivir tuvo importancia decisiva la «vida común».

San Pacomio, soldado de Constantino convertido al cristianismo al ver la vida caritativa de una comunidad cristiana, reflejará en su monaquismo este doble rasgo: sentido de la disciplina, del orden, del régimen militar, junto con un profundo gusto por la vida común. «Hasta entonces la vida monástica sólo se concebía en la soledad individual... Los solitarios condenaban la vida común y se oponían a toda regla, en nombre de la libertad del Evangelio»⁸.

San Pacomio veía en el estado de soledad una deficiencia⁹. Alguien describe con estas palabras la vocación de Pacomio:

«Pacomio estaba verdaderamente hecho para la vida común. Lleno de caridad y de abnegación, penetrado del gozo del sacrificio, era además un organizador. Como buen egipcio, sabía contar, orde-

⁷ ROUSSEAU, *ib.*, p. 27. Cfr. ANDRÉS, A., C. M. F., *El concepto de persona como base para un mejor entendimiento de la Patria*, «Escorial», Madrid, febrero de 1941, pp. 216, 217 y 219: «El estar solo es la única posibilidad de estar profundamente acompañado. Soledad es vocación de intimidad, y sólo en la intimidad, en mi yo profundo, es donde la compañía se hace verdadera. Porque sólo allí yo soy yo y las cosas son las cosas. Es necesario distinguir para unir. Es, pues, cuestión de saber bien qué se entiende por soledad... Sin duda se ha dado una época —no la maldigamos, porque fue necesaria— en que tuvo vigencia plena esta actitud vital: la soledad. 'Vivir, se dijo, es estar profundamente solos'. Esta era la época del individualismo... (En la soledad) el hombre empieza a ser algo *en sí* y *para sí*, no ya ontológicamente, que de esto no hablamos, sino en su propia conciencia... No hay verdadera entrega sino desde el interior de cada uno. Mas para esto es menester primero poseer ese interior, tenerlo, estar solos».

El 'σῆμα' no necesita silencio, porque sus relaciones son superficiales. La comunidad, en cambio, necesita silencio y soledad, porque sus relaciones deben ser profundas y 'personales'. El silencio da densidad a nuestras palabras y a nuestras relaciones.

⁸ ROUSSEAU, *ib.*, p. 28.

⁹ LECLERQ, J., *Cénobitismo*, en «D.A.L.», II, 2, 3093.

nar, separar y tenía una naturaleza de soldado. En el monasterio su ideal era 'taxis', el orden. Lo que los eremitas hacían siguiendo su propio pensamiento y su propia voluntad, se convertía en el monasterio de Pacomio en una ordenanza y se hacía por obligación: *trabajo, oración, comida o ayuno, y todo lo relativo a la propia subsistencia*. Los monjes estaban repartidos según sus trabajos... Tanto para el trabajo como para la oración y la comida se daba la señal con una trompeta. Todo discurría con una rigurosa exactitud. Se acudía al trabajo por clases y secciones, los utensilios estaban ordenadamente dispuestos en un edificio especial, y los libros, en otro»¹⁰.

«El hábito era uniforme y los monjes estaban numerados según las categorías de trabajo, un poco como en un campo de concentración. Bajo este régimen, la obediencia se había convertido en una virtud esencial... Por otra parte, se ha observado que, si había disciplina y orden en el cenobitismo pacomiano, sin embargo los individuos estaban espiritualmente sólo *yuxtapuestos*. La vida de familia, la armoniosa unión de los espíritus y de los corazones centrados en un ideal espiritual elevado y cultivado en común; en una palabra, la verdadera fraternidad monástica no existía en el monaquismo... Cenobitismo sólo material, en suma, que no duró mucho tiempo»¹¹.

Esta perfecta organización material convirtió a los monasterios en centros industriales y comerciales.

Estas comunidades extra-eclesiales, antes de que en ellas ingresase algún sacerdote, procuraban unirse a la comunidad cristiana para la recepción de la Eucaristía, yendo a la población más próxima una vez por semana, o llamaban a un sacerdote de los alrededores para que les celebrase la misa el domingo. A veces se les dejaba reservado el Santísimo Sacramento para que pudieran recibirlo con mayor frecuencia.

San Basilio es el verdadero padre de la vida común, espiritualmente entendida. Antes de él, la soledad era considerada como elemento esencial para la vida del monje y toda forma de com-

¹⁰ HILPISCH, S., *Geschichte des benediktinischen Mönchtums*, Friburgo de B., 1929, p. 36. Cfr. GARCÍA M. COLOMBÁS, O. S. B., *El monacato egipcio: El cenobitismo, o. c.*, pp. 91-118.

¹¹ ROUSSEAU, O., *ib.*, pp. 29 y 30.

pañía humana, como perjudicial para el trato con Dios. San Basilio, en cambio, apoyándose en el Evangelio, llega incluso a declararse adversario de la vida solitaria. San Basilio era un griego culto. Había conocido las soledades de Egipto.

«A su juicio, el anacoreta no vive más que para sí mismo. Siendo así que nuestra vocación de cristianos es una esperanza común, formamos todos un solo cuerpo bajo una sola cabeza, Cristo. ¿Cómo podría el anacoreta, siguiendo el consejo del Apóstol, alegrarse con los que se alegran, sufrir con los que sufren?... ¿Dónde están, para el anacoreta, las ocasiones de humillarse, de practicar la paciencia y la caridad, fundamento de la nueva ley? El monaquismo pretende llegar a la perfección del Evangelio, y, ¿habría que quitársele su precepto más importante?... Los hombres necesitan unos de otros para su vida cotidiana. En la comunidad encuentran auxilios esenciales para la vida... Y, sobre todo, el monasterio es un cuerpo, cuyos miembros son los monjes. Esta es la descripción que san Pablo hacía de la misma Iglesia»¹².

San Basilio logra crear, así, una verdadera fraternidad espiritual.

En Occidente, san Benito seguirá el espíritu de san Basilio, aunque adaptando el monaquismo a la medida del genio romano.

«San Benito lo concibe todo en función de la vida común y para ella... El abad, que ocupa las veces de Cristo, debe ejercer su paternidad con este espíritu; debe mostrar una caridad igual para con todos. Para todas las decisiones en asuntos de importancia, el abad tomará consejo de todos sus hermanos, porque el Señor revela al más joven lo que es conveniente hacer... Se toman las precauciones para que el oficio divino se ejecute con el mayor cuidado, a fin de que la alabanza sea digna y los monjes se edifiquen mutua-
mente»¹³.

Una doble línea de pensamiento se puede distinguir en torno a la vida común antes del siglo XIII: la corriente del *monaquismo cenobítico* y la *concepción agustiniana de la vida común*.

¹² *Ib.*, p. 32. Cfr. GARCÍA M. COLOMBÁS, O. S. B., *El movimiento monástico en Asia Menor y Constantinopla, o. c.*, pp. 180-210.

¹³ ROUSSEAU, *ib.*, 34 y 35.

Monaquismo cenobítico:

- La vida común es considerada como el medio mejor para conseguir la perfección cristiana. Sólo en la vida común se pueden vivir íntegramente los consejos evangélicos. En ella se encuentran las mejores condiciones para la unión con Dios: una dirección paternal, el apoyo de los hermanos y un clima que favorece la estabilidad y firmeza de los propósitos de perfección.
- En primer plano destaca la autoridad. Y la obediencia —virtud correlativa— tiene suma importancia. La verdadera «autoridad» la tiene la Regla. El abad sólo puede gobernar en conformidad con la Regla, y remitiéndose constantemente a ella. El, personalmente, debe ser un cumplidor y un mantenedor de esa misma Regla, que sigue teniendo toda la autoridad.
- Las relaciones de un monje con su abad son las de un hijo con su padre, de un discípulo con su maestro, de un siervo con su señor; entendidas todas estas expresiones dentro del contexto del derecho romano y del derecho feudal.

Concepción agustiniana de la vida común:

- «Para san Agustín, la vida común es esencialmente la expresión de la caridad fraterna... La Regla que lleva su nombre y que —en todo caso— tiene relación con él y traduce su pensamiento original, está centrada por entero sobre el tema: *vida común = expresión de la caridad fraterna*»¹⁴.
- La comunidad se ordena a conseguir la unidad de los corazones y las mentes en la caridad.
- San Agustín pretende crear una comunidad cristiana ideal. «La caridad es la que lo gobierna todo, y todas las observancias tienden a destacar su valor; bajo el ángulo de la caridad son considerados todos los diferentes problemas de la vida común: la desapropiación de los bienes, la oración litúrgica, los cargos que se han de desempeñar en el monasterio, el deber de la ayuda mutua y de la corrección fraterna, el ejercicio de la autoridad, etc. En resumen, una incesante llamada a las exigencias de la caridad para justificar las prescripciones de la Regla»¹⁵.

¹⁴ CHARLIER, L., O. P., *La vida común en el siglo XIII, con la fundación de la Orden de Predicadores*, en «La Vida Común», Paulinas, Madrid, 1962, p. 45.

¹⁵ *Ib.*, p. 45. Cfr. GARCÍA M. COLOMBÁS, O. S. B., *El monacato en África, o. c.*, pp. 272-286.

- La idea del «bien común» y la idea de la «autoridad», entendida como 'servicio de amor' y no como 'potestad de dominio' ('caritate serviente, non potestate dominante), a la que responde una obediencia filial ('sicut liberi sub gratia constituti') son elementos integrantes de la concepción agustiniana de la vida común.

La orden de los Predicadores, fundada en 1215, vivió hasta 1220, fecha del primer capítulo General, al estilo de una Orden canonical, aunque con el fin específico de la predicación universal.

Características de la vida común en la Orden de Predicadores:

- El concepto mismo de «comunidad» se amplía. Hasta entonces la unidad comunitaria era al estilo de la «unidad feudal». El monasterio era una comunidad local, territorial, independiente de las demás comunidades.
- Esta Orden constituye un todo coherente, una sociedad religiosa de dimensiones universales y «cuya unidad comunitaria se apoya a la vez en su fin único y en su gobierno único»¹⁶.
- Esta sociedad religiosa se define por su mismo fin: la predicación universal, como mandato recibido de la Jerarquía. La comunidad local no es independiente ni cerrada en sí misma. Depende de la provincia y está abierta a ella. Y las provincias forman un todo orgánico bajo la dirección del Maestro General. Entre todos llevan una misión común, que se convierte en el *bien común* que todos deben perseguir.
- La Orden tiene una constitución democrática. Y en esta sociedad el religioso, que haya conseguido su plena madurez religiosa por la profesión perpetua, goza de sus plenos derechos. Tiene voz activa, o sea, el derecho a elegir a sus superiores: directamente, al superior local; indirectamente, por medio del delegado provincial, al mismo Maestro General. Y puede, a su vez, ser elegido para estos cargos.
- Ya santo Tomás hizo notar¹⁷ que el valor de la legislación no se mide por su rigor, sino por su perfecta adaptación al fin. La vida religiosa vivida en comunidad debe adaptarse a la finalidad propia de cada Instituto. Es el principio formulado expresamente por el Concilio: «Dichos institutos deben, por tanto,

¹⁶ CHARLIER, L., O. P., *ib.*, p. 57.

¹⁷ 2-2, 188, 6 ad 3m.

ajustar convenientemente sus observancias y prácticas con los requisitos del apostolado a que se consagran» (PC 8).

- La comunidad dominicana quiere ser «la realidad visible representativa y eficaz del ágape fraterno»¹⁸.

En la Compañía de Jesús:

«La vida común nació del apostolado y con miras al apostolado»¹⁹.

San Ignacio de Loyola concibe la vida común de una manera todavía más 'amplia' y, quizá, más profunda. Basada menos en reglamentaciones exteriores, en normas y actos comunes, que en principios espirituales y en el sentido esencialmente apostólico de la Compañía, la vida común ignaciana se libera de la excesiva carga de «uniformidad» que tenía en las Ordenes anteriores.

«El cuadro rígido de la vida común impuesto por el monaquismo le parecía incompatible con la forma de vida religiosa que él inauguraba. La expresión *vida común*, que se encuentra una sola vez en las Constituciones, significa allí una actividad exactamente opuesta a la acepción corriente: 'Nuestra manera de vivir, en cuanto a lo exterior, es común por justos motivos, teniendo siempre presente el mayor servicio de Dios, y no incluye ninguna penitencia ordinaria o maceración corporal obligatoria'²⁰.

4. Misterio de comunión

Se ha entendido, con demasiada frecuencia, *la vida común* como *uniformidad*. Es una consecuencia más de la visión jurídica que ha predominado con respecto a la vida religiosa. Y el concepto de uniformidad —que no es precisamente «teológico»— debe dejar paso al concepto de «familia», y, sobre todo, al concepto de 'koinonía', o *comunión* en el Espíritu. La vida común es esencialmente *vida de familia*: comunidad de amor, fraternidad —o «sororidad», según el neologismo de Unamuno—²¹.

¹⁸ CHARLIER, L., O. P., *ib.*, p. 60.

¹⁹ OLPHE-GALLARD, M., S. J., *La vida común y el apostolado en la Compañía de Jesús*, en «La Vida Común», *ib.*, p. 63.—

²⁰ *Examen general*, c. 1, n. 6; OLPHE-GALLARD, S. J., *ib.*, p. 73.

²¹ M. DE UNAMUNO, *La tía Tula*, Salvat, Madrid, 1969, n. 20.

El concepto de «familia» y el de 'comunidad' es esencial para entender la vida cristiana. Ya hemos dicho que hay que partir de Dios como Trinidad, es decir, como familia, como sociedad y comunión de amor y de conocimiento para entender la vida de familia en la Iglesia y en la vida religiosa.

La Iglesia es *una comunión de vida con Dios en Jesucristo, significada y expresada externamente por una comunión de amor con los hermanos*. La unión con los hermanos es signo sacramental de nuestra unión y comunión con Dios.

La Iglesia tiene una estructura trinitaria.

«La Trinidad es el principio y modelo de esta *comunidad de vida* que es el *cristianismo*. Dios es esencialmente familia, sociedad, intercambio de amor y de conocimiento. Y a participar esta vida de familia, a vivir en sociedad con las tres divinas Personas hemos sido llamados²². Y viviendo en comunión con la Trinidad, vivimos en comunión los unos con los otros. Nuestra comunión externa con los hermanos es signo eficaz —'sacramento'— de nuestra comunión interior con Dios. El cristianismo —la Iglesia— tiene una estructura trinitaria, como comunidad del amor del Padre al Hijo en el Espíritu Santo. La unión y amor entre los hermanos es un reflejo del amor y de la unión existente en el seno de la Trinidad»²³.

La Iglesia vive de una manera especialmente intensa y visible su condición de «familia de Dios», de comunidad fraterna, a través de la vida comunitaria del estado religioso. La vida común, así entendida viene a ser como una condensación y expresión sacramental de la unidad interior de la Iglesia.

«**Debemos** vivir en comunidad con nuestros hermanos, como nuestro Padre del cielo vive en comunidad de naturaleza con su Hijo y con el Espíritu Santo. «Que todos sean uno, como tú, Padre, estás en mí y yo en ti» (Jn 17, 21)... Al dogma característico del cristianismo, que es la Trinidad, corresponde este mandamiento característico de los cristianos, que es la caridad...»

«Si queremos que nuestra comunidad sea un reflejo de la comunión divina, es necesario que esta unión de los miembros en este

²² Ef 2, 19; 1 Jn 1, 3.

²³ ALONSO, S. M.^a, C. M. F., *El Cristianismo como Misterio*, ib., p. 76.

espíritu de verdad y de amor no destruya la personalidad de cada uno. La persona es una cosa sagrada, es lo más grande y más hermoso que ha hecho Dios. Esta es su obra maestra: haber creado seres capaces de disponer de sí mismos, de amarle a él libremente. Esto es lo que él más estima: el don espontáneo y no forzado»²⁴.

Dios es misterio de Comunidad, o mejor, de *Comunión*. No es sólo Amor. Porque el amor no implica necesariamente reciprocidad, y puede existir sin eco y sin respuesta. Dios es *Amistad*, es decir, Amor recíproco y con la máxima reciprocidad posible: en trinidad de Personas. Ahora bien, hay distintas Personas en Dios porque hay relaciones personales, o más exactamente, «correlaciones». El Padre es Padre por su relación al Hijo. El Hijo es Hijo por su relación al Padre. Y el Espíritu Santo es Persona distinta por su especial relación al Padre y al Hijo. Las relaciones constituyen a las Personas divinas y las Personas constituyen la Comunidad. En Dios se da la máxima unidad —identidad de naturaleza— y la máxima distinción: trinidad de Personas.

La Trinidad es —hacia fuera— modelo y principio de toda verdadera «comunión». Y toda comunidad viene a ser una expresión sacramental de la Comunión del Padre con el Hijo en el Espíritu Santo. La Iglesia, dice el Concilio, «es un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (LG 4), y 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). El mismo Concilio recuerda 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 implica, pues, necesariamente relación de personas. Y la persona sólo puede relacionarse «personalmente», des-

²⁴ FELIGONE, J. DE, O. S. B., *La comunidad religiosa, misterio de Dios, testigo de Dios, y la necesidad apostólica de la acción común*, en «La Vida Común», *ib.*, pp. 197 y 216. GUTIÉRREZ VEGA, L., C. M. F., *Antropología y teología de la comunidad* en «La Comunidad religiosa», Inst. Teológico de Vida Religiosa, Madrid, 3.^a ed. 1974, pp. 131-221. SEBASTIÁN FERNANDO, C. M. F., *Vivencia comunitaria de los consejos evangélicos. Visión de los votos desde la vida de comunidad*, *ib.*, pp. 223-239. CODINA, V., S. J., *Formación para la vida comunitaria*, *ib.*, pp. 241-249. SCHRAM, C., F. M. S., *Las relaciones interpersonales en la vida de comunidad*, *ib.*, pp. 251-264.

de sí misma; en la línea del conocimiento y del amor. Por eso, sólo el amor y el conocimiento mutuos crean verdadera comunidad. Todas las demás formas de relacionarse —trabajo, vivir en la misma casa, etc.— son de suyo relaciones neutras, impersonales, incapaces por sí mismas de crear comunidad.

La fe y la caridad, en cuanto participación real del conocimiento y del amor mismo de Dios-Trinidad, son las nuevas facultades de relación que el hombre recibe para vivir en comunión con las divinas Personas (1 Jn 1, 3) y en fraternidad con los hermanos (1 Pe 1, 22; etc.). Por eso, resultan no sólo imprescindibles en toda comunidad, sino que son base constitutiva de la misma, ya que la comunidad religiosa es comunidad de fe y de caridad teologales.

Toda comunidad religiosa es y debe ser una *comunidad humana*, es decir, una comunión de 'personas' relacionadas entre sí por la vía del conocimiento y del amor humanos y sobrenaturales. La comunidad teologal implica necesariamente —en nosotros— la comunidad humana. La fe y el amor de caridad suponen y exigen amor y conocimiento humanos.

Sólo las 'personas' pueden constituir 'comunidad'. El niño o el adolescente no son capaces todavía de vivir 'en comunidad' porque no son aún 'personas' en el sentido psicológico de la palabra. Les falta 'personalidad', es decir, recta independencia en el pensar en el obrar y en el sentir.

El religioso o la religiosa —cronológicamente adulto— que no ha conseguido un cierto grado de madurez humana, de equilibrio afectivo o de personalidad, es un 'individuo'; pero no es psicológicamente 'persona' y, por lo mismo, es incapaz de formar comunidad.

Cada uno tiene que conocerse a sí mismo como 'persona' (en el orden del ser) y esforzarse por ser y por hacerse cada día más 'persona', desarrollando armónicamente las propias virtualidades. Y tiene que considerar a los demás como 'personas', que merecen un respeto infinito, y ayudarles a conseguir su plena realización humana y sobrenatural.

La persona es un *ser-abí* (un ser en situación), un *ser-hacia* (un proyecto de Dios y un autoproyecto que tiene el derecho y el deber de realizar), y un *ser-con* (abierto en relación a Dios y a las demás personas). Es un *ser-en-sí*, libre y consciente de sí mismo, responsable y dueño de sí. La persona es 'interioridad': un *ser-en-soledad* que, por eso mismo, es un *ser-en-comunión*. Como *ser-en-el-mundo*, el hombre no es una cosa entre las cosas, sino un 'sujeto' frente a un 'objeto', y es la conciencia y el sentido del mundo. Como *ser-con-los-otros-hombres*, es un ser abierto constitutivamente, y no sólo por una simple necesidad psicológica, a las demás personas en una 'interdonación personal'. «Sólo así se crea la *koinonía* verdaderamente humana. Sólo así la existencia humana es 'coexistencia'; la vida, 'con-vivencia'; y la acción, 'co-laboración', etc.»²⁵. El hombre, en cuanto 'persona' es un *ser-desde*, un *ser-en* y un *ser-para-Dios*. La creación es una llamada personal y personalizadora que hace al hombre 'responsable', es decir, capaz de responder como un 'tú' —o sea, como 'persona'— a Dios.

La comunidad religiosa debe ser el ámbito de la plena realización humana y divina de cada persona.

Toda comunidad religiosa tiene que ser, a la vez:

- una *comunidad de oración*, frente a Dios, por la consagración religiosa;
- una *comunidad de amor*, frente a los hermanos, por la llamada «vida común», que debe traducirse en vida de familia y en comunión fraterna;
- una *comunidad de servicio apostólico*, frente a la Iglesia entera, por el sentido eclesial de la consagración y por la acción apostólica.

La virginidad, la obediencia y la pobreza crean comunidad. Son principio de comunidad. Al mismo tiempo, el amor comunitario es fuente de virginidad, de obediencia y de pobreza verdaderas. El amor consagrado crea comunidad y se expresa en comunidad. Poner «en común» el amor es poner en común todas las cosas. Por eso, la pobreza evangélica es principio y consecuencia de una

²⁵ Cfr. DÍEZ PRESA, M., C. M. F., *Antropología filosófico-teológica* (Apuntes inéditos), Inst. Teológ. de Vida Religiosa, Madrid, 1974.

vida de comunidad y en comunidad. Como en la primitiva Iglesia (cf He 4, 32). La obediencia une; la desobediencia divide.

Cada comunidad, como dice el Concilio, constituye una *verdadera familia*, congregada en el nombre del Señor (PC 15).

Ahora bien, la vida familiar se caracteriza por el *amor mutuo*, fraterno; un amor fuerte y viril, pero tierno. Se caracteriza por el calor de hogar, la mutua comprensión, la mutua confianza, el mutuo respeto; pero un respeto impregnado de cariño. La delicadeza mutua es también una exigencia del verdadero espíritu familiar.

La vida común debe ser el signo visible y eficaz de la presencia de Cristo entre nosotros y un testimonio vivo de que su amor nos ha unido por encima de las diferencias temperamentales y sociales, para hacer de nosotros un solo corazón y una sola alma.

«La comunidad, congregada como *verdadera familia* en el nombre del Señor, goza de su presencia» (PC 15).

Cristo aseguró que cuando dos o más están reunidos en su nombre, él está en medio de ellos (Mt 18, 20). Ahora bien, una comunidad está perennemente reunida en nombre del Señor. Por eso, goza perennemente de su presencia. Por eso, la vida religiosa es, antes que nada, una convivencia con Cristo. Y esta convivencia de cada uno con Cristo se traduce en convivencia y en comunión de todos entre sí, en convivencia externa, en vida de familia.

La unión comunitaria es signo eficaz —'sacramento'—, que significa y que causa la unión del alma con Cristo. Romper voluntariamente este signo externo de unión con los hermanos, es romper la unión con Cristo.

El amor de Cristo y la identidad de vocación unen por encima de todas las diferencias de la índole que sean, sin hacer desaparecer esas mismas diferencias, que muchas veces pueden ser enriquecedoras.

Los lazos que unen a los miembros de una comunidad religiosa son mucho más estrechos y fuertes que los de la sangre, ya que se basa esta unión en la caridad que el Espíritu Santo derrama en

nuestros corazones, y en la presencia invisible, pero real, del Cristo glorioso entre nosotros. Y se basa también en la identidad de vocación, de carisma, y en la identidad de destino dentro de la misión general que la Iglesia ha confiado al Instituto.

Si el hombre de hoy tiene conciencia viva de su propia personalidad, de su propio «yo», y rehúye instintivamente el «anonimato» o el ser un simple número en la sociedad, el *nuevo estilo de vida comunitaria* debe tener muy en cuenta estas características esenciales del hombre moderno. La comunidad religiosa no puede ser una simple yuxtaposición de individuos, ni siquiera una perfecta organización externa para llevar a cabo una empresa común. El hombre de hoy rechaza toda forma de comunidad o de asociación en la que se diluya la propia persona. Una verdadera comunidad debe ofrecer el clima mejor y las condiciones óptimas para el pleno desarrollo de la propia personalidad humana y cristiana.

La comunidad debe reforzar el sentido y el valor de la persona. Nadie debe sentirse «oprimido por la vida común» (ET 39). Para ello, debe existir un clima de libertad y de autonomía en el desempeño de las propias obligaciones; menos leyes y normas, y mayor margen para las iniciativas personales; sentido de corresponsabilidad frente a la común misión de la comunidad y del instituto; relaciones más personales y directas entre los hermanos; calor humano, sabiendo que el amor de caridad sobrenatural conoce todos los matices del mejor amor humano, ya que el acto sobrenatural de amor tiene la misma estructura psicológica que el acto humano de amor.

Creemos absolutamente necesario —y urgente— distinguir entre la vida común en sentido *material* y la vida común en sentido *formal*. Cada día la llamada «vida común» se va a apoyar menos en elementos exteriores, en normas y en actos comunes, aunque éstos no desaparezcan del todo, como es lógico. Y se va a apoyar mucho más en elementos y principios interiores, espirituales: en el sentido de pertenencia a un mismo instituto, la conciencia de llevar a cabo una misión común en la Iglesia, saberse portador de un mismo carisma vocacional, con obligaciones y derechos comunes, juntamente con un mínimo de actos exteriores y comunitarios que expresen y refuercen el sentido de «comunidad»

—Eucaristía, Liturgia de las Horas, convivencia, etc.— y una necesaria coordinación de fuerzas para el apostolado encomendado a la comunidad.

«Toda sociedad humana adquiere conciencia de sí misma por sus signos. De ahí la importancia de los valores simbólicos en una vida comunitaria»²⁶. Una ley de psicología dice que los sentimientos, expresados, se refuerzan, y se intensifican. Los sentimientos de unidad interior, de comunión en el espíritu, se vigorizan con algunos actos externos de oración en común, de trato familiar o de simple recreación o convivencia fraterna.

No existe devoción sin devociones. Y no puede existir verdadero espíritu comunitario sin alguna expresión externa de ese espíritu interior.

El testimonio de unidad fraterna es el supremo testimonio que tiene y que puede dar la vida religiosa. Y el verdadero antitestimonio es la desunión entre los hermanos. «La unidad de los hermanos —dice el Concilio— pone de manifiesto el advenimiento de Cristo, y de ella emana una gran fuerza apostólica» (PC 15).

La vida común debe tener las mismas características de la caridad (1 Cor 13, 4-7), ya que en ella se basta y tiene que ser una expresión visible de ella a los ojos de los hombres.

En un ambiente de vigilancia, de sospechas, de desconfianza, de excesiva reglamentación, no existirá nunca una verdadera y testimoniante vida de familia.

Sólo en torno a la Eucaristía, como dice el Concilio (PC 15), puede nacer y desarrollarse esta vida común, que es fraternidad y vida de familia. Y esta vida de familia debe extenderse a todo el instituto. E incluso abrirse también en simpatía, en amistad y colaboración con las demás congregaciones y con la Iglesia entera.

El amor de caridad, que es la ley fundamental del Reino de Dios y, por consiguiente, la ley fundamental de la vida religiosa, es principio de unión y de comunidad. Y la unión es, a su vez, principio de amor.

²⁶ CHARLIER, L., O. P., *ib.*, p. 59.

El fin y el principio de la vida religiosa es el amor de caridad. De él arranca y a él conduce. La misma vocación, que es el elemento primero de la vida religiosa, como lo es del seguimiento de Cristo, proviene del amor gratuito del Padre en Cristo. Todo comienza con la iniciativa amorosa del Padre. Como en la alianza. Y todo termina en el amor, porque es una llamada a vivir en el amor.

«En los institutos dedicados a las obras de apostolado promuévase por todos los medios, de forma adecuada a la vocación del instituto, *la vida común, que tanta importancia tiene para que los religiosos, como familia unida en Cristo, establezcan una convivencia fraterna*. En tales institutos, la distribución diaria del tiempo no siempre puede ser la misma en todas las casas ni, a veces, para todos los religiosos de la misma casa. Ha de establecerse, sin embargo, siempre de modo que los religiosos, fuera del tiempo consagrado a las cosas espirituales y a su trabajo, dispongan también de algún tiempo para sí mismos y puedan disfrutar de la adecuada recreación» (ES 25, 26).

Debe buscarse la máxima integración de todos los miembros de la comunidad, incluidos los llamados conversos o coadjutores, en la vida y en las obras apostólicas de la misma ²⁷.

Se han distinguido, acertadamente, dos tipos de comunidad: una, *modelo de orden*; otra, *modelo de equilibrio*.

«La comunidad *modelo de orden* es aquella que tiene unas normas y un reglamento donde todo está ya previsto. En ella, lo prescrito es lo que cuenta, y sólo así podrá mantenerse la vida del grupo. En cambio, la comunidad *modelo de equilibrio* es la que vive en estado de diálogo, en busca de niveles sucesivos de equilibrio; su estilo es evolutivo; las prescripciones están reducidas a lo realmente necesario y permiten a cada individuo amplio margen para la espontaneidad creadora» ²⁸.

Con frecuencia se ha concedido un valor sagrado —y excesivo— a las estructuras, a los elementos externos, a las normas y a los reglamentos, como partes constitutivas de la vida común.

²⁷ PC 15; ES 27 y 28.

²⁸ RUEDA, B., *Apología y desmitización de la vida común*, Paulinas, Madrid, 1971, p. 65.

«La comunidad no es fundamentalmente una estructura externa, sino una realidad interior; una forma de relación de personas... La esencia de la comunidad no puede consistir en realidades exteriores: los mismos ejercicios de piedad, la misma habitación, la misma organización, el mismo trabajo. Esto, por sí solo, no crea los vínculos fraternales... Los elementos externos, las estructuras, las organizaciones están al servicio de la comunión personal, son medios o expresión de fraternidad»²⁹.

Siendo la vida religiosa esencialmente 'carismática', y siendo nota esencial del carisma la 'espontaneidad', la acumulación de leyes y de normas es contraria a la misma naturaleza de la vida religiosa. La vida religiosa, y dentro de ella cada religioso, debe mantener una fuerte dosis de espontaneidad, de libertad y de iniciativa creadora. La reglamentación excesiva 'opreme' a las personas y les impide su desarrollo normal.

Si «la persona —según el Concilio— es y debe ser el principio, el sujeto y el fin de toda institución» (GS 25), la familia, la sociedad civil y hasta la misma Iglesia —en cuanto institución— están al servicio de la persona y en función de su desarrollo integral. A su vez, la persona humana sólo se realiza como persona en la comunión con los demás (cf GS 25). La comunidad cumple su sentido y razón primordial de ser cuando es para la persona el lugar privilegiado de relaciones personales, de apoyo y ayuda en orden a su autorrealización humana y cristiana y, sobre todo, expresión viva de caridad teológica, es decir, de comunión fraterna. Recordemos que el 'bien común' en la Iglesia es la caridad. Y, por eso, resulta que *el bien común es precisamente el bien de las personas*.

La 'uniformidad' es del todo imposible, ya que cada persona es un caso único e irrepetible. Además, sería empobrecedora. La vida común no está en ser ni en tener todos lo mismo, sino en poner a disposición de todos y cada uno lo que cada uno es y tiene, abrirse a la comunión de ideas, de sentimientos, de puntos de vista. Hay que aceptar el pluralismo y la complementariedad de las personas que integran la comunidad religiosa.

²⁹ ALAIZ, A., C. M. F., *Los testigos de la fraternidad*, Paulinas, Madrid, 1971, pp. 33 y 34.

Para conseguir esta intercomuni6n hay que comenzar valorando a cada uno como *persona*: que tiene un valor y una dignidad superior a todo el universo material; con un destino irrenunciable e inmediato a Dios, no a otra persona humana, ni a una instituci6n o sociedad, propiamente hablando; con una vocaci6n sobrenatural a la amistad, a la filiaci6n divina y a la fraternidad con los dem1s hombres; que merece respeto infinito y que no puede ser manipulada ni dominada por nadie y que debe ser admitida amorosamente a la intercomuni6n fraterna y a la colaboraci6n personal en el servicio apost6lico.

Todos los compromisos religiosos, siendo estrictamente personales, deben vivirse con conciencia comunitaria. La virginidad, la obediencia, la pobreza, la oraci6n, la misi6n apost6lica deben vivirse en fraternidad y desde la fraternidad. Cada uno, desde su puesto y con la relativa autonom1a en el desempe1o de sus propias obligaciones, debe sentir la responsabilidad de la misi6n com1n encomendada a la comunidad.

Hay una palabra aramea —a la que ya hicimos alusi6n al hablar de la vocaci6n— que resulta intraducible y que viene a ser como la expresi6n de una actitud fundamental, de un comportamiento, m1s bien que una determinada virtud. Es la palabra *hesed*. Se encuentra repetidamente en la Biblia. Sobre todo en los salmos. Y quiere expresar y definir el comportamiento que deber1a ser normal entre dos o m1s personas unidas entre s1 por un v1nculo: parentesco, amistad, alianza. Expresa, a la vez, la idea de fidelidad, de exactitud en el cumplimiento de los mutuos deberes o de los compromisos contra1dos, y un sentimiento de profunda cordialidad. No se trata de una fr1a y calculada exactitud en el cumplimiento de las cl1usulas de un contrato, sino de una fidelidad exquisita, impregnada de amor. Es la fidelidad mutua que exige una verdadera amistad. Entre los miembros de una comunidad religiosa, «congregada como verdadera familia en el nombre del Se1or» (PC 15), debe existir esa *hesed* b1blica, que implica amor entra1able, comprensi6n, servicialidad, respeto mutuo, confianza y fidelidad. S6lo as1 ser1 testimonio del reino de los cielos y como un «enclave» de la comuni6n de amor del reino consumado.

No es lícito reducir el alcance y las exigencias de la *comunidad* —de la 'comunidad'— a los aspectos más impersonales y, por lo tanto, menos profundos de un proyecto de vida que quiere ser plenamente evangélica. Hay que *compartirlo todo*: planes y proyectos, preocupaciones e inquietudes, problemas y quehaceres, bienes materiales, ideas y criterios, vivencias personales y, sobre todo, *la fe en Cristo Jesús*, desde el peculiar modo de ser que implica la vida consagrada y el carisma propio del Instituto al que se pertenece. En la línea de la comunicación, no podemos limitarnos al ámbito informativo y ni siquiera a la corresponsabilidad en las decisiones de índole externa o de acción pastoral. La comunicación debe alcanzar los niveles más hondos: la misma *experiencia de Dios*.

«Lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos, para que también vosotros viváis EN COMUNIÓN con nosotros. Y nuestra COMUNIÓN es con el Padre y con su Hijo, Jesucristo» (1 Jn. 1, 3).

La palabra griega *koinonía*, que significa 'comunidad' y, sobre todo, *comunidad*, indica principalmente una intercomunicación espiritual (cf. Filip. 2,1), que se expresa también en lo jurídico y en lo social, y que termina siendo un *compartirlo todo* o *compartir la vida con alguien*. Por eso, algunos exégetas traducen así el texto que hemos citado de San Juan:

«Para que lo compartáis todo con nosotros. Y ese nuestro *compartirlo todo* es con el Padre y con su Hijo, Jesucristo» (30).

La salvación, históricamente, es de índole *comunitaria*. No es de índole 'colectiva', como si el hombre se salvase en grupo, es decir, impersonalmente. La salvación es de índole estrictamente *personal*, porque es *cada hombre* el objeto y el sujeto de la salvación. Pero esto no quiere decir que la salvación sea 'individual'. El hombre se salva como 'persona', es decir, en relación profunda con otros hombres: no en mera solidaridad, sino en *fraternidad*,

³⁰ Cfr. *Sagrada Biblia*, versión crítica por CANTERA-IGLESIAS, ed. BAC, Maior, 1975. Cfr. además: *Hech.* 2, 42: «compartir la vida»; *1 Cor.*, 1, 9: «llamados a compartir la vida de su Hijo». *La Biblia de Jerusalén* traduce simplemente por «comunidad» 1 Jn. 1, 3) y comenta en nota: «Unión de la comunidad cristiana, basada en la unión de cada fiel con Dios, en Cristo».

o sea, en *comunidad*. Precisamente el hombre es 'persona' por estar abierto, desde los mismos principios que le constituyen esencialmente, en reciprocidad de conocimiento y de amor hacia Dios y hacia otros hombres. Si el hombre se cierra en sí mismo y rompe todo vínculo comunitario, se convierte en 'individuo' y hace imposible para él la salvación.

Sólo se es persona en comunidad. Y la comunidad sólo es verdadera si es comunidad de personas, si reconoce, respeta y potencia la inviolable 'personalidad' de cada uno.

La salvación es de índole comunitaria, decimos, porque se realiza en una comunidad y desde una comunidad. Y no sólo para responder a la manera de ser del hombre, sociable por naturaleza y necesitado de la ayuda de los otros para encontrar su plenitud.

La índole comunitaria de la salvación tiene raíces más hondas, como la misma Iglesia, que es la realización histórica del plan salvador de Dios, en Cristo Jesús. Dios salva al hombre en cuanto *hijo* y en cuanto *hermano*, por una real comunicación de la filiación de su único Hijo, que se convierte en primogénito entre muchos hermanos. La salvación, en el plan actual de la Providencia —que es el único que, de hecho, ha existido—, es esencialmente *filiación* y *fraternidad*, o sea: *participación familiar* de la vida divina, que es vida con comunión, por ser «vida trinitaria».

La Iglesia es *Comunidad de salvación* o *salvación comunitaria*. Se vive la vida trinitaria —que es reciprocidad de presencia y reciprocidad de conocimiento y amor— viviendo en comunión los unos con los otros. La comunión visible con los hermanos es signo y efecto de la comunión interior con Dios en Cristo y en el Espíritu.

La *vida comunitaria*, entendida en toda su profundidad, puede considerarse como el 'consejo integral', porque abarca todo el proyecto de vida evangélica. Viene a ser, además, como el valor 'absoluto' del seguimiento de Cristo, del que se derivan lógicamente todos los demás elementos constitutivos y todas las exigencias de la vida religioso-apostólica. En este sentido, la vida comu

nitaria ya no es tanto un 'medio' ascético, cuanto una realidad sustantiva, algo en sí, y no meramente algo funcional, en orden a otra cosa.

Todo en el Cristianismo comienza siendo *vocación*, es decir, don gratuito y llamada personal de Dios, en Cristo, a vivir la filiación divina y la fraternidad con los hombres. Y el primer elemento del seguimiento de Cristo, según el Evangelio, en la llamada *vida apostólica* es justamente la *vocación*. Cristo llama y elige a sus discípulos. La iniciativa es exclusivamente suya (31):

«Llamó a los que él quiso» (Mc., 3, 13). «No me habéis elegido vosotros a mí, sino que soy yo el que os elegí a vosotros» (Jn. 15, 16).

Y esta vocación tiene un sentido inmediato: es una llamada a la *convivencia con él*, que se convertirá necesariamente en convivencia con los demás, es decir, en *fraternidad*. «Instituyó a doce para que *vivieran con él y para enviarles a predicar*» (Mc. 3, 14). Compartir su vida —su modo de vida y de existencia— para compartir su misión apostólica. El Maestro y los discípulos formaban una verdadera comunidad fraternal. La vocación era convocación. Y la comunión era común-unió de todos y de cada uno con Jesucristo y, como lógica consecuencia, comunión y convivencia fraterna de los discípulos entre sí.

Seguir a Cristo tiene un carácter absoluto y una dimensión comunitaria. Por eso, la comunidad es la forma concreta de seguir a Cristo. En ella, la relación inmediata de cada persona es con Cristo y, sólo en él y desde él, con los demás.

La vocación religioso-apostólica es, pues, esencialmente *convocación*: llamada a *vivir en fraternidad* un proyecto de vida, cuyo núcleo esencial es precisamente esa misma fraternidad o vida comunitaria. Es una llamada a vivir en comunión de vida con Cristo y, desde él a él, comunión de vida apostólica con los hermanos de Congregación, compartiéndolo *todo* con ellos.

Los miembros de una comunidad no se han reunido por propia iniciativa. No nos hemos elegido los unos a los otros. Es Cristo

³¹ Cfr. Mc. 1, 16-20; 2, 14.

quien nos ha elegido a todos y a cada uno, quien —por medio de su Espíritu— les ha dado el don objetivo y carismático que implica la vocación y nos ha confiado una misión de servicio apostólico en la Iglesia y en el mundo, 'congregándonos' en *comunidad*. Ya hemos dicho que la iniciativa divina y su llamada gratuita —que es 'don' y no sólo 'exigencia'— están al principio y son la raíz misma de nuestra 'comunitariedad'. Todos los miembros de un Instituto tenemos un mismo don de gracia que se llama 'carisma' y hemos recibido una misma misión apostólica a realizar en favor de los hombres. Esta comunión interior debe expresarse hacia fuera en comunión de vida —en relación de conocimiento y amor y hasta en convivencia y trato mutuo— con los hermanos.

Toda comunidad religiosa es y debe ser una *comunidad humana*. La comunidad teologal implica necesariamente —en nosotros— la comunidad humana. Todo lo verdaderamente cristiano es, a la vez, divino y humano, como Cristo, que es Dios y es Hombre al mismo tiempo. Lo que no es 'humano', ha dejado de ser divino también y ha dejado de ser cristiano.

Para llegar a unas relaciones verdaderamente 'interpersonales', de conocimiento y amor humanos y divinos, que son las únicas capaces de crear Comunidad, es preciso ser *personas adultas*, con un notable grado de madurez humana y sobrenatural:

— con una *recta independencia en el pensar*: teniendo ideas propias, perfectamente asimiladas, 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...

— con una *recta independencia en el obrar*: actuando siempre desde unos criterios, por motivaciones evangélicas y nunca por gustos o sentimientos, con *responsabilidad* (sabiendo dar razón de lo que hacemos o de lo que omitimos), sin caer en la 'rebeldía' sistemática —complejo de adolescencia—, ni en la rutina...

— con una *recta independencia en el amar* (y en el sentir): teniendo bien orientada toda nuestra vida afectiva, nuestros sentimientos, singularmente el amor; habiendo descubierto el amor como entrega, como sacrificio, como donación a los demás; sin caer ni en la hipersensibilidad (¡todo afecta desmesuradamente,

sin proporción entre la causa y el efecto!), ni en la insensibilidad (¡incapacidad para vibrar ante nada, ni ante nadie!)...

Toda verdadera comunidad religioso-apostólica es *crístocéntrica*. Cristo es el *centro* y la relación profunda que une a los discípulos por encima y por debajo de todas las diferencias, sin suprimirlas. Toda relación personal de los discípulos entre sí, es primariamente una relación con Cristo y, después, una relación en él y a través de él. (*Pretender fundar una Comunidad sobre la base de una homogeneidad en los temperamentos, en la ideología e incluso en los ideales apostólicos, sin la convicción profunda de que es Cristo quien une en su misma Persona y no sólo porque es él quien llama a todos, es variar la comunidad de su mejor contenido y construir sobre arena.*)

Ser religioso es una manera histórica de ser cristiano, de vivir la fe en Cristo y la disponibilidad total que esa fe implica. Y se es religioso, en la Iglesia y para la Iglesia, siendo miembros de un determinado Instituto. Para un religioso, su manera histórica de ser Iglesia es ser 'Congregación'. No puede haber nunca verdadera oposición entre espíritu eclesial y espíritu congregacionista. Y es posible que se vaya diluyendo —en muchos— el sentido de pertenencia al propio Instituto, en aras de un mal entendido espíritu eclesial.

Una Congregación que perdiera su sentido eclesial, es decir, que olvidara que su razón de ser es la misma Iglesia, que ha nacido *en* ella —de su vitalidad intrínseca— y *para* ella, dejaría de ser Congregación para convertirse en 'secta'.

5. Los tres niveles o «realizaciones» de la comunidad en un Instituto

La Congregación 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* o *Comunidad general* consiste y se apoya más en elementos y principios interiores y espirituales que en elementos exteriores y en actos comunes, aunque éstos siguen y seguirán siendo siempre un valor y nunca podrán desaparecer del todo, pues resultan necesarios para expresar y reforzar el sentido de 'comunidad interior'.

Los principios interiores y espirituales en los que consiste y en los 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 todos, la común unión de todos y de cada uno con Cristo y en Cristo, la misma misión apostólica a realizar en la Iglesia, la conciencia de pertenecer al mismo Instituto, la identidad de consagración y el mismo estilo o proyecto de vida evangélica según el espíritu del fundador, los mismos derechos y obligaciones, junto con la necesaria coordinación de fuerzas para cumplir la misión universal del Instituto.

Dentro de la Congregación, entendida como *Comunidad general*, y formando parte integrante de la misma, suelen darse las Provincias. La *Provincia* no es sólo una división 'territorial', o una demarcación jurídica de carácter funcional, del Instituto. Es una *verdadera Comunidad*, por ser una interrelación de varias comunidades locales para cumplir mejor la misión común a todo el Instituto. Debe darse, pues, una verdadera unión intercomunitaria.

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 de amor son más fáciles y resultan más cercanas e inmediatas.

La *Comunidad provincial*, sin perder nunca el sentido de ser Congregación, y para no perderlo, debe mantenerse abierta a otras Provincias y buscar —desde sus límites y desde sus posibilidades— el cumplimiento de la misión universal del Instituto. Debe gozar de la autonomía necesaria para poder vivir y desarrollarse

como organismo vivo. Pero sin caer en el 'provincialismo', que sería preferir los intereses particulares e inmediatos a intereses y necesidades universales de la Iglesia, a las que debe responder, ante todo, la Congregación como tal.

La relación entre los miembros de una Provincia, para sentirse de verdad Comunidad, tiene que ser profunda y frecuente. No sólo a nivel de mutuo conocimiento, de simple trato, sino de *corresponsabilidad* frente a todos los quehaceres de cada una de las Comunidades locales de la Provincia. El nivel informativo, que es el más elemental de todos los niveles de una Comunidad, debe ser lo más completo posible. Todos y cada uno tienen derecho y deber de saber la marcha de la Provincia en sus diversos aspectos. Debe haber también un nivel de participación activa, que cree un hondo sentido de corresponsabilidad incluso en las decisiones de importancia que afecten a la Provincia entera. Debe darse asimismo un intercambio de bienes materiales y espirituales entre las diversas Comunidades.

Pero la comunicación no puede limitarse a estos aspectos. Tiene que llegar, sobre todo, al nivel de la fe y de la experiencia de Dios.

La *Comunidad local* es la realización primordial de la fraternidad. En ella es donde los hermanos, portadores de un mismo carisma y conscientes de ser convocados por Jesús, viven comunitariamente la dimensión evangélica y la misión apostólica del Instituto, reproduciendo el modo de vida y de existencia de Cristo en virginidad, obediencia y pobreza y prolongando en la iglesia local su misión evangelizadora. La Comunidad local no se define por el 'lugar', sino por el vivir, juntos y unidos, todos los planos de la vida.

La Comunidad local debe corresponsabilizarse al máximo en el compromiso, discernimiento y evaluación de su propio ser y *actuación apostólica*.

— Como Comunidad reunida por el Señor y que es, ante todo, comunidad de FE, de AMOR TEOLÓGICO y de ESPERANZA; es decir, Comunidad de ORACIÓN, frente a Dios.

— Como Comunidad de vida evangélica, que intenta vivir día a día y en permanente renovación comunitariamente la virginidad, la obediencia y la pobreza de Cristo, con el mismo sentido y hasta con la misma expresión sensible —si fuera preciso— que tuvieron en El estas tres dimensiones esenciales de su vida.

— Como Comunidad apostólica, según el carisma del propio Instituto, encarnada en la Iglesia local.

— Como Comunidad de AMOR FRATERO, en relaciones interpersonales de amor y de conocimiento humanos y divinos.

Estos aspectos o dimensiones del mismo proyecto de vida deben ir perfectamente articulados e integrados, hasta constituir realmente un *único ideal*. Hay que evitar toda división entre nuestro ser y nuestro quehacer, entre nuestra fe y nuestra fraternidad y el servicio apostólico de nuestra vida.

Cada miembro de la comunidad debe no sólo vivir, desde sí mismo, estos tres niveles, sino *compartirlos enteramente con los demás*. Compartir la *fe*: viviéndola, expresándola y comunicándola a los hermanos. Compartir el *servicio apostólico*: en la planificación, en el compromiso, en la realización y en la constante revisión y evaluación del mismo, actuando siempre desde la Comunidad y en su nombre, como enviado por ella y sabiéndose en todo momento respaldado por la Comunidad entera. Compartir la *fraternidad*: viviendo relaciones interpersonales de amor y de conocimiento —de verdadera amistad— con los demás hermanos, dando así el supremo testimonio de la unidad fraterna, «para que el mundo crea» en Jesucristo (cf. Jn. 17,21; PC, 15).

El encuentro o reunión plenaria de la Comunidad local brota de la naturaleza misma de la Comunidad religiosa y debe ser una planificación y revisión a fondo —periódicamente— de todas las dimensiones de la vida comunitaria.

La *Comunidad local* debe gozar también de un amplio margen de autonomía para organizar y llevar a cabo su propio estilo de vida, según el ritmo que mejor responda a su ser y a su quehacer. Pero sin convertirse nunca en Comunidad 'cerrada' en sí misma, independiente y plenamente autónoma. Porque perdería el sentido congregacionista y podría incluso dejar de ser Congregación.

Este peligro no es hipotético. Creemos que amenaza a muchas Comunidades. Amenaza a algunas Comunidades 'antiguas' —por calificarlas de alguna manera—, que no saben comprender el sentido de la relativa autonomía, de la capacidad decisoria y de la última responsabilidad práctica que muchos Capítulos generales han reconocido —al menos, en algunos casos— para toda Comunidad local. Y amenaza, más agudamente todavía, a nuevos tipos o modelos de Comunidad, que se están convirtiendo, de hecho y para todos los efectos, en instancia última y que, por lo mismo, no admiten ya —en la práctica— ninguna instancia superior en el ámbito del discernimiento y menos aún en el ámbito de la decisión.

Si el Superior General, en su Consejo, es signo de la unidad y de la comunión fraterna y apostólica de todo el Instituto, el Superior Provincial, con su respectivo Consejo, es también signo externo de comunitariedad y, por su presencia activa y su derecho y deber de intervención incluso decisoria en cada Comunidad local, hace que ésta se mantenga permanentemente abierta a las demás Comunidades y que no deje nunca —ni afectivamente siquiera— de ser *Comunidad Provincial* y —desde ella— *Congregación*.

Nuestra *vida comunitaria es comunión total con Cristo*, significada y expresada en *comunión total con los hermanos*. Es, como hemos dicho, *compartirlo todo*: lo que *somos* y lo que *tenemos*. Poner a disposición de los demás, compartiéndolo activamente, nuestros dones de naturaleza y de gracia: cualidades, ideas, tiempo, cosas, nuestra propia vida y, sobre todo, nuestra fe en Jesús y nuestra manera histórica de vivir esa fe, en virginidad, obediencia, pobreza y comunión de amor y de servicio apostólico. Vivir es con-vivir. La vida es *con-vivencia*.

CAPITULO XIV

VIDA RELIGIOSA Y MISTERIO PASCUAL (*)

«Por el bautismo, los hombres son injertados en el misterio pascual de Cristo: mueren con él, son sepultados con él y resucitan con él» (SC 6).

«La Madre Iglesia goza de que en su seno se hallen muchos hombres y mujeres que siguen más de cerca el anonadamiento del Salvador y dan un testimonio más evidente de él al abrazar la pobreza... y al renunciar a su propia voluntad» (LG 42).

«La profesión de los consejos evangélicos... testimonia la vida nueva y eterna conquistada por la redención de Cristo y prefigura la futura resurrección y la gloria del Reino celestial» (LG 44).

«En el estado religioso, al igual que en toda la Iglesia, se vive el mismo misterio pascual de Cristo. El sentido más profundo de la obediencia se revela en la plenitud de este misterio de muerte y resurrección, en el que se realiza de manera perfecta el destino sobrenatural del hombre» (ET 24).

Hay una sutil y perniciosa tentación; tan sutil y tan perniciosa que ni siquiera la llamamos así, ni figura en la lista de nuestras tentaciones ordinarias. Consiste en evadirse de la realidad para

(*) *Bibliografía:*

CABESTRERO, T., C. M. F., *La vida religiosa debe ser signo histórico de la Pascua de Jesús*, «Vida Religiosa», 37 (1974) 148-154.—CIRARDA, J. M., Mons., *Vida contemplativa y Misterio Pascual*, en «Contemplación», Claune, Madrid, 1973, pp. 187-193.

refugiarse en la hipótesis. Olvidar los hechos y la historia, para dejarse llevar de la imaginación y de las suposiciones. El juego puede ser divertido, pero es también peligroso.

Y es más peligroso todavía intentar una teología de la hipótesis, descuidando la única teología posible: la de los hechos, la de la historia. Porque la teología cristiana, que es la ciencia de Dios en cuanto revelado y en cuanto comunicado a nosotros en Cristo, es teología de una 'historia', de la historia de la salvación.

La salvación ya no es hipótesis, sino hecho histórico.

La revelación no nos dice, propiamente, lo que Dios es en sí mismo, sino lo que Dios es para nosotros y lo que nosotros somos para él. No nos dice lo que Dios podía haber hecho, sino lo que Dios, de hecho, hizo. Es la historia de los hechos y acontecimientos salvadores, que culminan en Cristo, suprema y última intervención salvadora del Padre.

1. Misterio pascual

La economía divina de la salvación se realiza —históricamente— en la muerte y en la resurrección de Cristo, es decir, en su *misterio pascual*. ¿Podría haberse realizado de otra manera? Indudablemente. Pero ya es del todo inútil perdernos en meras suposiciones, olvidando que, de hecho, las cosas han sucedido así. En el plano actual de la Providencia, que es el único que realmente ha existido, el hombre sólo puede salvarse en virtud del misterio pascual de Cristo. O, dicho más exactamente, reviviendo en sí mismo y reproduciendo el proceso de muerte-resurrección-glorificación vivido por Cristo.

Jesucristo no nos salva en cuanto *muerto*, sino en cuanto *resucitado*, es decir, que su muerte es salvadora porque no termina en muerte, sino en resurrección. Por eso, si él no hubiera resucitado, estaríamos todavía en nuestros pecados, sería del todo vana nuestra fe y seríamos los más miserables de los hombres (1 Cor 15, 17, 19).

Existe un lazo, íntimo, una relación esencial entre muerte y resurrección en Cristo y en nosotros. Y ambos momentos constituyen el misterio pascual: una muerte ordenada a la vida, a la plena glorificación, y una nueva vida que brota precisamente de la muerte. La condición gloriosa de Cristo, su señorío sobre todas las cosas, responde a un estado de 'kénosis', de humillación y de anonadamiento.

«Se anonadó, tomando la forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres; y en la condición de hombre, se humilló, hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. Por lo cual Dios lo exaltó y le otorgó un nombre que está sobre todo nombre» (Flp 2, 7-9).

A partir de su muerte y resurrección gloriosa, y en virtud de ellas, ha iniciado un nuevo estado, una nueva condición y manera de ser, ha entrado en una nueva situación. Ha quedado convertido en *Kyrios*, en Señor, por la irradiación de la gloria y del poder que le correspondían esencialmente, por ser Hijo natural de Dios, y de los que se había 'despojado' para llevar a cabo la obra de nuestra salvación.

La muerte de Cristo no fue un accidente. Y tampoco es, teológicamente hablando, una 'condenación', algo impuesto desde fuera. En realidad fue un sacrificio voluntario. En este sentido, tampoco fue 'pasión', si pasión quiere decir 'pasividad'. Jesús mismo dirá: «Doy mi vida para tomarla de nuevo. Nadie me la quita. Soy yo quien la doy de mí mismo. Tengo poder para darla y poder para volver a tomarla» (Jn 10, 17-18).

2. El bautismo

El bautismo es, para cada cristiano, una real inserción en el misterio pascual de Cristo: en su muerte y en su resurrección. Es el comienzo de un proceso de muerte y de resurrección en Cristo que debe durar toda la vida.

«¿Es que ignoráis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte, a fin de que, al igual que Cristo resucitó de entre los muertos..., así también nosotros vivamos una vida nueva? Porque si nos hemos hecho una misma

cosa con él por una muerte semejante a la suya, también nos haremos por una resurrección semejante; sabiendo que nuestro hombre viejo fue crucificado con él... Y si hemos muerto con Cristo, creemos que también viviremos con él» (Rom 6, 3-8). «Sepultados con él en el bautismo, con él también habéis resucitado» (Col 2, 12).

El cristiano —todo cristiano—, en virtud de su bautismo, ha muerto ya al pecado y ha comenzado a vivir la vida nueva de la resurrección, una vida cristiana, en el sentido más hondo de la palabra. Porque es una vida en Cristo y desde Cristo. Y una vida *espiritual*, porque es una vida en el Espíritu y desde el Espíritu. Pero tiene que seguir muriendo, día tras día, a sí mismo, a su propia lógica humana —tan distinta de la lógica del Reino—, a las raíces de pecado y de profanidad que hay en él aun después del bautismo. Tiene que ir permitiendo —y activando— por medio de la mortificación voluntaria que la muerte de Cristo vaya invadiendo todo su ser, vaya mortificando todo lo pecaminoso y lo profano que quede todavía en él. El bautismo no ha hecho más que iniciar ese proceso.

Y el cristiano —todo cristiano— ya no puede vivir desde la 'carne' y según sus exigencias y sus leyes. No puede vivir siquiera desde los criterios de su razón natural. Tiene que vivir desde el Espíritu, según la ley de la resurrección, que ya se ha inaugurado en él, y según una nueva mentalidad que es la extraña lógica del Reino, o sea, según las bienaventuranzas evangélicas.

La misma muerte física del cristiano ha adquirido un nuevo sentido. Ha cambiado de signo. Es participación en la muerte de Cristo, 'compasión' de su 'pasión', sumisión filial al Padre y condición para la glorificación definitiva.

El bautismo ha introducido en nuestro mismo cuerpo una semilla de incorrupción y de inmortalidad. Nuestra condición de hijos de Dios está exigiendo el pleno «rescate de nuestro cuerpo» (Rom 8, 23). Y este rescate llegará cuando se haya cumplido en nosotros el misterio pascual de Cristo, por nuestra muerte física y por nuestra resurrección y entrada gloriosa en el Cielo.

La vida cristiana es un proceso de conversión, es decir, de 'metanoia'. Supone y exige un verdadero cambio de mentalidad, una nueva manera de ser y, por lo mismo, una manera nueva de

ver las cosas, de enjuiciar los acontecimientos y las personas. Es una renovación interior del hombre. El 'hombre viejo' del que comenzamos a despojarnos en el bautismo es el 'hombre animal', del que habla san Pablo, contrapuesto al 'hombre interior o espiritual'. Ese hombre 'animal' no es simplemente el que se deja llevar de sus pasiones, sino el que vive según la razón natural, con una mentalidad humana, que 'piensa como piensan los hombres, y no como piensa Dios» (Mt 16, 23). El hombre espiritual es, en cambio, el que ha adquirido la nueva mentalidad de la fe, el que ha sido transformado y renovado interiormente por el Espíritu de Cristo, que ha creado en él un corazón nuevo y un espíritu nuevo (Ez 18, 31).

El corazón —lo mismo que el espíritu—, en sentido bíblico, es el centro mismo de la persona, la fuente del pensamiento y del querer, de donde brota toda decisión y compromiso personal. Cambiar o renovar el 'corazón' es cambiar la raíz misma del ser humano, estructurarlo de nuevo. Por eso, es una nueva creación que sólo Dios puede realizar.

Negarse a sí mismo es convertirse: dejar a un lado la propia lógica humana para guiarse por los criterios de Dios. Este despojamiento interior es indudablemente doloroso. Pero de esa muerte brota la vida verdadera (Jn 12, 24). La muerte al hombre viejo implica un progresivo revestimiento de Cristo (Col 3, 9).

«La misión de llevar en el cuerpo y en el alma la muerte del Señor (2 Cor 4, 10), recuerda Pablo VI a toda la Iglesia, afecta a toda la vida del bautizado, en todos sus momentos y expresiones... La verdadera penitencia no puede prescindir, en ninguna época, de una ascesis física... Por ley divina, todos los fieles están obligados a hacer penitencia»¹.

La vida cristiana es un proceso de configuración con el Cristo muerto y resucitado. Este proceso, como hemos dicho, se inició en el bautismo, y debe irse realizando a lo largo de toda la vida.

La liturgia, que es la expresión viva y actual del misterio de Cristo, nos prepara de una manera más intensa en el tiempo de

¹ PABLO VI, Const. *Paenitemini*, 17 de febrero de 1966: AAS, 58 (1966), 10 y 14, en la edic. S.A.R.P.E.

Cuaresma «mediante el recuerdo o la preparación del bautismo y mediante la penitencia» para celebrar el *misterio pascual* (SC 109).

Se ha escrito que «el bautismo es un misterio pascual» y que «el misterio de Pascua es un misterio bautismal»².

El misterio pascual es un misterio de lucha, de combate escatológico, contra las fuerzas del mal, personificadas en Satanás. En el bautismo, y sobre todo en la confirmación, el cristiano es 'ungido' para esta lucha que tiene que sostener contra el demonio, lo mismo que Cristo, después del bautismo del Jordán, fue llevado al desierto por el Espíritu para luchar contra el diablo (Mt 4, 1). «Nuestra lucha no es —dice san Pablo— contra la carne y la sangre, sino contra... los espíritus del mal...» (Ef 6, 12).

3. La consagración religiosa

Cristo, consagrado al Padre por una entrega total de sí mismo, que culmina en la muerte y en la resurrección —en el misterio pascual—, nos incorpora e introduce por medio del bautismo en esa misma muerte y resurrección, ya consumadas en él. Y de esta manera nos 'consagra'. Cristo vivió, durante toda su existencia terrena, un proceso bautismal, es decir, un proceso de sacrificio y de consagración de toda su realidad humana, para 'consagrarnos' a nosotros con su misma consagración. La humanidad de Cristo tiene ahora la gloria y el esplendor propios de su condición de Hijo de Dios. Su filiación divina se refleja ahora hasta en su misma carne, que ha quedado transida de divinidad y glorificada en virtud de la muerte y de la resurrección. En ese proceso de consagración ya consumado en Cristo fuimos introducidos por nuestro bautismo. «Por ellos me consagro a mí mismo —dirá Jesús— para que ellos también sean consagrados en la verdad» (Jn 17, 19).

Esta consagración, este sacrificio iniciado en nuestro bautismo, encuentra su realización y expresión perfecta en la consagración religiosa, en el sacrificio y entrega total —en amor— de los va-

² CAMELOT, TH. O. P., *Espiritualidad del bautismo*, Madrid, 1962, página 115.

lores más estrictamente humanos y positivos. Los votos expresan y realizan la donación integral e irrevocable de todo nuestro ser personal y de todo lo que poseemos y podemos poseer. Es un sacrificio, en el pleno sentido teológico de la palabra, que lleva hasta sus últimas consecuencias objetivas la consagración, el despojamiento —la muerte y la resurrección— iniciada en el bautismo.

La activación y realización objetivamente más perfecta del misterio pascual, que comenzamos a vivir en el bautismo, la encontramos en la consagración religiosa mediante los votos que hacen más radical y permanente la muerte en Cristo y la nueva vida según el Espíritu.

Cristo 'se anonadó', 'se vació de sí mismo' (Flp 2, 6-7). Y el religioso trata de re-vivir, en su propia vida y en actitud permanente, este estado de anonadamiento, de 'kénosis', por una consagración que lleva consigo un desarraigo total, una inmoción plena de los valores más positivamente humanos. El religioso, lo mismo que Cristo, no se presenta con las 'prerrogativas' que le corresponden por ser hijo de Dios e, incluso, por ser persona humana. No hace valer sus derechos al amor humano compartido, a fundar una familia y a proyectarse en otra persona, ni su derecho a programar la propia vida ni a disponer libremente de sus bienes. Imita más de cerca el anonadamiento de Cristo. Ningún cristiano está obligado, en virtud de su propio bautismo, a vivir de forma tan radical y efectiva, este anonadamiento.

«La madre Iglesia —afirma el Concilio— goza de que en su seno se hallen muchos hombres y mujeres que *siguen más de cerca el anonadamiento del Salvador* y dan testimonio más evidente de él al abrazar la pobreza... y al renunciar a su propia voluntad» (LG 42).

Por los consejos evangélicos de virginidad, de obediencia y de pobreza, el religioso «participa del anonadamiento de Cristo, a la vez que de su vida en el espíritu» (PC 5). «Vosotros... seguid más de cerca a Cristo en su condición terrena de anonadamiento» (ET 17).

Es la Iglesia, en cuanto tal, la encargada de re-vivir la vida de Cristo, su estado de humillación y de anonadamiento, su misterio de muerte y de resurrección (cf LG 8). Y lo re-vive, de forma particularmente intensa y socialmente, a través de la llamada vida

religiosa. Es decir, que Cristo sigue ahora viviendo su misterio pascual, de un modo radical y expresivo, en la vida religiosa, que es la 'profesión' oficial de los consejos evangélicos como estado de vida. Ya hemos dicho que la obediencia, la virginidad y la pobreza fueron partes integrantes y esenciales del estado de 'kénosis', de humillación y de muerte, que adoptó para salvarnos. La Iglesia, prolongando en el tiempo este anonadamiento del Señor, se convierte ella misma en sacramento de salvación sobrenatural (LG 1, 9, etc.).

«Dios amó al hombre hasta la muerte. Se entregó a la muerte por el hombre... Era como una provocación del amor infinito, amor que fue hasta el fin, pues morir es la última consumación de amor (Jn 13, 1). La Iglesia, a su vez, responde a esta provocación del amor con una 'respuesta de muerte'. Ama a su vez hasta la muerte, y toda la santidad, en que se expresa el amor, se consume en la muerte... La profesión religiosa, que no es sino un estado de perfección del cristianismo, no va más allá de este compromiso, puesto que en el amor no hay nada que vaya más allá de la muerte...; pero es el cumplimiento perfecto de esta vocación... La vida religiosa es, en el tiempo presente, un comienzo y una anticipación en algunos del estado común a todos los elegidos en la eternidad»³.

La Iglesia da esta respuesta de muerte, es decir, de amor total hasta la muerte, por medio de las almas consagradas.

La virginidad, sobre todo, es anuncio y anticipación de la resurrección. Es la vida según el Espíritu. Y nos sitúa, ya desde ahora, en los tiempos escatológicos. La virginidad inaugura en este mundo la condición definitiva del hombre, cuando se haya cumplido en él el proceso pascual de muerte y de resurrección. El religioso adelanta —aquí y ahora— la manera de vivir que tendremos cuando llegue la consumación del Reino (cf Lc 20, 34-36).

Por la virginidad, la obediencia y la pobreza, vivimos el misterio pascual de Cristo en su sentido último de muerte y de resurrección gloriosa. El ser entero del religioso adquiere, de este

³ GRÉA, A., *La Iglesia y su divina constitución*, Herder, Barcelona, 1968, pp. 462-463.

modo, algo de la transparencia y de la condición 'pneumática' de la humanidad de Cristo después de la resurrección.

La conformación con Cristo, con el Cristo doliente y humillado, que es la única manera de alcanzar la conformación con el Cristo glorioso, tiene mayor urgencia e impone mayor radicalidad en el religioso que en el simple cristiano.

«*Los que profesan los consejos evangélicos —dice Pablo VI—, por seguir más de cerca la vida de pobreza del Señor y tender más fácil y eficazmente a la perfección de la caridad, han de satisfacer de forma más perfecta —que el cristiano— el precepto de la penitencia*»⁴.

La Virgen María es la criatura que ha vivido con mayor plenitud el misterio pascual de su Hijo. También en ella se ha consumado ya ese proceso de muerte-resurrección-glorificación vivido por Cristo. Y desde el Reino consumado sostiene nuestra esperanza y alienta nuestros esfuerzos.

«La Iglesia —dice el Concilio— ha alcanzado ya en la santísima Virgen la perfección» (LG 65). «Glorificada ya en los cielos en cuerpo y en alma, es imagen y principio de la Iglesia que habrá de tener su cumplimiento en la vida futura; en la tierra precede con su luz al peregrinante Pueblo de Dios como signo de esperanza cierta y de consuelo hasta que llegue el día del Señor» (LG 68). «En la santísima Virgen, la Iglesia admira y ensalza el fruto más espléndido de la redención y la contempla gozosamente como la purísima imagen de lo que ella misma, toda entera, ansía y espera ser» (SC 103).

El 'anonadamiento', en sentido cristiano, es indudablemente un sacrificio; pero nunca una frustración. No hacer valer algunos derechos y renunciar al ejercicio explícito de determinadas cualidades para revivir más de cerca el misterio del anonadamiento de Cristo (cf Filip 2, 4-7), en respuesta a una peculiar vocación en la Iglesia, no pone en peligro la plena realización de la persona humana, sino que eleva a niveles más altos esa misma realización, haciendo que el hombre tenga una nueva y superior forma de *autonomía*: en el *pensar*, en el *amar* y en el ejercicio de la *libertad*.

⁴ Const. *Paenitemini*, 17 de febrero de 1966, *ib.*, p. 14.

Si, en algún caso, la vida religiosa supone de hecho una frustración, o sea, un deterioro de la 'personalidad humana', porque contribuye al desequilibrio de la persona o impide su recta independencia a nivel de *pensamiento*, de *amor* o de *libertad*, no sería auténtica vida religiosa, sino una peligrosa deformación institucionalizada.

Juan Pablo II ha recordado que todo religioso debe dar «el testimonio de *una personalidad humanamente realizada y madura*» (10-XI-1978).

Si la vida religiosa no demuestra suficientemente que es capaz de forjar auténticas personalidades humanas, no será de verdad 'creíble' para el hombre de hoy, ni rendirá un verdadero homenaje a Dios.

CAPITULO XV

SENTIDO ECLESIAL DE LA VIDA RELIGIOSA (*)

«Los consejos evangélicos... son un don divino que la Iglesia recibió de su Señor y que con su gracia conserva siempre» (LG 43).

«Este estado... no es intermedio entre el de los clérigos y el de los laicos, sino que de uno y otro algunos cristianos son llamados por Dios para poseer un don particular en la vida de la Iglesia» (LG 43).

«El estado constituido por la profesión de los consejos evangélicos, aunque no pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia, pertenece, sin embargo, de manera indiscutible, a su vida y a su santidad» (LG 44).

(*) Bibliografía:

DE BOVIS, A., *Le sens ecclésial de la vie religieuse*, «La Vie Spirituelle», 20 (1966) 392-402.—CAMBIER, J., O. S. B., *Realtà carismatica ed ecclesiale della vita religiosa*, en «Per una presenza viva dei religiosi nella Chiesa e nel mondo», Elle Di Ci, Turín, 1970, pp. 229-282.—CONGAR, Y., O. P., *La vie religieuse vue dans l'Église selon Vatican II*, «Vie Consacrée», 47 (1971) 65-88.—RODRÍGUEZ, I., O. C. D., *Inserción de la vida religiosa en el misterio de Cristo y de la Iglesia*, «Revista de Espiritualidad», 31 (1972) 27-51.—GAMBARI, E., *Eclesiología de la vida religiosa*, Paulinas, Madrid, 1968, páginas 480.—MARTELET, G., S. J., *Santidad de la Iglesia y vida religiosa*, Mensajero, Bilbao, 1967, pp. 146.—RONDET, M., S. J., *Signification ecclésiologique de la vie religieuse*, «Lumière et Vie», 96 (1970) 139-151.—SEBASTIÁN FERNANDO, C. M. F., *La vida de perfección en la Iglesia*, Cocusa, Madrid, 2.ª ed., 1965, pp. 558.—TILLARD, J. M. R., O. P., *Los religiosos en la vida de la Iglesia*, Paulinas, Madrid, 1969, pp. 228.—VILLAR, E., C. M. F., *Significado en la Iglesia de la vida religiosa*, «Vida Religiosa», 25 (1968) 517-526.—VILLAR, E., C. M. F., *La vida religiosa, signo especial en la Iglesia*, «Vida Religiosa», 25 (1968) 406-414.

«A todos los religiosos... les incumbe el deber de trabajar fervorosa y diligentemente en la edificación e incremento de todo el Cuerpo Místico de Cristo y por el bien de las iglesias particulares» (CD 33).

La vida religiosa es esencialmente eclesial y es esencial a la Iglesia. Se constituye y define por ser, en ella, la profesión oficial de los consejos evangélicos como forma de vida. Y esa profesión, que se realiza en la Iglesia y por su ministerio (ET 7), es una consagración peculiar que perfecciona y completa la consagración del bautismo. Por eso, «manifiesta claramente y significa la íntima naturaleza de la vocación cristiana» (AG 18).

1. El misterio de la Iglesia

La Iglesia es una sociedad de salvación sobrenatural. Es signo eficaz —sacramento— de la presencia salvadora de Cristo. Por eso, tiene una misión estrictamente *religiosa* (GÉ 11).

«Sólo pretende una cosa: el advenimiento del Reino de Dios y la salvación de toda la humanidad... La Iglesia es sacramento universal de salvación, que manifiesta y, al mismo tiempo, realiza el misterio del amor de Dios al hombre» (GS 45). «La Iglesia tiene una finalidad escatológica y de salvación que sólo en el siglo futuro podrá alcanzar plenamente» (GS 40). «La misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico y social. La suya que le asignó es de orden religioso» (GS 42).

La Iglesia es la realización histórica —temporal y actual— del plan salvador del Padre. Por eso es un «misterio». Es el misterio de la salvación sobrenatural que se realiza en Cristo. La Iglesia no es más que la prolongación de la Persona y de la misión salvífica de Cristo. O, más bien, es la presencia visible y sacramental del Cristo glorioso e invisible. Por eso, realiza y continúa visiblemente en el mundo el misterio de la salvación (cf LG 3). La Iglesia prolonga la comunión. Y puede definirse como una comunión de vida con Dios, que se expresa visiblemente en comunión de vida con los hermanos, en la profesión de la misma fe, en la recepción de los mismos sacramentos y en la obediencia a la misma autoridad

jerárquica. La visibilidad en la Iglesia es signo sacramental de su invisibilidad.

La misma y única Iglesia de Cristo es, a la vez, visible e invisible, divina y humana, como el mismo Cristo, del cual es una prolongación sacramental. Hubo un tiempo en el que se insistió tanto en el aspecto visible y social de la Iglesia, que se dejó un poco en penumbra su aspecto íntimo e invisible. Hoy, por el contrario, se corre el riesgo de olvidar su aspecto externo y jerárquico. Se habla incluso de una supuesta oposición entre la llamada Iglesia de la caridad e Iglesia del derecho, entre la Iglesia carismática y la Iglesia jurídica. Hemos de afirmar que no hay dos Iglesias, sino una sola, y que esos dos aspectos, lejos de oponerse entre sí, se completan, ya que son esenciales y constitutivos del ser y misterio de la Iglesia; aunque hay que reconocer la primacía del aspecto interior y sobrenatural y el sentido de relatividad y subordinación del aspecto visible.

«La asamblea visible y la comunidad espiritual —dice el Concilio—, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad compleja, que está integrada de un elemento *humano* y otro *divino*. Por eso, se la compara, con una notable analogía, al misterio del Verbo Encarnado» (LG 8).

«Es característico de la Iglesia ser, a la vez, *humana* y *divina*, *visible* y dotada de elementos *invisibles*... y todo esto de suerte que en ella *lo humano esté ordenado y subordinado a lo divino*, la acción a la contemplación y lo presente a la ciudad futura que buscamos» (SC 2).

La Iglesia de Cristo —que prolonga en el tiempo el misterio de la encarnación, es decir, del Dios-Hombre, y que por eso consta de un elemento *divino* y de otro *humano*— tiene una doble estructura fundamental y complementaria. Esa doble estructura constituye un mismo y único misterio, como las dos naturalezas de Cristo, unidas en una sola Persona.

La estructura jerárquica de la Iglesia está constituida por el sacerdocio —en todos sus grados— y el laicado, y a ella pertenecen los sacramentos, los diversos ministerios y funciones, las leyes y la organización jurídica. La estructura interior de la Iglesia es

una estructura de santidad y consiste en ser la participación familiar de la vida divina. Según ella, la Iglesia es una *comunidad de vida con Dios*¹. A esta estructura se la llama pneumática, espiritual o carismática. Y es —por lo menos— tan esencial a la Iglesia como su estructura exterior y jerárquica. Más aún —como nos ha recordado el Concilio—, «lo humano está ordenado y subordinado a lo divino, lo visible a lo invisible» (SC 2), la estructura jerárquica está en función de la vida interior de la Iglesia, en función de su condición de Cuerpo Místico de Cristo (cf Ef 4, 11-12).

2. La vida religiosa

La vida religiosa no es un estado intermedio entre el sacerdocio y el laicado, ya que tanto sacerdotes como seglares pueden ser religiosos (LG 43). No pertenece, por lo mismo, a la estructura jerárquica de la Iglesia; pero pertenece «de manera indiscutible a su vida y a su santidad» (LG 44). Es decir, pertenece a su estructura interior, pneumática o carismática.

La vida religiosa es un carisma, un don de gracia hecho a la Iglesia (LC 43; PC 1). Es un estado de vida suscitado en la Iglesia por el Espíritu Santo para re-presentar el estilo de vida de Cristo.

Ahora bien, lo propio del carisma es ser una manifestación del poder y de la fuerza del Espíritu Santo, que vive y actúa en la Iglesia y en cada uno de los cristianos. La vida religiosa es manifestación vigorosa y permanente de ese Espíritu. Es el Espíritu del Señor resucitado quien —desde dentro de la Iglesia y desde dentro de cada cristiano— mueve eficazmente a seguir e imitar el modo de vivir de Cristo. La vida religiosa nace, pues, *en y para* la Iglesia. Y nace desde la vitalidad intrínseca de la Iglesia, como expresión perfecta de lo que ella es en sí misma —en cuanto misterio de santidad y de comunión vital con Dios— y de lo que as-

¹ Cf. V. G. J., O. P., *La Iglesia es una Comunidad*, Estela, Barcelona, 1963, p. 88; Cfr. PABLO VI, *Alocución* en la audiencia general del 29 de octubre de 1969; también el 5 de noviembre de 1969, y el 22 de noviembre de 1969. Cfr. ALONSO, S. M.ª, C. M. F., *El Cristianismo como Misterio*, *ib.*, pp. 74 s.

pira a ser en el Reino futuro. La vida religiosa es expresión sacramental del ser mismo de la Iglesia y de su condición escatológica.

La vida religiosa, en cuanto profesión social de los consejos evangélicos, no es de origen eclesiástico, sino divino, o, mejor, cristológico. La Iglesia «recibe» la vida religiosa, no la crea; la conserva e interpreta, regula y fija formas estables de vivirla (LG 43). La vida religiosa es la misma Iglesia expresándose en su puridad total y viviendo la radicalidad del Evangelio. Es la Iglesia que quiere sacar todas las consecuencias de la consagración bautismal y que intenta vivir, ya desde su etapa terrena, según las exigencias de la resurrección, anticipando el estilo de vida que todos comenzaremos a vivir en el Reino consumado.

Pablo VI —entonces cardenal Montini—, hablando a las religiosas de Milán, les decía: «*Sois la Iglesia en su más genuina, más auténtica, más completa y más vibrante expresión*»².

Los consejos evangélicos, vividos de manera permanente y con el carácter de estabilidad y de «sacralidad» que reciben del «voto», se convierten en «la ley de vida» para los religiosos (ET 7). Esta consagración se realiza en la Iglesia y mediante su ministerio (*ib.*).

Ahora bien, los consejos evangélicos son patrimonio de la Iglesia. Son un *bien común* concedido a la Iglesia entera, y desde ella y en ella, a algunos de sus hijos, para que los vivan con la misma expresión sensible que tuvieron en Cristo. El Concilio afirma expresamente que «son un don divino que la Iglesia recibió de su Señor y que con su gracia conserva siempre» (LG 43). Y como todos los dones de gracia concedidas por Dios a la Iglesia, es «irrevocable» (Rom 11, 28). Por eso, el estilo de vida basado en esos consejos no puede faltar nunca de la Iglesia.

«La Iglesia no respondería plenamente a los deseos de Cristo» —decía Pío XII³— si no hubiera en ella quienes vivieran los consejos evangélicos. Por eso, se ha podido escribir que:

² A las religiosas de Milán, el 11 de febrero de 1961.

³ *Discurso a los Superiores Generales*, el 11 de febrero de 1958: AAS, 50 (1958), 154.

«La Iglesia sería infiel a su Esposo y Señor si perdiera, si no conservara este don. La vida de la Iglesia, sin la vida religiosa, quedaría inacabada en el orden objetivo de la santidad, siendo ella la consagración bautismal llevada hasta sus últimas exigencias objetivas»⁴.

Aunque la vida religiosa sea un carisma, y los institutos religiosos, el desarrollo de un carisma, no son pura espontaneidad, sino que reciben de la Iglesia «formas estables» y concretas que, de alguna manera, los convierten también en institución (cf LG 43).

3. La santidad de la Iglesia

La santidad es una nota esencial, es decir, una «propiedad» de la naturaleza misma de la Iglesia. Y entendemos ahora la santidad en su doble dimensión: como *don* y obra de Cristo en su Iglesia y como *respuesta* de la Iglesia a Cristo. En ambos casos, esta santidad es de estructura sacramental.

La Iglesia es sustancialmente santa, por ser viva prolongación y presencia sacramental de Cristo.

«Crear en la santidad de la Iglesia... no es... creer que los hombres de Iglesia son personalmente santos, sino aceptar que la santidad de Cristo pasa indefectiblemente aun a través de ministros

⁴ ESCUDERO, G., C. M. F., *Derecho de los religiosos*, Cculsa, Madrid, 1968, p. 2, n. 1. La Iglesia, en cuanto Comunidad de salvación, es el sujeto que en Pentecostés recibe el Espíritu. En ella y desde ella, el Espíritu se convierte en don personal de cada uno. Del mismo modo, todos los dones y carismas que el Espíritu suscita en la Iglesia «para utilidad común» (I, 12, 1), se convierten en carismas 'personales', teniendo una dimensión esencialmente comunitaria. Desde la comunidad van a la persona y revierten sobre la misma comunidad. Pero hay dones —carismas— que sólo tienen un valor 'funcional', y se definen en orden a los demás, sin enriquecer ni santificar a la persona que los recibe; por ejemplo, el don de profecía o el don de lenguas. La vida religiosa, que es 'un don divino que la Iglesia recibió de su Señor' (LG, 43), no es sólo una función, un ministerio, un servicio para los demás, sino que es también —y sobre todo— gracia y don objetivo que la persona recibe y con los cuales queda enriquecida.

pecadores... La santidad más radical se descubre, no tratando de ver si la Iglesia es fiel a Cristo, sino creyendo que Cristo es fiel a la Iglesia... Esta santidad institucional... resulta en la Iglesia del don sin reservas que Cristo hace de sí mismo»⁵.

A esta santidad que podríamos llamar «institucional», que la Iglesia tiene en virtud de la perenne donación a ella de Cristo y por ser sacramento de su presencia y de su acción santificadora entre los hombres, corresponde una santidad que llamamos de «respuesta». La Iglesia tiene que responder, desde sí misma, con un don personal de amor al don de amor recibido de Cristo. Y debe expresar su santidad no sólo en las leyes y estructuras, sino en sus personas. La santidad de las personas hace «creíble» y hasta «comprobable» la santidad objetiva de la Iglesia en cuanto institución. Ambas formas de santidad se exigen y completan mutuamente.

Ahora bien, la vida religiosa —según el Concilio— «pertenece de manera indiscutible a la vida y a la santidad de la Iglesia» (LG 44). Por eso, pertenece a su esencia más genuina. «La vida religiosa... dice relación a la santidad de la Iglesia como a su misma esencia... En la vida religiosa está simbolizada y como condensada la vocación de toda la Iglesia a la santidad»⁶.

La vida religiosa no agota, ni mucho menos, la santidad de la Iglesia; pero la indica, la manifiesta y la significa de una manera singular. Las diversas formas de vida religiosa son —según Pío XII— «escuelas de santidad oficialmente reconocidas. Donde ellas faltan, la vida cristiana no tiene ni puede tener aquella pujanza que es característica del Cuerpo Místico en su estado actual de desarrollo»⁷.

⁵ MARTELET, G., *Santidad de la Iglesia y vida religiosa*, Mensajero, Bilbao, 1967, pp. 18-19.

⁶ *Ib.*, p. 113 y 115. 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 y pobre a la Iglesia), y *santidad subjetiva* (donación perenne y total de la Iglesia virgen, obediente y pobre a Cristo).

⁷ *Carta al I Congreso Nacional de Religiosos de Portugal*, el 3 de abril de 1958.

Los consejos evangélicos, como estado de vida y como expresión del amor más total y absoluto a Cristo, como profecía en acción del Reino futuro, por su significado social y por su estabilidad, tienen una función esencial en la Iglesia. Más aún, pertenecen a la esencia misma de la Iglesia, ya que pertenecen a su vida y a su santidad. Independientemente de las ventajas y servicios que la Iglesia pueda reportar de las diversas instituciones religiosas, la vida religiosa es esencial a la vida de la Iglesia por sí misma, es decir, por lo que *es* y no sólo ni principalmente por lo que *hace*. Pertenecce al misterio mismo de la Iglesia, que es un misterio de santidad y de santificación.

«El estado religioso, lejos de ser un mero accidente superfluo, es, por el contrario, lo que hay de más sustancial y de más acabado en la sustancia de la Iglesia»⁸. «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; por la total donación que implica, es la más alta cima de la caridad... La jerarquía brota del interior de la Iglesia, mejor dicho, del mismo Cristo. Pero tiene su razón de ser solamente dentro del ámbito exterior-social de la Iglesia. La jerarquía está ordenada a la edificación de la santidad, pero ministerialmente. La jerarquía cesará algún día en sus funciones, la vida santa perdurará como el estado final de la realización de la Iglesia. La vida religiosa, constituida en la esfera de la santidad de la Iglesia, transciende la jerarquía»⁹.

Es significativo, para entender la doctrina conciliar sobre la vida religiosa, el mismo orden de los capítulos de la Constitución Dogmática sobre la Iglesia. El capítulo VI, *sobre los religiosos*, ocupa un lugar intermedio entre el dedicado a *la vocación universal a la santidad en la Iglesia* (c. V) y el que expone *la índole escatológica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia celestial* (c. VIII). 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 de la condición escatológica de la misma Iglesia ya en esta etapa terrena.

⁸ GRÉA, A., *La Iglesia y su divina constitución*, Herder, Barcelona, 1968, p. 467.

⁹ ESCUDERO, G., C. M. F., *Derecho de los religiosos*, Cocala, Madrid, 1968, p. 7, n. 2.

Dentro del único misterio de la Iglesia, la vida religiosa puede considerarse como «sacramento primordial de santidad», como signo sacramental que significa y que causa la santidad en la Iglesia. Esa nota esencial de la Iglesia que es la santidad, como don de Cristo y como respuesta de amor de la misma Iglesia, se refleja, expresa y vive no sólo individualmente, sino también, en cuanto comunidad, de forma social en la vida religiosa.

4. Estado litúrgico

La vida religiosa constituye, dentro de la Iglesia, un estado de culto público, un estado verdaderamente litúrgico, ya que es un *estado de consagración a Dios* (LG 45) y de adoración perpetua.

Los ocho capítulos de la Constitución dogmática sobre la Iglesia nos ofrecen una visión completa de la Iglesia no sólo en su estructura íntima, sino también en su dimensión social y visible. Comienza diciéndonos que la Iglesia es un *Misterio* (c. I). Y termina hablándonos de la *santísima Virgen, como realización máxima y figura perfecta de la misma Iglesia* (c. VIII).

María es, mucho mejor todavía que la vida religiosa, la expresión máxima del ser y de la misión de la Iglesia. La realización más acabada de lo que la Iglesia es y tiende a ser en el Reino consumado. Nos dice el Concilio que «la Iglesia, en la santísima Virgen, ya llegó a la perfección» (LG 65) y que la santísima Virgen es «una purísima imagen de lo que ella misma —la Iglesia—, toda entera, ansía y espera ser» (SC 103).

María, por ser principio ejemplar —activo— de la Iglesia¹⁰, es la clave para entender su misterio. Y por ser, juntamente con su Hijo, tipo y modelo de la vida consagrada¹¹, nos ayuda también a su comprensión.

¹⁰ Cfr. LG 63 s. «Imagen y principio de la Iglesia», LG 68.

¹¹ Cfr. LG 46; ET 56; *Discurso de PABLO VI en la Clausura de la III Sesión del Concilio*, el 21 de noviembre de 1964, en que se proclamó a María Madre de la Iglesia: «María, en su vida terrena, realizó 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.»

La vida religiosa debe reflejar los aspectos más característicos de la Iglesia y de María. Por eso, debe ser *teocéntrica*, poniendo de relieve la dimensión esencialmente vertical de la vida cristiana. La consagración religiosa, por ser un valor teologal, pone toda nuestra vida, nuestro ser y nuestro obrar de cara a Dios, en inmediatez absoluta. Asimismo tiene que expresar y vivir en plenitud el aspecto *crisológico* —que es también soteriológico, redentor y *apostólico*— de la Iglesia. Y debe reflejar su índole *escatológica* y hasta su dimensión *litúrgica*.

El sentido crisológico de la vida religiosa queda expuesto en páginas anteriores, pues la hemos presentado como la vivencia y prolongación, en la Iglesia, del estilo de vida virginal, obediente y pobre de Cristo (LG 44, 46). La vida religiosa es Cristo mismo, que sigue viviendo, de forma sacramental, su estado de anonadamiento y de consagración. Por eso, tiene el mismo sentido ejemplar y redentor —es decir, *apostólico*— que la vida de Cristo.

Si la Iglesia es, a la vez, humana y divina, presente y futura, visible e invisible, terrena y celestial, su carácter *escatológico* es el que la define plenamente y le da su pleno sentido. Y nada expresa mejor la índole escatológica de la Iglesia que la vida religiosa.

También el aspecto *litúrgico* de la Iglesia tiene cumplimiento y adquiere un grado especial de intensidad en la vida religiosa. Los votos, que fijan de modo estable la manera de vivir los consejos evangélicos, no son sólo un acto de religión, sino una «profesión» de fe, de esperanza y de caridad. Por eso, crean un *estado de vida esencialmente litúrgico*. Son y realizan una consagración total de la persona humana a Dios. Por eso, el religioso se halla en estado de perpetua adoración. Y esta adoración, este culto perenne, tiene un carácter social, comunitario, eclesial. La consagración religiosa «se realiza en la Iglesia y por su ministerio» (ET 7). Es parte y expresión de su culto, de su entrega total de amor a Dios y a su servicio.

El Concilio, en la Constitución sobre la sagrada liturgia, pidió que se revisase el rito de la consagración de vírgenes y que se redactase, además, un rito de profesión religiosa. Y añadió: «Es laudable que se haga la profesión religiosa dentro de la misa» (CS 80). El 2 de enero de 1970, la Sagrada Congregación para el

Culto publicó el *Ordo Professionis Religiosae*. De esta manera se ha puesto de relieve la unión de la profesión religiosa con el sacrificio de Cristo y con el culto público de la Iglesia.

Bastante antes del Concilio ya escribía René Carpentier:

«En sí misma, la consagración religiosa es un acto de culto oficial... En la Iglesia... hay dos consagraciones que se renuevan constantemente. En cada misa, Jesucristo renueva su propia consagración. A esta ofrenda..., la Iglesia asocia cada día la suya: por manos del sacerdote hace su oblación, la más elevada muestra de su liturgia de adoración: se consagra enteramente... Al culto oficial de la Iglesia se le llama *público*, es decir, dado a Dios por la Iglesia... Y la Iglesia desea que el triple voto religioso sea una *consagración pública* ofrecida por ella misma, con ella y en ella... El triple voto religioso no es jamás un acto privado, aun cuando se pronuncie sin espectadores. *Oficialmente queda asociado a la adoración de la Iglesia, a su sacrificio: es un acto de la sagrada liturgia*»¹².

La consagración religiosa es no sólo oblación, sino sacrificio total, es decir, holocausto y, por lo mismo, participación plena en el carácter sacerdotal de Cristo, Sacerdote y Víctima. Y es un acto —y un estado— singularmente intenso de caridad, de fe y de esperanza —un estado teologal—, que son el resumen y compendio de toda la vida y de todo el culto cristianos.

El carácter litúrgico de la vida religiosa no sólo en sus expresiones de oración personal y comunitaria, de Liturgia de las Horas, de celebración de la Eucaristía, etc., sino por el hecho de ser una consagración total a Dios, ha sido estudiado en numerosas obras¹³.

La comunidad religiosa es, en virtud de la común consagración a Dios en y para la Iglesia, una *comunidad de oración*, es decir, *una comunidad litúrgica*.

«La Iglesia —afirma el Concilio— no sólo eleva mediante su sanción la profesión religiosa a la dignidad de estado canónico,

¹² CARPENTIER, R., S. J., *Testigos de la ciudad de Dios*, Desclé de Brouwer, Bilbao, 1958, pp. 84-85.

¹³ Cfr. HINNEBUSCH, P., *Vida religiosa, liturgia viva*, Sal Terrae, Santander, 1970, pp. 260; VARIOS AA., *Liturgia y vida religiosa*, Paulinas, Madrid, 1970, pp. 210; URQUIRI, T., C. M. F., *Promoción litúrgica de la religiosa*, Cocusa, Madrid, 1965, pp. 478.

sino que, además, *con su acción litúrgica*, la presenta como *un estado consagrado a Dios*. Ya que la Iglesia misma... recibe los votos de quienes profesan... y asocia su oblación al sacrificio eucarístico» (LG 45).

Por eso, cuantos profesan los consejos evangélicos, al rezar, en virtud de las constituciones, alguna parte del oficio divino o de algún oficio parvo estructurado a la manera del oficio divino, *«hacen oración pública de la Iglesia»* (SC 98).

«En el momento de vuestra profesión —dice Pablo VI a los religiosos— habéis sido ofrecidos a Dios por la Iglesia, en íntima unión con el sacrificio eucarístico» (ET 47).

Cada cristiano, desde su estado, profesión o quehacer, debe saberse «Iglesia», con la plena responsabilidad de que en él y por él la Iglesia se manifiesta y realiza su obra de redención en el mundo. Conviene recordar aquí la doctrina del Cuerpo Místico, en el que cada uno de los miembros desempeña una función particular y necesaria, sin que nadie pueda considerarse inútil (1 Cor 12, 12 s). Todos los carismas son dones del Espíritu «para utilidad común» (*ib.*, 7). Los religiosos han recibido un carisma especial, en beneficio de la Iglesia. Como afirma el Concilio, «son llamados por Dios para poseer un don particular en la vida de la Iglesia y para que contribuyan a su misión salvífica» (LG 43).

El religioso, pues, debe tener un profundo sentido eclesial, sabiendo que toda su vida —consagrada a Dios— pertenece por entero a la Iglesia y su dedicación a los intereses del Reino debe ser absoluta¹⁴. Tiene que vivir agudamente los problemas y preocupaciones de la Iglesia y participar en su vida de la manera más consciente y activa (PC 2 c). Esta participación no es sólo un derecho, sino un deber (CD 33). Los religiosos son «colaboradores del obispo» en el apostolado diocesano y colaboradores directos del Papa «para el bien de la Iglesia universal» (CD 34 y 35). Y sus actividades apostólicas deben ejercerse por mandato y en el nombre de la Iglesia, que es quien se las ha encomendado (PC 8).

¹⁴ LG 44; PC 5; RC 2; ET 3; CD 33.

Conviene recordar una vez más que lo que la Iglesia espera, sobre todo de los religiosos, es la vivencia de su consagración, que es lo primario de la profesión religiosa (RC 2). Y que en proporción directa a la intensidad de la vida de consagración a Dios está la fecundidad del apostolado y de la vida de santidad de la Iglesia (PC 1).

En una acertada *eclesiología* de la vida religiosa habría que estudiar, entre otros, los puntos siguientes ¹⁵:

- La *convocación* eclesial, presupuesto de la *vocación* religiosa.
- La Iglesia como *sacramento*, presupuesto de la vida religiosa como *signo*.
- La Iglesia como *Pueblo de Dios* (= comunión), presupuesto de la vida religiosa como *vida en Comunidad*.
- La *vocación* universal a la *santidad*, presupuesto de la *específica vocación a la santidad* en la vida religiosa.
- La *indole profética* de la Iglesia, presupuesto de la vida religiosa como *comunidad carismática*.
- La *indole escatológica* de la Iglesia, presupuesto de la vida religiosa como *Comunidad escatológica*.
- La *Ecclesia semper reformanda*, presupuesto de la *renovación y adaptación* permanente de la vida religiosa.

El religioso vive en una *iglesia local*, consciente de que esa es precisamente su forma histórica de vivir para la Iglesia universal. La iglesia particular es la realización concreta y la expresión visible, en un determinado lugar, de la única Iglesia de Cristo, que es 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,

La iglesia local es el lugar teológico en el que y desde el que el religioso vive una vocación que, por su misma naturaleza,

¹⁵ Cf VELASCO, R., cmf., *Eclesiología y vida religiosa* («pro manuscrito»), Madrid, 1971, p. 3.

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).

CAPITULO XVI

SENTIDO PROFETICO DE LA VIDA RELIGIOSA: VIDA RELIGIOSA Y TESTIMONIO (*)

«Los religiosos, en virtud de su estado, proporcionan un preclaro e inestimable testimonio de que el mundo no puede ser transformado ni ofrecido a Dios sin el espíritu de las bienaventuranzas» (LG 31).

«La profesión de los consejos evangélicos aparece como un signo que puede y debe atraer eficazmente a todos los miembros de la Iglesia a cumplir sin desfallecimiento los deberes de la vida cristiana... Cumple también mejor la misión de manifestar ante todos los fieles que los bienes celestiales se hallan ya presentes en este mundo, la de testimoniar la vida nueva y eterna conquistada por la redención de Cristo, la de prefigurar la futura resurrección y la gloria del Reino celestial. El mismo estado 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... Proclama de modo especial la elevación del Reino sobre todo lo

(*) Bibliografía:

ANASTASIO DEL SS.R., O. C. D., *La vita religiosa è profezia*, «Rivista di Vita Spirituale», 27 (1973) 143-149.—BERGERON, R., O. F. M., *La fonction eschatologique de la vie religieuse*, «Vie des communautés religieuses», 28 (1970) 98-115.—DEL BLANCO, M., O. C. D., *La vida religiosa como testimonio*, «Confer», 12 (1973) 225-240.—FERNÁNDEZ, J., O. S. A., *Escatología y vida contemplativa*, en «Contemplación», Claune, Madrid, 1973, pp. 195-204.—GUTIÉRREZ, LUCAS, C. M. F., *Eucaristía, escatología y vida religiosa*, en «La Eucaristía en la vida de la religiosa», PPC, Madrid, 1971, pp. 223-256.—LIGABUE, G., *La testimonianza escatologica della vita religiosa*, J. Vrin, París, 1968, pp. 201.

terreno y sus exigencias supremas; muestra también ante todos los hombres la soberana grandeza del poder de Cristo glorioso y la potencia infinita del Espíritu Santo, que obra maravillas en la Iglesia» (LG 44).

«El testimonio evangélico de la vida religiosa manifiesta claramente a los ojos de los hombres la supremacía del amor de Dios... (Es) un testimonio privilegiado de una búsqueda constante de Dios, de una dedicación absoluta al crecimiento del Reino... ¿Quién se atrevería a sostener... que la Iglesia podría prescindir de estos testimonios excepcionales de la trascendencia del amor de Cristo?» (ET 1, 3).

1. Cristo y la Iglesia

La palabra 'testimonio' sólo tiene sentido y valor teológico en conexión con Cristo y con la Iglesia. Se convierte, sin más, en palabra profana cuando con ella no hacemos referencia explícita a la Iglesia o a Cristo.

En realidad, toda la teología del testimonio arranca de Cristo y sólo puede entenderse desde él. Cristo es el 'Amén', el gran 'Sí' del Padre, el 'Testigo Fiel', como le llama el Apocalipsis.

«Así habla el Amén, el Testigo fiel y veraz» (Apoc. 3, 14). «Cristo —dice san Pablo— no fue sí y no: en él no hubo más que sí. Pues todas las promesas hechas por Dios han tenido un sí en él; y por eso decimos por él 'Amén' a la gloria de Dios» (2 Cor 1, 19-20).

Cristo vino para dar testimonio de la verdad. «Para esto he nacido y para esto he venido al mundo: *para dar testimonio de la verdad»* (Jn 18, 37). Cristo es testigo del Padre, testigo y testimonio de su amor a los hombres, de nuestra vocación sobrenatural de hijos suyos y de la realidad de los bienes celestiales. El autor de la epístola a los Hebreos llama a Cristo «Pontífice de los bienes futuros» (9, 11), es decir, de los bienes definitivos.

Cristo, desde su humanidad, es signo y testigo del Reino futuro. Y cumple su razón de testimonio con su palabra, con sus obras y prodigios, con su misma persona, con su vida entera y,

sobre todo, con su muerte y resurrección. Al venir a este mundo y hacerse hombre, no perdió su condición de Hijo de Dios, aunque no se presentó con la gloria y prerrogativas que le correspondían, sino «como uno de tantos» (Flp 2, 6). A través de su humanidad quedó convertido en signo, en señal, en sacramento universal de salvación para los hombres. Más aún, su humanidad hace visible, para nosotros, la salvación. El es la misma salvación hecha visible.

Cuando esa humanidad deja de ser signo y señal visible para nosotros, por su resurrección y glorificación, la Iglesia prolonga esta función sacramental y se convierte en 'sacramento de Cristo' y es la presencia visible del Cristo invisible y glorioso. Y, lo mismo que Cristo, es anuncio y presencia de los bienes salvíficos, inauguración de la vida eterna y del Reino celestial.

La Iglesia, como prolongación de Cristo y continuadora de su misión, se presenta ante el mundo como testigo y como signo de salvación; pero de *salvación sobrenatural*. Anuncia y hace presente, o mejor, re-presenta a Cristo, que es la salvación. Anuncia y hace presentes —desde ahora— los bienes del Reino. No es tarea suya anunciar los bienes presentes, sino los futuros; ni promover una salvación temporal, sino eterna.

«Sólo pretende una cosa —dice el Concilio—: el advenimiento del Reino de Dios y la salvación de toda la humanidad» (GS 45). «La Iglesia tiene una finalidad escatológica y de salvación, que sólo en el siglo futuro podrá alcanzar plenamente» (GS 40). «La misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso» (GS 42).

2. Testigos de Cristo

El espíritu del Señor resucitado convierte a los apóstoles en *testigos de Cristo*: testigos de su vida, de su palabra y, sobre todo, de su resurrección (He 1, 8).

Cuando en los evangelios sinópticos encontramos la palabra *evangelio*, encontramos en san Juan la palabra *testimonio*; y

cuando en san Juan encontramos la palabra *vida*, encontramos en los sinópticos la palabra *reino*. Por eso, lo mismo que 'reino' y 'vida' son sinónimos, también lo son 'evangelio' y 'testimonio'. *Dar testimonio es igual que evangelizar*, y, por lo mismo, que *hacer apostolado*.

La palabra *testigo* tiene, principalmente en san Lucas, un sentido técnico bien preciso. No es sinónimo de discípulo o creyente. Dice relación directa a la resurrección del Señor. E implica una vocación, una elección y designación previa por parte de Dios. Y supone, además, haber recibido el don personal del Espíritu Santo. Por eso, sólo los 'doce' son presentados como *testigos* de la resurrección, como «testigos que Dios había escogido de antemano» (He 10, 41).

Impresiona el tono de seguridad y de alegría con que los apóstoles, a partir de la venida del Espíritu Santo, anuncian la resurrección de Cristo y el cumplimiento en él de todas las profecías mesiánicas. La timidez y la cobardía se han transformado en valentía y en intrepidez. Desde ahora, todo testimonio cristiano debe tener estas mismas características.

Para ser y llamarse «testigo» o «apóstol de Cristo», en este sentido técnico —y antes de que la palabra sufriese una evolución, pasando a significar simplemente 'discípulo', 'cristiano' o anunciador de la Buena Nueva— no bastaba haber conocido a Jesús ni haber escuchado sus palabras desde su bautismo en el Jordán. Se exigía además haber sido elegido de antemano y expresamente por Dios para dar este testimonio y haber recibido el don personal del Espíritu Santo. La elección de Matías para completar el número de los 'doce' (He 1, 15-26) pone de manifiesto estas condiciones.

Los apóstoles son testigos de la resurrección de Cristo, pero no lo son por iniciativa propia, sino movidos por el Espíritu Santo, que —desde dentro— testifica juntamente con ellos, dando un solo y mismo testimonio: «Nosotros somos testigos de estas cosas, y también el Espíritu que ha dado Dios a los que le obedecen» (He 2, 32).

También san Pablo es testigo. Un testigo original (He 22, 15; 26, 16). Comprobamos ya una evolución en el concepto de 'tes-

tigo' en el mismo san Lucas. Pronto será sinónimo de 'creyente' o de discípulo, es decir, de 'cristiano'.

La predicación cristiana y la vida entera del creyente deben anunciar a Cristo, testificar su venida al mundo, la realidad de su carne, su condición de Hijo de Dios, de Mesías, de Salvador, de camino, verdad y vida, su pasión, muerte y resurrección gloriosa; anunciarlo con la palabra y con el ritmo de una vida nueva, según las exigencias del Espíritu. Anunciar que Cristo ha venido, y que volverá al final de los tiempos, y anunciarlo con ese tono de seguridad y de alegría de los apóstoles a partir de Pentecostés, es *evangelizar y hacer apostolado*.

3. Triple testimonio

Es la Iglesia la encargada oficial de dar testimonio: el mismo testimonio de Cristo. Y no sólo por medio de la palabra y de los sacramentos, sino a través de la vida de cada uno de sus miembros. Cuando un cristiano da testimonio de Cristo, es la Iglesia quien lo da por medio de él.

Ahora bien, la Iglesia da un *triple testimonio*: a través del *sacerdocio*, de la *vida religiosa* y del *laicado*. No son, en realidad, tres testimonios distintos, sino tres aspectos complementarios del único testimonio que da la Iglesia y que es el testimonio de Cristo en ella.

En la Iglesia, pues, en cuanto *signo*, podríamos distinguir una triple orientación fundamental: *hacia Dios*, *hacia los hombres* y *hacia el mundo*. Y esta triple orientación se vive de manera característica —nunca exclusiva— en la *vida religiosa*, el *sacerdocio* y el *laicado*.

a) *Sacerdocio*.

La misión propia y específica del sacerdote es el «ministerio sagrado» (LG 31). Aunque alguna vez, y de forma esporádica, pueda dedicarse a una tarea profana, su vocación no es ésa. Y tampoco es ése el testimonio que los hombres necesitan y esperan

de él. No puede comprometerse personalmente en quehaceres políticos o simplemente en cuestiones sociales, porque no es ésa la misión recibida de Cristo. La predicación de la Palabra y la administración de los Sacramentos debe llenar su vida y absorber todas sus energías.

El sacramento del Orden consagra el ser y el obrar del sacerdote separándolo del mundo y de toda forma de interés simplemente humano, para configurarlo con Cristo-Sacerdote y ser testigo de su poder santificador.

«El mismo Señor... de entre los fieles instituyó a algunos por ministros, que en la sociedad de los creyentes poseyeran la sagrada potestad del orden para ofrecer el sacrificio y perdonar los pecados y desempeñaran públicamente el oficio sacerdotal por los hombres en nombre de Cristo» (PO 2).

El sacerdocio «se confiere por aquel especial sacramento con el que los presbíteros, por la unción del Espíritu Santo, quedan sellados con un carácter particular, y así *se configuran con Cristo sacerdote*, de suerte que puedan obrar *como en persona de Cristo cabeza*» (PO 2).

«Los presbíteros del Nuevo Testamento —añade el Concilio—, por su vocación y ordenación, son en realidad segregados, en cierto modo, en el seno del Pueblo de Dios; pero no para estar separados ni del pueblo mismo ni de hombre alguno, sino para consagrarse totalmente a la obra que el Señor los llama. No podrían ser ministros de Cristo si no fueran testigos y dispensadores de una vida distinta de la terrena, ni podrían tampoco servir a los hombres si permanecieran ajenos a la vida y condiciones de los mismos. Su propio ministerio exige por título especial que no se configuren con este siglo (Rom 12, 2); pero requiere al mismo tiempo que vivan en este siglo entre los hombres» (PO 3).

El sacerdote, en virtud de su vocación, tiene que ser sal y luz para sus hermanos los hombres (cf Mt 5, 13); tiene que estar en el mundo sin ser del mundo, como Cristo. Ha sido «sacado» de entre los hombres, pero para poder volver a ellos como mensajero y representante de la salvación sobrenatural. «Tomado de entre los hombres, está puesto en favor de los hombres, en aquellas cosas que se refieren a Dios, para ofrecer dones y sacrificios por los pecados» (Heb 5, 1). El sacerdote encarna en sí mismo una dimensión esencial de la vida de Cristo: *vivir para los hombres*,

poniéndolos en relación directa con Dios. Su sacerdocio no es sólo relativo al sacerdocio de Cristo o una simple participación de él, sino que es el mismo y único sacerdocio de Cristo en forma sacramental. En él y a través de él, Cristo sigue iluminando las conciencias y salvando a los hombres. Es él quien perdona y es él quien salva. Por eso, a través de un sacerdote en pecado, él puede comunicar su gracia santificadora.

El sacerdote hace presente, visible y sensible, a Cristo en cuanto santificador de los hombres. Le re-presenta. Y éste es el testimonio que la Iglesia debe dar a través del sacerdocio: *vivir para los hombres*, pero con el fin inmediato de ponerlos en relación con Dios (Heb 5, 1). Su quehacer es, por consiguiente, estrictamente religioso y sobrenatural.

«Los miembros del orden sagrado —dice el Concilio— aun cuando alguna vez puedan ocuparse de asuntos seculares, incluso ejerciendo una profesión secular, *están destinados principal y expresamente al sagrado ministerio por razón de su particular vocación*» (LG 31). «El sacerdocio ministerial, por la potestad sagrada de que goza, forma y dirige al pueblo sacerdotal, confecciona el sacrificio eucarístico en la Persona de Cristo y lo ofrece en nombre de todo el pueblo a Dios» (LG 10).

Cristo rehuyó positiva e intencionadamente todo compromiso político —aun cuando su pueblo se hallaba dominado por un poder extranjero— y todo compromiso en cuestiones socio-económicas. No era ésa su misión. Había venido a anunciarnos los bienes del Reino futuro, no los bienes temporales. Es cierto que ilumina las conciencias con su Palabra. Pero no intenta resolver personalmente los problemas humanos. «Uno de la multitud le dijo: Maestro, di a mi hermano que reparta conmigo la herencia. El le respondió: ¡Hombre!, ¿quién me ha constituido a mí juez o repartidor entre vosotros?» (Lc 12, 13-14).

«No pertenece de por sí a la Iglesia, en cuanto comunidad religiosa y jerárquica —dice el Sínodo de los obispos—, ofrecer soluciones concretas en el campo social, económico y político para la justicia en el mundo. Pero su misión implica la defensa y la promoción de la dignidad y de los derechos fundamentales de la persona humana»¹.

¹ *La justicia en el mundo*. Sínodo de los Obispos, 1971. «Documentos», Sígueme, Salamanca, 1972, p. 67.

Las cosas y valores temporales tienen una relativa autonomía y deben regirse según sus propias leyes (GS 36). Por eso, la Iglesia en cuanto tal, y el sacerdote en cuanto sacerdote, no pueden

«imponer una determinada solución de los problemas concretos de orden temporal. No es ésta su misión. Pero faltaría a ella si no aportara la luz de su doctrina para ayudar al discernimiento cristiano en la vida concreta y si, en los casos que sea necesario, no señalara las condiciones que exige la fe para que una opción política o social sea compatible con la concepción cristiana de la convivencia social»².

Mientras se salven los derechos de Dios y los derechos de la persona humana, ni la Iglesia ni el sacerdote en cuanto tal pueden optar por una determinada forma de gobierno civil en una nación, y menos todavía presentarla como la única opción desde el punto de vista cristiano.

El sacerdote, en cuanto ciudadano,

«tiene el derecho de asumir sus propias opciones. Pero —en cuanto sacerdote—, testigo de los bienes futuros, debe mantener cierta distancia de cualquier cargo o empeño político. Para seguir siendo un signo válido de la unidad y para poder anunciar el Evangelio en toda su plenitud, el presbítero puede tener en alguna ocasión la obligación de abstenerse del ejercicio de su derecho en este campo... El asumir una función directiva o militante activamente en un partido político es algo que debe excluir cualquier presbítero»³.

² *La Iglesia y la comunidad política*. Declaración de la Conferencia Episcopal Española, enero 1973, n. 26.

³ *El Sacerdocio ministerial*. Sínodo de los Obispos, 1971. «Documentos», Sígueme, Salamanca, 1972, pp. 34-35. Cfr. la «Carta Abierta» de J. GUITTON a los Sacerdotes: «No puedo ocultar ciertos temores que siento por los sacerdotes jóvenes. Sí, tengo miedo de que estos sacerdotes de mañana, dentro de su noble deseo de asemejarse a nosotros, sus hermanos laicos, caigan en la tentación —para asemejarse más a nosotros— de invadir nuestro terreno propio. Tengo miedo de que lamenten no ser como nosotros, hombres que tienen un oficio, especialistas, profesionales, técnicos, políticos, patronos, forjadores de la historia familiar, padres de familia, etc. Con profunda convicción y con la prolongada experiencia de mi vida, les digo desde aquí: *Perderéis siempre si intentáis igualarnos y guiarnos desde nuestro terreno laical. Ganaréis siempre si os situáis con alegría, fuerza y sencillez radiante dentro de vuestro terreno propio e incon-*

b) *Vida religiosa.*

Cristo vivió totalmente consagrado al Padre. Toda su vida fue orientación radical, exclusiva e inmediata *hacia el Padre*. La obediencia y, sobre todo, la virginidad, fueron en él expresión máxima de este *total vivir para el Padre*. «Yo hago siempre lo que agrada a mi Padre» (Jn 8, 29). «Mi alimento es hacer la voluntad de mi Padre» (Jn 4, 34).

La vida religiosa intenta expresar, de forma permanente y social, esta actitud de Cristo de *vivir totalmente en dirección hacia el Padre por su virginidad, por su obediencia y por su pobreza*.

Ya hemos dicho que el sacerdocio ministerial representa a la Iglesia —y en ella a Cristo— en su acción santificadora, por medio de la palabra, del sacrificio eucarístico y la administración de los sacramentos, es decir, por medio del ministerio sagrado, que es lo específico de su vocación. De este modo, *vive para los hombres*, pero con el fin de ponerlos en relación inmediata con Dios, como Cristo en cuanto sacerdote.

El religioso tiene que vivir no sólo para Dios, sino *totalmente consagrado a Dios y a su servicio* (LG 44). Tiene que vivir «únicamente para Dios» (PC 5). Dios, para él, tiene que ser *fin inmediato* de su ser y de su obrar. Ningún otro estado en la Iglesia tiene este sentido de *inmediatez*. Y es ésta la característica más distintiva de la vida religiosa en la Iglesia: encarna y manifiesta el estado de tensión inmediata de la Iglesia entera hacia Dios.

«Lo específico del estado religioso, como *signo*, estriba en que, de una manera propia a él, y con una exclusividad de esfuerzo característica, ha de imprimir aquí en la tierra a *Cristo... en cuanto ser que vive totalmente para Dios...* Lo primario para el estado religioso es este exclusivo esfuerzo en sentido determinado por imprimir esa orientación hacia Dios... como tarea eclesial, en cuanto tarea de estado en el Cuerpo de Cristo... En este sentido, es también el estado religioso *una expresión necesaria de la esencia de la Iglesia*. La falta de una impresión y especial acuñamiento del *pròs*

fundible: el sacerdocio. Os pedimos que seáis *hombres de Dios*, especialmente por medio de los poderes que sólo vosotros tenéis: absolver y consagrar. Os pedimos, ante todo y sobre todo, que nos deis a Dios.»

tón Zeón de Cristo y de la Iglesia, en miembros y comunidades llamadas a esto, sería algo inimaginable, análogo aproximadamente a la falta de especial acuñamiento de aquel *dirigirse a los hombres*, como ha de representarlo y efectuarlo el sacerdocio ministerial»⁴.

Lo propio y característico, pues, de la vida religiosa es que, *en cuanto estado, debe representar a la Iglesia —y a Cristo— en su vivir total e inmediatamente para Dios*. Es decir, vivir ya desde ahora lo más plenamente posible aquel 'escatológico estar ya con Cristo en Dios' del que habla san Pablo:

«Si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios. Aspirad a las cosas de arriba, no a las de la tierra. Cuando aparezca Cristo, vida vuestra, entonces también vosotros apareceréis gloriosos con él» (Col 3, 1-4).

El religioso anuncia y hace presentes los bienes del Reino futuro, desentendiéndose de los bienes de aquí, como Cristo. No sólo por un desprendimiento afectivo, sino real (PC 13). La Iglesia, a través de la vida religiosa, proclama la provisionalidad de los bienes de este mundo.

Ya hemos recordado que Cristo vino a este mundo como sacramento de salvación sobrenatural. No vino, de hecho, a solucionar —por sí mismo— los problemas estrictamente humanos: los problemas sociales, económicos o políticos. No vino a traernos ni a prometernos los bienes de 'aquí', sino los de 'allá'. Su Reino no es de este mundo (Jn 18, 36). Y vivió su condición de sacramento de salvación sobrenatural, renunciando a todos los bienes presentes y desentendiéndose de todo lo puramente terreno. De este modo original nos anuncia y nos trae los bienes eternos. La Iglesia cumple su misión salvífica continuando en el tiempo la misma misión profética y testimoniante de Cristo. Y esta misión profética, que es anuncio constante y proclamación solemne de los bienes definitivos del Reino consumado, la cumple la Iglesia de una manera peculiar a través de la vida religiosa.

La Iglesia, por medio de la vida religiosa, recuerda a todos los miembros, también a los laicos, que viven en el mundo y tienen

⁴ SCHULTE, R., *La vida religiosa como signo*, en «La Iglesia del Vaticano II», pp. 1106-1107.

el deber de dominarlo— que esos bienes terrenos son *provisionales*, son bienes entre paréntesis, no son definitivos. Y se lo recuerda en todo momento, porque en todo momento corren el riesgo de olvidarlo, perdiendo de vista la Patria futura, por vivir instalados en la ciudad de aquí. Para esto hay en la Iglesia hombres y mujeres que, por especial vocación de Dios, renuncian incluso a la provisionalidad de los bienes presentes —aunque sean tan positivos como el amor humano compartido, la libre programación de la propia existencia o el uso de las riquezas—: *para dar testimonio vivo y fehaciente de que los bienes futuros son los definitivos*. Los religiosos, con su vida, sirven de señal para quienes tienen que vivir inmersos en los quehaceres y problemas humanos y temporales.

Cristo exhorta repetidamente en el Evangelio a la *vigilancia*, en espera de su segunda venida (Mt 24, 42; Mc 13, 37). Toda la Iglesia debe vivir en estado de alerta y de vigilia, manifestando así su índole escatológica. Y esta situación la vive con una intensidad especial en la vida religiosa.

El carácter profético y testimoniante 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 (LG 44). Sus ideas principales son las siguientes: la profesión de los consejos evangélicos:

- es un *signo* que puede y debe atraer eficazmente a todos los miembros de la Iglesia —obispos, sacerdotes y seglares— a la santidad, en el recto 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;
- *imita* más de cerca y *re-presenta* en la Iglesia el estilo de vida virgen, obediente y pobre 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 es, en el mundo, como un enclave del Reino.

c) *Laicado.*

La Iglesia cumple su misión profética —que es la misma de Cristo— no sólo a través del sacerdocio y de la vida religiosa, sino también a través de los *seglares*, convertidos en *testigos suyos* en virtud del bautismo y de la confirmación.

«El anuncio de Cristo, pregonado por el testimonio de la vida y de la palabra —de los seglares—, adquiere una característica específica y una eficacia singular por el hecho de que se lleva a cabo en las condiciones comunes del mundo» (LG 35). «Los laicos, que desempeñan parte activa en toda la vida de la Iglesia, no solamente están obligados a cristianizar el mundo, sino que además su vocación se extiende a ser *testigos de Cristo* en todo momento, en medio de la sociedad humana» (GS 43).

La misión propia del seglar cristiano es ser presencia viva de Cristo y fermento de salvación *desde dentro* de las realidades temporales, viviendo sus compromisos humanos con espíritu evangélico y tratando, mediante el testimonio de su vida y la irradiación de su fe, esperanza y caridad, de transformar el mundo y ofrecerlo a Dios (cf. LG 31). A ellos les corresponde de manera singular —aunque no exclusiva— «iluminar y ordenar las realidades temporales» (LG 31).

«Cada laico debe ser ante el mundo un testigo de la resurrección y de la vida del Señor Jesús y una señal del Dios vivo... En una palabra, lo que el alma es en el cuerpo, esto han de ser los cristianos en el mundo» (LG 38).

El cristiano seglar no puede olvidar nunca su candidatura a la vida eterna, su vocación irrenunciable a ser amigo e hijo de Dios, hermano de los demás hombres y ciudadano del Reino de los cielos. Nunca ha tenido una vocación simplemente natural o humana. Ha sido creado en Cristo y en él llamado a la filiación divina

(Ef 1, 4). Nos ha recordado el Concilio que «la vocación última del hombre en realidad es una sola, es decir, divina» (GS 22). El cristiano tampoco es del mundo, aunque viva en él. En medio de las más diversas ocupaciones temporales debe tener siempre presente su destino eterno y debe dar —con su vida y con su palabra— testimonio de Cristo. Las condiciones normales de vida familiar y social que constituyen su estilo propio de vivir y en las que tiene que realizar su vocación divina, no deben hacerle perder de vista la Patria futura hacia la que camina. Y tiene que ser para sus hermanos los hombres —desde su propio terreno humano y temporal— como un indicador de camino y «una señal del Dios vivo» (LG 38).

Para transformar el mundo y ofrecerlo a Dios, todo cristiano tiene que vivir el espíritu de las bienaventuranzas. Y esto se lo recuerda en todo momento la vida religiosa (LG 31).

4. El supremo testimonio

Tenemos una extraña facilidad para conectar palabras. Y a la palabra 'testimonio' le hemos conectado la palabra 'pobreza'. Por eso, al hablar de testimonio, pensamos instintivamente en el testimonio de pobreza que tiene que dar la Iglesia y, en ella, la vida religiosa ¿Pero es, acaso, éste el testimonio primordial, el testimonio supremo?

El supremo testimonio que tiene que dar la vida religiosa es, sin posible duda, el del *amor de Dios*: testimonio del amor que Dios tiene a su Iglesia y del amor que la Iglesia tiene a Dios. Amor de Dios que se expresa y traduce necesariamente en amor de los hermanos y a los hermanos, es decir, en *fraternidad*.

«El testimonio evangélico de la vida religiosa —dice Pablo VI— manifiesta a los ojos de los hombres *la supremacía del amor de Dios*» (ET 1). «La tradición de la Iglesia... nos ofrece desde los orígenes este *testimonio privilegiado de una búsqueda constante de Dios, de un amor único e indiviso por Cristo, de una dedicación absoluta al crecimiento del Reino*. Sin este signo concreto, la caridad que anima a la Iglesia entera correría el riesgo de enfriarse...

¿Quién se atrevería a sostener... que la Iglesia podría prescindir de estos *testimonios excepcionales de la trascendencia del amor de Cristo?*» (ET 3).

El amor a los hermanos es 'sacramento' de nuestro amor a Dios. Y es el distintivo esencial y el signo característico de los discípulos de Cristo (Jn 13, 35). Al testimonio de *unidad* fraterna vinculó Cristo la expansión de su Reino y la fe de los hombres en él (Jn 17, 21). «La unidad de los hermanos —dice el Concilio— pone de manifiesto que Cristo ha venido, y de ella emana una gran fuerza apostólica» (PC 15). La unión fraterna es esencialmente apostólica, porque es —en sí misma— anuncio perenne de que Cristo ha venido. Y esto es precisamente el apostolado y el testimonio: *anunciar que Cristo ha venido*. Por eso, la desunión es el verdadero antitestimonio, porque es como anunciar que Cristo no ha venido. Y el que afirma que Cristo no ha venido en carne es un anticristo (1 Jn 4, 3; 2 Jn 7).

El testimonio no es algo distinto de la vida. Es la vida misma irradiando hacia fuera su plenitud interior. Por eso, hay que vivirla en cierta plenitud para que pueda irradiar hacia fuera y convertirse en *testimonio*.

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).

Por su parte, el documento *Mutuae Relationes*, de las Sagradas Congregaciones de Obispos y de Religiosos, recuerda que «los religiosos y sus Comunidades están llamados a dar en la Iglesia un *publico testimonio de entrega total a Dios*. Esta es —añade— la opción fundamental de su existencia cristiana y la tarea que, ante todo, deben realizar dentro de su forma de vida propia» (MR 14).

CAPITULO XVII

VIDA RELIGIOSA Y APOSTOLADO (*)

«Los religiosos dedicados al apostolado externo deben estar imbuidos del espíritu de su propia religión y permanecer fieles a la observancia regular y a la sumisión respecto de sus superiores» (CD 35).

«Cuanto más fervientemente se unen con Cristo por esa donación de sí mismos, que abarca la vida entera, tanto más férax se hace la vida de la Iglesia y más vigorosamente se fecunda su apostolado» (PC 1).

«Los miembros de cualquier instituto, buscando ante todo y únicamente a Dios, es menester que junten la contemplación, por la que se unen a Dios de mente y corazón, con el amor apostólico, por el que se esfuerzan en asociarse a la obra de la redención y a la dilatación del Reino de Dios» (PC 5).

«En estos institutos, la acción apostólica y benéfica pertenece a la naturaleza misma de la vida religiosa, como sagrado ministerio y obra propia de la caridad que les han sido encomendados por la Iglesia y deben cumplir en su nombre. Por eso, toda la vida religiosa

(*) *Bibliografía:*

VARIOS, *Presencia de los religiosos en la nueva sociedad*, Inst. Teológico de Vida Religiosa, Madrid, 1973, pp. 492. (Este volumen contiene las conferencias de la II.^a Semana Nacional de Reflexión para religiosos y religiosas. Al final [pp. 461-491], brinda una extensa y seleccionada bibliografía el P. ALBERTO BARRIOS MONEO, C. M. F.).—VARIOS, *Los religiosos ante la evangelización*, número monográfico de «Confer», 13 (1974) 163-330. Véase el número monográfico de «Vida Religiosa», 36 (1974) 241-309, dedicado a *los Religiosos y la Evangelización*.

de sus miembros debe estar imbuida de espíritu apostólico; y toda la acción apostólica, informada de espíritu religioso... Es necesario que su acción apostólica proceda de la íntima unión con Cristo» (PC 8).

1. Apostolado y salvación

El apostolado dice relación intrínseca a la salvación sobrenatural. Y, en su esencia más genuina, es una actualización y prolongación de la obra redentora de Cristo.

Cristo es el único apóstol. Porque es el enviado del Padre. Y, por eso, es el principio de toda 'misión apostólica' en la Iglesia¹. Cristo vino para salvarnos. Es el único que salva. Es el Salvador. Más aún, es la salvación misma hecha visible, sacramental. Y nos salva —con salvación sobrenatural— en su persona y en su palabra. Nos salva *revelándonos* lo que Dios es para nosotros y lo que nosotros somos para él y para los demás hombres; y *realizando en nosotros* el contenido de esa revelación.

La Iglesia continúa en el tiempo la presencia y la acción salvadora de Cristo. Por eso es esencialmente 'misionera' y 'apostólica' (AG 2).

La vida religiosa, como expresión esencial de la vida de la Iglesia y como representación en ella del estilo de vida y de la misión de Cristo, es *sustantivamente apostólica*: en primer lugar, por lo que *es en sí misma*; y, después, por lo que *hace*.

El apostolado de Cristo consiste en *revelarnos*, con su vida y con su palabra, que Dios es *nuestro Padre*, que nosotros —para él— *somos hijos* y que todos los hombres *somos hermanos*; y en *hacernos* realmente *hijos del Padre*, por una participación intrínseca de su propia y sustantiva filiación, y *hermanos de todos los hombres*.

El Padre nos salva en Cristo, haciéndonos hijos suyos en él, por la acción vivificante del Espíritu Santo.

¹ Jn 17, 18; 20, 21; Mt 28, 19.

Anunciar los planes de Dios sobre nosotros y cooperar a la realización de estos planes de salvación es hacer *apostolado*.

La naturaleza de la acción apostólica pudiera definirse con tres palabras, rectamente entendidas:

- *kerygma*, o proclamación de la palabra;
- *diakonia*, o servicio de amor;
- *koinonia*, o comunión de vida en fraternidad.

Para entender el *apostolado* hay que partir del *designio amoroso del Padre* de salvar al hombre por medio de su Hijo. Para realizar este designio eterno, el Padre envía a su Hijo. El Hijo, ya glorificado, envía desde el Padre al Espíritu Santo. Y el Espíritu Santo, en Pentecostés, pone en marcha a la Iglesia, a fin de que continúe la acción salvadora de Cristo (cf AG 2-5). Desde este concepto de «misión» se entiende el carácter esencialmente «misionero» o apostólico de la Iglesia y —en ella— de los institutos religiosos.

Cristo, de entre sus discípulos, eligió a doce «para que estuvieran con él, y para enviarles a predicar» (Mc 3, 13-14). Compartir su vida para compartir después su misión apostólica. Y les envió al mundo como él mismo fue enviado por el Padre:

«Como tú me has enviado al mundo, yo también los he enviado al mundo» (Jn 17, 18). «Como el Padre me envió, también yo os envío» (Jn 20, 21). «Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado. Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28, 19-20).

Anunciar a Jesucristo: su prehistoria en el Antiguo Testamento, el cumplimiento en él de todas las profecías mesiánicas, su condición de Hijo de Dios y de Hijo del Hombre, su misterio pascual —pasión, muerte y resurrección gloriosa—, la salvación por medio de la fe en él, su venida triunfante al final de los tiempos, es el contenido esencial del *kerygma* apostólico. Se anuncia a una Persona, más que una doctrina.

La respuesta a este anuncio, a esta proclamación solemne de la persona y del misterio de Cristo, es la fe. Cristo es el objeto

total y exclusivo de la fe. Por eso, la fe es una adhesión incondicional a Cristo como persona y como palabra.

Cristo no es sólo el mensajero del Padre; es su revelación a través de su persona y a través de su palabra. Quien le ve a él, ve a su Padre (Jn 14, 9). Cristo es revelador del Padre, de su naturaleza, de su obra, de su voluntad salvífica, de sus planes de amor sobre nosotros. Más aún, Cristo es el 'proyecto', el plan completo de salvación que tiene el Padre sobre los hombres. Continuar esta misión reveladora es hacer apostolado.

2. Tres acepciones

Existen, fundamentalmente, tres acepciones del adjetivo *apostólico*. Hasta el siglo V, por lo menos, este adjetivo «designa todo lo referente a los apóstoles: escritos, doctrinas, tradiciones, sucesión y sucesores»². Es un adjetivo específicamente cristiano y, hasta esa fecha, sólo se emplea en referencia directa a los apóstoles.

«Un nuevo sentido dado al adjetivo *apostolicus*, para designar un modo de vida conforme al que establecieron los apóstoles en la primitiva Iglesia, va a dominar toda la edad media»³. Se habla, sobre todo, de *vita apostolica*. Y son los monjes quienes se reservan para sí, con cierta exclusividad, esta denominación.

Creen que son los únicos que llevan una vida verdaderamente apostólica, por vivir en común y hacer profesión de virginidad y de pobreza. La primera vez que encontramos la expresión *vita apostolica* es en los avisos de san Epifanio a ciertas sectas más o menos heterodoxas, que pretendían vivir 'vida apostólica' sólo por el hecho de vivir en continencia y practicar una estricta pobreza⁴. En la *Historia eclesiástica de Sócrates*⁵ se define la vida

² HOLSTEIN, H., S. J., *Evolución de la palabra 'apostólico' en el transcurso de la historia de la Iglesia*, en «Apostolado». Paulinas, Madrid, 1961, pp. 47-48.

³ *Ib.*, p. 55.

⁴ Cfr. *Adversus haereses*, II, 1, 61, 4; PG, 41, 1044.

⁵ Cfr. IV, 23: PG 67, 512.

de los monjes de Nitria y de Escitia como una «vida apostólica». Y san Agustín afirma: «Pretendemos vivir una vida apostólica»⁶.

Con esta expresión se quiere designar un estilo de vida que se inspira en el ejemplo de los apóstoles y que se caracteriza, sobre todo, por la virginidad, la pobreza, la vida en comunidad y la predicación evangélica. Este criterio servirá de base y de principio de reforma para las diversas Ordenes cuando comiencen a desviarse del ideal primitivo.

A partir del siglo XVI, casi insensiblemente, el adjetivo *apostólico* fue adquiriendo el sentido que tiene hoy día. Ya no indica una imitación de la vida de los apóstoles, sino más bien una participación en su misión, y sirve para definir la actividad de los que la Iglesia envía a anunciar el Evangelio y el conjunto de virtudes necesarias para desempeñar rectamente esa misión.

3. La vida religiosa

La vida religiosa es esencialmente apostólica, por ser una consagración total e inmediata de amor a Dios en la Iglesia y para la Iglesia y por ser signo y presencia de la vida de Cristo —virgen, pobre y obediente— en la misma Iglesia. Pero es también apostólica por las actividades que lleva a cabo.

Todas las llamadas congregaciones de vida activa surgieron en la Iglesia con una tarea y finalidad apostólica bien precisa. Más aún, esa actividad apostólica pertenece a la naturaleza misma de la vida religiosa de esos Institutos, y no es algo marginal a ella, como ha afirmado el Concilio (PC 8). Todos los institutos, incluso los contemplativos, brotaron 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.

Los fundadores de los diversos institutos vivieron normalmente una experiencia personal de apostolado y, por una intuición

⁶ Cfr. PL, 32, 1450.

sobrenatural, detectaron una necesidad apostólica en la Iglesia de su tiempo y la manera concreta y eficaz de responder a ella. En muchos casos, la vivencia de los consejos evangélicos fue llevando, casi insensiblemente, hacia el ejercicio del apostolado activo. Mientras que en otros, el ejercicio del apostolado fue impulsando vitalmente hacia la práctica efectiva y comunitaria de esos mismos consejos evangélicos. En ambos casos, la vida consagrada y el apostolado fueron surgiendo como *único ideal de vida*.

La actividad apostólica propia de los diversos institutos religiosos no sólo pertenece a la naturaleza misma de la vida consagrada de esos institutos, sino que deben llevarla a cabo en nombre de la Iglesia, ya que es ella quien les ha encomendado esa determinada actividad (PC 8). Sin embargo, como ha recordado oportunamente la instrucción *Renovationis Causam*, la acción apostólica no es el fin primario de la profesión religiosa (RC 2), ya que esa misma acción puede ser cumplida por personas no consagradas. El valor esencial primario de toda forma de vida religiosa es la consagración. Pero el 'ser' se expresa en 'acción'. Y la actividad apostólica de los institutos dedicados al apostolado es la expresión dinámica de su consagración. Es la misma consagración en ejercicio, es decir, la manera práctica de vivir y realizar esa consagración.

Se ha dicho muy acertadamente que apostolado es «el don del Otro a través de uno mismo»⁷. Es la donación y manifestación de Cristo a través de nuestra propia donación. Es vivir y actuar de tal manera que los hombres encuentren nuestra vida 'absurda' e 'ininteligible' sin Dios. Y que les mueva a conocer y a amar a ese Dios que es la única explicación y justificación de nuestro estilo de vida y de nuestras actividades.

Lo que no sea revelación y anuncio de Cristo, prolongación de su misión y de su vida, por medio de nuestra palabra y de nuestra propia manera de vivir, no será apostolado, sino pre-apostolado o para-apostolado. Hay que vivir de tal forma que los hombres des-
de un demasiado esfuerzo, el secreto de nuestra vida que es Cristo.

⁷ Card. SUENENS, *Promoción apostólica de la religiosa*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1968, p. 107.

Hubo, hasta hace poco, un verdadero peligro de «improvisación» y de falta de preparación adecuada para desempeñar algunas de las tareas apostólicas que entraban dentro del fin específico de los institutos religiosos. No existía demasiada preocupación por conseguir esa preparación. Quizá se pensaba que bastaba el hecho de ser religioso para desempeñar con acierto una actividad docente o asistencial.

Hoy estamos superando casi por completo este peligro de improvisación. Pero corremos el riesgo de caer en otro peligro no menos grave: el «profesionalismo» o el «tecnicismo»; confiarlo todo, o casi todo, en el ejercicio del apostolado, a la preparación técnica o profesional; llamar 'apostolado', sin más, a cualquier actividad, por el simple hecho de ser realizada por un religioso. La preparación técnica es necesaria hoy más que nunca. Pero no basta. Una religiosa, por ejemplo, no puede contentarse nunca con ser simplemente una «enfermera» o una «profesora».

La consagración religiosa no ayuda propiamente en el aspecto técnico de una profesión asistencial o de enseñanza. Pero ayuda muchísimo, desde el punto de vista apostólico, ya que una persona consagrada, en virtud de su misma consagración, está en las mejores condiciones para saber tratar, comprender y cuidar a un enfermo, por ejemplo, o para querer y educar a un niño.

La actividad de una religiosa enfermera o de una religiosa profesora y educadora debe organizarse de forma que disponga de tiempo suficiente para tratar con los enfermos, para escucharles, etc., y para tratar y alternar con las alumnas. Su misión no puede reducirse al aspecto técnico o profesional de la asistencia médica o de la clase.

4. Acción y 'pasión'

Se necesita una cierta intensidad de vibración para que un sonido sea perceptible por nuestros oídos. También se requiere una cierta intensidad y plenitud de vida espiritual, para que pueda irradiar hacia fuera y se convierta en testimonio y apostolado. En el apostolado verdadero no es la competencia técnica, ni la in-

fluencia humana, ni los recursos naturales los que cuentan; sino la irradiación de la gracia de Dios a través de una vida y de unas actividades.

Escribimos en nuestro libro *El Cristianismo como Misterio*, a propósito de este tema:

«Al hombre de hoy, particularmente sensible a la acción, que todo lo mide y valora en términos de eficacia y de actividad, hay que recordarle que lo más urgente y necesario en la vida cristiana y en el proceso de santificación que lleva consigo, no es *hacer*, sino *dejar de hacer*. Acoger la acción de Dios activamente... De la misma manera, el *apostolado* —que con demasiada frecuencia, se define también como pura *acción*— es, antes que nada, una *pasión* (en el mejor sentido de la palabra): *dejar actuar libremente a Dios a través de nosotros, mantenernos en pura disponibilidad para que él salve*... La eficacia de nuestro apostolado... no depende de nuestras posibilidades de acción, sino del grado de sumisión y de docilidad a la voluntad divina, de la intensidad de nuestro *don* y de nuestra entrega personal a Dios. La acción es también una forma necesaria de nuestro don y de nuestra adhesión a la voluntad divina. Pero comprenderemos que nuestro apostolado y nuestra vida cristiana no quedan nunca comprometidos y en peligro por el hecho de que nuestra *acción* se vea impedida»⁸.

Lo mismo que la «ascética» se caracteriza por el predominio de la acción del hombre sobre la acción de Dios, mientras que la «mística» se define por el predominio de la acción divina sobre la acción humana, así también hay un apostolado que podríamos llamar «ascético» y otro, «místico». El primero se presenta como acción del hombre, ayudado y sostenido por la gracia divina; el segundo es acción del Espíritu Santo a través de la acción del hombre. Y así como sólo la «mística» puede llevarnos a la santidad, así también sólo el «apostolado místico» es verdaderamente fecundo en frutos de salvación.

Dejar hacer a Dios a través de nuestra propia acción, es el secreto de nuestro verdadero apostolado.

⁸ ALONSO, S. M.^a, C. M. F., *El Cristianismo como Misterio*, *ib.*, pp. 160-161.

Ha escrito Louis Lochet:

«Todo se esclarece cuando se sabe que lo que Dios pretende en nuestras vidas, con una implacable seguridad, con una incansable bondad, es el don total de nosotros mismos. A veces parece quebrar nuestra actividad; pero, de hecho, pretende su mayor fecundidad, al buscar el don total de nosotros mismos. Contrariando nuestros deseos, los realiza. Exigiéndolo todo, se dispone a darlo todo. *Es la ley de la redención y su misterio: la cumbre de la acción, aquí, es la pasión...* Para el apóstol el declive de sus fuerzas no es el declive de su obra, sino una nueva fase ascendente, porque le invita a un nuevo don de sí mismo, a un nuevo abandono entre las manos del Padre»⁹.

La consagración religiosa, por ser una donación total e inmediata de amor a Dios, pone al religioso en estado de absoluta disponibilidad a la acción del Espíritu Santo y hace que toda su vida sea sustantiva y esencialmente apostólica, independientemente de las actividades que pueda llevar a cabo en la Iglesia y en la sociedad.

5. Único ideal de vida

Al hablar de «único ideal de vida» religioso-apostólico, queremos aludir a la desafortunada distinción o división, afirmada en muchas Constituciones, entre *fin primario* y *fin secundario* de una determinada Congregación religiosa. No creemos admisible esta distinción. A lo más, se podría hablar de *fin genérico* y *fin específico*. El fin específico es la manera concreta de realizar y conseguir el fin genérico.

El Concilio nos ha dicho que «en los institutos (dedicados a las obras de apostolado) la acción apostólica y benéfica *pertenece a la naturaleza misma de la vida religiosa...* Por eso, toda la vida religiosa de sus miembros debe estar imbuida de espíritu apostólico; y toda la acción apostólica, informada de espíritu religioso» (PC 8). En consecuencia, la organización, los reglamentos y prác-

⁹ LOCHET, L., *L'union à Dieu, âme de tout apostolat*, en «La Vie Spirituelle», nov. 1948, p. 393.

ticas diversas de estos Institutos deben «ajustarse convenientemente» a las exigencias del apostolado a que se dedican (cf PC 8).

Son interesantes las palabras del P. Van Kerckhoven en una de sus intervenciones en el aula conciliar:

«El apostolado forma parte de la esencia misma de la vida religiosa de las comunidades activas, y no se le puede, por lo tanto, considerar como secundario, superfluo o accesorio. *Es una vocación única* la que llama a los religiosos a consagrarse a Dios y, al mismo tiempo, a la juventud, a los enfermos, a los obreros, a las misiones, a todas las formas de apostolado. Es preciso, pues, que en esos institutos de vida activa, la vida religiosa esté toda ella imbuida de espíritu apostólico, y que toda actividad apostólica se encuentre animada y guiada por el espíritu religioso. Es preciso que, a la luz de estos principios, se revise con prudencia, pero con valentía, la regla de las comunidades de vida activa, que se elabore una verdadera teología de la vida activa y de su espiritualidad, que se impregnen de ella profundamente las legislaciones que traducen prácticamente la observancia de los votos, la vida de comunidad y la forma misma de gobierno. La vida comunitaria no se puede comprender de manera unívoca e impuesta a todos por igual... La santificación propia y la del prójimo no son en los institutos de vida activa *dos fines distintos*, ni siquiera subordinados el uno al otro. *No son más que un solo, idéntico y único fin.*»

El mismo interés tiene la «nota» presentada por las religiosas auditoras en el Concilio:

«Para los institutos de vida activa, la acción apostólica pertenece a la naturaleza misma de su vocación y se integra en su búsqueda de la santidad; no es una parte de su vida, de la cual la otra sería la oración, sino que forma la trama misma de su vida religiosa. *Su consagración ha de encarnarse, debe vivirse y ha de expresarse en su acción.* Esto no excluye en modo alguno la necesidad indispensable de momentos regulares, al margen de toda acción, consagrados a la oración personal y comunitaria; pero exige la búsqueda y la profundización de una espiritualidad propia de la vida activa, la religiosa está expuesta a vivir en una perpetua distensión entre su deber de estado y su búsqueda de Dios, cuando uno y otra han de compenetrarse. Hay que tranquilizar las conciencias de las religiosas de vida activa guiándolas a la luz de la sagrada Escritura y con la ayuda de la liturgia, de acuerdo con una

doctrina segura y aprobada, hacia *la unidad de vida espiritual*, que no puede realizarse más que en la persona de Cristo descubierta y contemplada igualmente en la oración y en la vida.»

Es ya clásica la tesis de que «la oración es el alma de todo apostolado». Sin embargo, aunque el contenido sea exacto, la formulación de esta tesis no es del todo y rigurosamente exacta. El alma de todo apostolado es *la unión con Dios*. O, digámoslo con esa palabra que lo dice todo para quien sabe comprenderla: *el alma de todo apostolado es la amistad personal con Cristo*.

Pero resulta que la amistad personal con Cristo tiene una doble expresión esencial y complementaria:

- la *oración* propiamente dicha, que es trato explícito con él en fe, en esperanza y en amor, y que santa Teresa definía como «tratar de *amistad*... con quien sabemos nos ama»¹⁰;
- la *acción apostólica*, que es fruto y exigencia lógica de esa verdadera amistad. «Vosotros sois *mis amigos* —dice Jesús— *si hacéis lo que yo os mando*» (Jn 14, 14).

Tiene que desaparecer esa artificial división entre *oración* y *acción apostólica*; aunque no podrán desaparecer los 'momentos' dedicados expresamente a la oración y los dedicados a la acción, sabiendo que ambas cosas son expresiones dinámicas de la amistad personal con Cristo y de nuestra unión vital con él. Así, y sólo así, se consigue la unificación y la unidad de vida.

La *Renovationis Causam*, hablando de los novicios, dice que «hay que enseñarles a realizar progresivamente en su vida aquella coherente y armoniosa *unidad* que debe existir entre la contemplación y la acción apostólica, unidad que es uno de los valores fundamentales y primarios de estos institutos (de vida activa)» (RC 1, 5). Y habla de «*la ley fundamental* de la vida espiritual de estas religiones, que consiste en establecer un conveniente alternarse del tiempo dedicado a la soledad con Dios y del tiempo consagrado a las diversas actividades» (*ib*).

Ya hemos recordado, con el Concilio, que la acción apostólica forma parte integrante y pertenece a la naturaleza misma de la

¹⁰ *Vida*, c. 8, n. 5.

vida religiosa de los institutos llamados de 'vida activa'. Pero conviene recordar también la oportuna y acertada precisión de la *Renovationis Causam*: «Se debe tener presente 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 el fin primario de la profesión religiosa*; y que, por lo demás, las mismas obras de apostolado pueden ciertamente ser llevadas a cabo sin la consagración que nace del estado religioso» (RC 2).

De nuevo hemos de advertir que lo que *somos* vale y debe significar más que lo que *hacemos*. Y que nuestra acción apostólica debe brotar de nuestra consagración como su expresión dinámica.

El apostolado es un quehacer *sobrenatural*: por su origen, por su contenido y por su finalidad. Supone una misión e impulso del Espíritu de Cristo, lleva la palabra y la gracia de Dios y busca la salvación y santificación de los hombres.

La consagración del bautismo y de la confirmación no tiene sólo un carácter personal, sino eclesial, comunitario. Implica una cierta «misión» a trabajar apostólicamente en la Iglesia. La consagración religiosa une de manera especial «con la Iglesia y con su misterio» de salvación (LG 44) y supone un «vivir más y más para la misma Iglesia» (PC 1), entregando a su servicio la vida entera¹¹. Es una «dedicación absoluta» a los intereses del Reino (ET 3). Por eso es apostólica en su misma naturaleza y en todas sus actividades.

Los valores estrictamente humanos y los recursos naturales pueden ser muy útiles en orden a la santificación personal y al ejercicio del apostolado. Pero deben ser «informados» por la gracia —por la fe y la caridad— para que se conviertan en medios *aptos* en orden a la consecución de un fin sobrenatural. Los medios tienen que estar entitativamente proporcionados con el fin que pretenden alcanzar. Y como el fin del apostolado es *sobrenatural*, sólo los medios sobrenaturales —o 'sobrenaturalizados'— son verdaderamente 'apostólicos'. Por eso, la consagración religio-

¹¹ LG 44; PC 5; RC 3.

sa, la oración, el amor fraterno de caridad, son medios directos de apostolado. Los votos religiosos, precisamente por ser sobrenaturales, ejercicio y expresión máxima de amor total a Dios y a los hombres, son esencialmente principio y medio de apostolado.

No se puede caer, sin embargo, en el error de pensar que el ministerio sacerdotal es inútil para las almas, si no va informado por la gracia santificante personal. Será inútil para el propio sacerdote, ya que los sacramentos obran por sí mismos, independientemente de las disposiciones interiores del sacerdote que los administra. La santidad objetiva con que Cristo santifica a su Iglesia, puede santificar a través de un sacerdote pecador. Pero si la presencia o la ausencia de la gracia santificante en el sacerdote, mientras ejerce su ministerio, no influye en la validez de los sacramentos, puede influir en la mayor o menor eficacia de los mismos en la persona que los recibe, ya que puede ayudar a crear en ella mejores disposiciones y moverla a un arrepentimiento más sincero y a unos propósitos más firmes.

Siendo la Santísima Virgen mediadora de todas las gracias, habiéndolas adquirido —con su Hijo y en su dependencia— las administra por derecho propio. El apóstol coopera a distribuir algunas de estas gracias ya adquiridas por Jesús y por María. Y debe hacerlo «en dependencia» consciente de ellos. Por eso, todo apóstol es un «instrumento» al servicio de la maternidad espiritual de María y debe tener conciencia de que su apostolado es un modo de realizarse esta maternidad sobre las almas.

La llamada «redención objetiva», que consiste en la adquisición de la gracia para los hombres y en la satisfacción por el pecado, ya está realizada por Cristo con la colaboración activa de María. Sólo falta la «redención subjetiva», o sea, la aplicación de la redención a cada alma, la comunicación de la vida divina y la distribución de la gracia. Y en esta redención subjetiva —y sólo en ella— es posible todavía cooperar. Toda forma de apostolado verdadero es una cooperación en esta parte integrante de la redención.

Si todo apostolado, en la Iglesia, es participación y prolongación de la acción salvadora de Cristo, podemos afirmar también que toda cooperación activa en la obra redentora de Jesucristo es participación real de la corredención y de la maternidad espiritual

de María. Toda acción verdaderamente apostólica está subordinada a la acción redentora de Cristo y a la acción corredentora de María. El «apóstol» es un instrumento de la maternidad espiritual de María: una oportunidad que ella se ha elegido para seguir siendo Madre de las almas. María y el Espíritu Santo son inseparables en toda obra de salvación y santificación. Todo apóstol debe sentirse como un «sacramento» de la presencia y del amor maternal de María en la vida de los hombres. Por eso, «debe estar animado de su amor maternal», como afirma el Concilio (LG 65).

6. La actividad y el activismo, una versión moderna del «pelagianismo» antiguo

El hombre occidental es enemigo de todo lo abstracto. Nunca se apasionó demasiado por las herejías trinitarias o cristológicas, como en Oriente. En cambio, el pelagianismo y el luteranismo son herejías típicamente occidentales. El hombre occidental —y el hombre moderno en general— ama lo concreto, lo práctico. Le interesa más para qué sirven las cosas que su misma esencia. Le preocupa, sobre todo, el problema del hombre en sus relaciones con Dios.

El pelagianismo es, o pretende ser, *la afirmación del hombre*; mientras que el luteranismo es *la afirmación de Dios*.

Pelagianismo antiguo

Hacia el año 380 llega a Roma un joven bretón. Se llama Pelagio. Es de elevada estatura y de fuerte y robusta complexión física. Estudia derecho. Recibe el bautismo y asimila casi exclusivamente por estudio personal, la doctrina católica. Es un autodidacta. Lee repetidamente a san Pablo. Comenta sus epístolas, siguiendo el criterio antioqueno de interpretación; es decir, el criterio literal. Se siente naturalmente inclinado al realismo. Es positivista, pragmático. Busca el lado práctico y utilitarista de las cosas. En Roma se encuentra con un discípulo de Teodoro de Mopsuesta. Tiene contacto doctrinal con el estoicismo. Lucha contra la herejía maniqueísta. Y en esta lucha llega incluso a negar la existencia del pecado original. El pecado de Adán, según Pela-

gio, fue sólo un pecado personal suyo, sin más consecuencias para nosotros que el ser un «mal ejemplo». Pelagio quiere afirmar al hombre: la integridad de su naturaleza, de su libertad, que no necesita la gracia sobrenatural para obrar bien y para conseguir la salvación. Es la plena autonomía y autosuficiencia del hombre.

En Africa surge un hombre providencial para luchar contra esta herejía: san Agustín. De ingenio agudo, preocupado por los problemas del hombre (Harnak le ha llamado «el primer hombre moderno»), con una experiencia personal de las consecuencias del pecado original. Conoce el maniqueísmo por haber sido algún tiempo partidario de esta herejía.

Se condena la doctrina de Pelagio en dos Concilios: en el Millevitano II, del año 416, y en el Cartaginense, del año 418 (Dz., ns. 101 ss).

En Marsella, a principios del siglo VI, brota el *semipelagianismo*, condenado por el concilio de Orange (Arausicano II), del año 528 (Dz., nn. 174 ss). Es un afán de humanismo exagerado; el culto del hombre; confianza en sus fuerzas y recursos naturales. No se necesita la gracia. A lo más, la gracia sería necesaria para obrar con más facilidad y para el coronamiento o perfección de la obra buena, no para su comienzo.

En algún tiempo, los pelagianos, a fin de evitar la nota de «herejía», fingieron admitir la «gracia». Pero llamaban con este nombre a la naturaleza humana y al libre albedrío. Por recibirlos de Dios gratuitamente, sin mérito por nuestra parte, son «gracia». De este momento data la famosa distinción entre *posibilidad, voluntad* y *acción*. La posibilidad de querer y hacer el bien es de Dios sólo, ya que gratuitamente nos dio la naturaleza; pero el acto de querer el bien y la acción o ejecución de la obra buena es del hombre sólo, sin nuevo auxilio de Dios. Procede únicamente de la libertad humana.

Pelagianismo moderno o herejía de la acción

Isaac Thomas Hecker es el autor de esta nueva versión del antiguo pelagianismo, que se ha dado en llamar herejía de la acción o «americanismo». Nace en Nueva York en 1819 y muere en

1888. Su padre, ateo. Su madre, metodista. Sin educación religiosa. Enamorado de la lectura. De espíritu exaltado, ya a los quince años arenga a los obreros en las plazas. Experimenta una crisis de tipo religioso. El Evangelio le seduce por su aspecto democrático. Se deja llevar en parte por el calvinismo, y más tarde, por el trascendentalismo de Emerson. Abandona la familia. Atraído por un vago e indefinible ideal, se une a algunos protestantes del estado de Massachusetts. El año 1844 se convierte al catolicismo. Un año más tarde ingresa como novicio —en Bélgica— en los PP. Redentoristas. Tiene fenómenos místicos y pseudomísticos. No retiene nada de lo que estudia. Se ordena sacerdote en 1849. Regresa a Estados Unidos, donde se dedica, con gran éxito, a la obra de las misiones. Escribe dos libros: «The Church and the age» y «The aspirations of the nature». Algunas páginas, de sabor pelagiano, suscitan una dura crítica. Idea la fundación de una casa según sus propias concepciones. Va a Roma, corriendo por su cuenta los gastos del viaje, y sin contar con el permiso de sus superiores. El General le invita a salir de la congregación. Pero él recurre a la Santa Sede, donde encuentra algunos defensores.

Pío IX le dispensa de los votos y le autoriza para fundar una sociedad dependiente de la jerarquía local. De este modo, en 1858 funda los *Paulistas*. El resto de su vida lo pasa, parte en el ejercicio del apostolado; parte, en el retiro de una vida privada. Muere el año 1888. El primer objetivo de la sociedad por él fundada es *armonizar el catolicismo con las tendencias modernas*.

Bajo un fondo de buena voluntad, de ideas grandiosas y de recta intención, se descubren serios fallos: temperamento inquieto y fantástico; algunos rasgos de anormalidad; formación teológica deficiente; espíritu un poco aventurero; psicología un tanto desequilibrada; educación deficiente, estudios apresurados, superficiales; contusión de ideas, más intuición que raciocinio, alergia a la disciplina; independencia de criterios.

Los que más daño hicieron a Thomas Hecker fueron sus admiradores, sobre todo en Francia. Estos quisieron presentarle como modelo de sacerdotes y como un verdadero teólogo. Y lo único que consiguieron fue atraer la atención de los teólogos sobre la doctrina de P. Hecker. Y ésta no pudo sostener una crítica severa. Pero fue Elliot, con su libro 'La vida del P. Hecker', quien

provocó la intervención de Roma contra esta nueva forma de «naturalismo» o de «semipelagianismo». El «quietismo» podría definirse como el «naturalismo de la inacción», mientras que la doctrina de Hecker sería el «naturalismo de la acción».

Tenemos que remontarnos a los orígenes de la civilización de América del Norte para apreciar exactamente la doble tendencia que caracteriza la fisonomía moral de los Estados Unidos: tendencia *naturalista* y tendencia *liberal*; pasión por la libertad individual, aspiración por un ideal de bienestar temporal, explotación ilimitada de las energías naturales del hombre y del mundo material, una concepción pragmática de la vida, que lleva a un egoísmo positivista y a una repugnancia instintiva por una autoridad intelectual, moral o política; amalgama de religiones, con predominio del protestantismo; culto exagerado de la *naturaleza* y de la *libertad*.

En este ambiente y movido por un laudable deseo de armonizar el catolicismo con las nuevas tendencias, en orden a facilitar la «conversión» de los no católicos, el P. Hecker funda la sociedad de los Paulistas. Otros misioneros, antes que él y con la misma intención apostólica, a la hora de buscar los medios más aptos para la evangelización, se dejaron llevar por ideas y procedimientos nuevos, sin demasiados escrúpulos dogmáticos. Pensaron que la Iglesia podía y debía hacer «concesiones», al menos provisionales, en todos los campos, incluso en el dogmático. Habría que dejar a un lado ciertos dogmas ya «viejos», «desconcertantes» o «inútiles».

Las ideas del P. Hecker se difundieron en Europa por medio de la traducción francesa de su vida, escrita originariamente en inglés por el P. Elliot. En 1897, con el prefacio de Klein, se publicó en francés *La vie du P. Hecker*. Y de esta fecha data, al menos como fórmula nueva, el llamado «americanismo», que viene a ser un conjunto de aspiraciones naturalistas y liberales, más de tipo práctico —en el terreno de la acción— que ideológico —en el dominio de las ideas—.

Movido por la audacia doctrinal y práctica del P. Hecker y de sus admiradores en Europa y por el impacto causado en los medios cristianos por tales ideas, León XIII escribió una carta, «Tes-

tem benevolentiae», el 12 de enero de 1899, dirigida al cardenal Gibbons y comunicada a todos los obispos de Estados Unidos.

León XIII expone y rechaza las principales ideas sobre el nuevo arte de convertir, la extensión de la libertad individual, la libertad de pensamiento como una consecuencia de la infalibilidad pontificia (que se encargará de corregir a tiempo los errores que puedan cometerse por la audacia en el pensar), la acción carismática del Espíritu Santo en los simples fieles, la apoteosis de las virtudes naturales, la falta de aprecio por las llamadas «virtudes pasivas» y la desvalorización de los «votos religiosos». Los votos pertenecerían a esas «virtudes pasivas». Y, según estos autores, no están de acuerdo con la mentalidad moderna ni con las costumbres de la época, restringen la libertad, no son propios de las almas fuertes, sino patrimonio de los débiles y un obstáculo a la perfección humana y cristiana y al bien general de la sociedad. «Por lo dicho —concluye León XIII—, es evidente que no podemos admitir estas ideas, que algunos califican con el nombre de *americanismo*.»

Como ha recordado muy oportunamente la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano, el religioso es *evangelizador* en todas y desde todas las dimensiones de su vida: en su ser y en su quehacer. Todo en la vida religiosa, si es auténtico —consagración, votos, oración, vida comunitaria— y no sólo su acción pastoral, es anuncio y presencia anticipada del Reino consumado y, por lo mismo, *evangelización*. «*La vida consagrada es en sí misma evangelizadora*»¹². «El conjunto de la vida religiosa constituye el modo específico de *evangelizar propio del religioso*»¹³.

La consagración es la primera forma —esencial— de evangelización. Y la vida comunitaria es apostolado sustantivo, porque es anuncio permanente del Reino de los cielos y de la fraternidad universal fundada por Cristo.

¹² PUEBLA, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, BAC, Madrid, 1979, Doc., n. 721.

¹³ *Ib.*, n. 725.

CAPITULO XVIII

VIDA RELIGIOSA Y ORACION (*)

«*Procuren con afán —los religiosos— fomentar en toda ocasión la vida escondida con Cristo en Dios (Col 3, 3)... Deben cultivar con asiduo empeño el espíritu de oración y la oración misma*» (PC 6).

«*En vez de un gran número de preces, dése mayor espacio a la oración mental*» (ES 21).

«*¡Con Dios os une, ciertamente, la oración! Si habéis perdido ya el aprecio por ella, volveréis a sentir su deseo, poniéndoos de nuevo humildemente a orar. No olvidéis, por lo demás, el testimonio de la historia: la fidelidad a la oración o el abandono de la misma son el paradigma del vigor o del ocaso de la vida religiosa... La experiencia de la santidad cristiana nos demuestra la fecundidad de la oración... Sed, pues, conscientes de la importancia que la oración tiene en vuestra vida, y aprended a dedicaros a ella con alegría, ya que la oración diaria, hecha con fidelidad, sigue siendo para cada uno y cada una de vosotros una necesidad primaria. Por eso, debe ocupar el primer puesto en vuestras Constituciones y en vuestra vida*» (ET 42, 43, 45).

(*) *Bibliografía:*

GONZÁLEZ, A., *La oración en la Biblia*, Cristiandad, Madrid, 1968, pp. 450.—HAMMAN, A., *La oración. El Nuevo Testamento. Los tres primeros siglos*, Herder, Barcelona, 1967, pp. 862.—RUEDA, BASILIO, F. M. S., *La oración de los religiosos*, Instituto Teológico de Vida Religiosa, Madrid, 1974, pp. 114.—Cfr. Números monográficos sobre la oración: «*Confer*», 10 (1971) 449-576; «*Revista de Espiritualidad*», 118 (1971) 5-99; «*Concilium*», 79 (1972) 313-425.

Hay palabras incómodas. Palabras que suscitan inevitablemente en quien las oye y en quien las pronuncia una extraña sensación de desagrado, casi de malestar interno. Una de ellas, sin duda, es la palabra *oración*. La verdad es que no goza de mucha simpatía y actualidad. Y hasta provoca, en algunos, una reacción casi agresiva. Es un fenómeno un tanto curioso. A veces, no sólo se rechaza el concepto expresado por una determinada palabra, sino la palabra misma, que resulta molesta e insoportable.

Pablo VI lo ha hecho notar, con fina observación psicológica, respecto a la 'obediencia'. «Hasta el nombre de obediencia —dice— no se tolera ya en la conversación moderna, aun allí donde, por la fuerza de las cosas, sobrevive la realidad»¹. Y afirma que el tema es difícil, impopular y comprometido. Y que el mundo moderno no quiere ni oír pronunciar esta palabra².

Algo muy parecido sucede con la *oración*. Hans Urs von Balthasar ha podido hablar de la «inactualidad de la oración»³. Y el sacerdote anglicano Trueman Dicken, en un profundo estudio *comparativo de la doctrina de santa Teresa y de san Juan de la Cruz sobre la oración*, ha afirmado que «el problema pastoral más urgente de nuestro tiempo es cómo enseñar a orar a nuestro pueblo»⁴. Y, refiriéndose a la actual descristianización del mundo, ha hecho notar que se han ensayado y propuesto muchos remedios.

«Pero es curioso —añade— que el único remedio al que nuestro Señor mismo prometió coronar con éxito —aunque no necesariamente en sentido mundano—, no ha sido aplicado seriamente: *el remedio de la oración*. La generalidad de los cristianos dedican francamente poco tiempo y fervor a la oración, tienen poca confianza real en su poder e ignoran lastimosamente lo que entraña»⁵.

¹ *Alocución* del 16 de octubre de 1968.

² *Alocución* del 2 de septiembre de 1964.

³ Cfr. «Ecclesia», 26 de julio de 1969.

⁴ *El crisol del amor*, Herder, Barcelona, 1967, p. 9.

⁵ *Ib.*, p. 9-10.

Se ha puesto justamente de relieve la distinción entre *hecho religioso* y *hecho evangélico*⁶, llegando incluso a ver entre ellos una oposición irreconciliable. La distinción es del todo justa y rica en sugerencias. La oposición, en cambio, es por lo menos equívoca y, según como se entienda, errónea.

En el hecho religioso, todo parte del hombre. La iniciativa es suya. Es el hombre quien busca y quien intenta ponerse en relación con Dios, para aplacarle, para tenerle propicio o para rendirle el homenaje de su dependencia y de su gratitud. En el hecho evangélico, sin embargo, es Dios quien tiene la iniciativa, quien decide —libremente y por amor— revelarse y comunicarse al hombre, estableciendo con él una alianza que excluye toda idea de mérito y supone gratuidad absoluta. La misma creación es obra del amor libre y gratuito de Dios. Pero lo es, sobre todo, la vocación sobrenatural del hombre, la revelación, el don de Dios en la encarnación y el misterio de la redención llevada a cabo por Dios. Dios, desde siempre, tiene unos planes de amor sobre nosotros, que se resumen en Cristo, que es el Dios hecho Hombre para salvarnos. Dios se nos revela y se nos da en Cristo y en él nos llama a ser y nos hace en verdad hijos suyos. Todo es gracia. Porque todo es amor de Dios al hombre. Y, por eso, todo es don gratuito que se convierte en vocación, en llamada amorosa del Padre en Jesucristo.

En este sentido, el cristianismo —que es la realización histórica de la alianza divina y de los planes salvadores de Dios sobre los hombres— no es, propiamente hablando, una 'religión'. No viene de abajo, sino de arriba. No es el conjunto de lazos que unen al hombre con Dios, sino que unen y religan a Dios con el hombre, por iniciativa exclusiva del mismo Dios. No es tarea humana, sino don divino. No es conquista, sino gracia.

Sin embargo, el don gratuito que el hombre recibe no es 'algo' neutro o impersonal, como una 'cosa'. Transforma todo su ser y su obrar, convirtiéndole en una nueva criatura (2 Cor. 3, 17). Por

⁶ LIÉGÉ, A., O. P., *Acción pastoral y palabra de Dios*, en «Catequesis: educación de la fe», Marova, Madrid, 1968, pp. 13-22.

eso, la gracia no entra en la categoría del 'tener', sino del 'ser'. La gracia no es 'algo' que 'se tiene' o se deja de 'tener', sino 'algo' —o, mejor, 'alguien'— que *somos* y que *nos es* (activamente).

Y, una vez así transformados por dentro, hechos hijos de Dios, partícipes de la naturaleza divina (2 Pe 1, 4) y vivificados por el Espíritu de Cristo, somos «sacerdocio real», pueblo santo y sagrado (1 Pe 2, 9), y podemos ofrecer «sacrificios espirituales, aceptos a Dios por mediación de Jesucristo» (*ib.*, 5), y «adorar al Padre en espíritu y en verdad» (Jn 4, 23), es decir, movidos y guiados por el Espíritu Santo que habita en nosotros. Estos sacrificios espirituales son una verdadera 'religión', es decir, un verdadero culto que tributamos al Padre, un homenaje filial de amor y de adoración, una re-ligación que nos une con Dios y que se expresa en ritos sacramentales, 'similares' a los de otra religión cualquiera, pero de contenido y de significado radicalmente distintos. Por eso, después de afirmar que todo, en el cristianismo, comienza siendo iniciativa y don de Dios —hecho evangélico—, hay que añadir que, en virtud de ese mismo don e iniciativa de Dios, todo es también don libre del hombre, ofrenda y sacrificio espiritual de su propio sacerdocio —hecho religioso—, y que, por lo mismo, el cristianismo es una verdadera 'religión'; o, mejor, es sencillamente 'la religión' de los hijos de Dios.

2. El misterio de la oración cristiana

La oración cristiana no pertenece al 'hecho religioso', sino al 'hecho evangélico'. Por eso, no es una simple tarea humana, un ejercicio de las facultades superiores del hombre, como la reflexión o el diálogo consigo mismo o con otra persona. La oración cristiana es un verdadero *misterio*. No es tanto una acción nuestra, como una acción en nosotros del Espíritu Santo y una acción nuestra en él y vivificados por él.

La presencia en nosotros del Espíritu Santo es principio y garantía de nuestra vida espiritual. Precisamente por eso se llama *espiritual*, porque es una vida en el Espíritu y desde el Espíritu. El es en nosotros principio y garantía de nuestra fe y de nuestro amor de caridad. Sin su presencia real no tendrían verdadero sen-

tido y hasta serían inconcebibles. Y por ser principio y garantía de nuestra fe y de nuestro amor sobrenaturales es garantía y principio de nuestra *oración*. El ora en nosotros y nos hace orar con disposiciones filiales. Nos enseña a llamar *Abba* a Dios, crea en nosotros el espíritu filial y derrama en nuestros corazones el amor de caridad⁷.

«El Espíritu —dice san Pablo— viene en ayuda de nuestra flaqueza. Pues nosotros no sabemos orar como conviene; mas el Espíritu mismo ora por nosotros con gemidos inefables» (Rom 8, 26). El cristiano debe mantenerse «siempre en oración y súplica, *orando en toda ocasión en el Espíritu*» (Ef 6, 18).

Orar en el Espíritu, lo mismo que orar en nombre Cristo⁸ o adorar al Padre en espíritu y en verdad (Jn 4, 23), es orar guiados y movidos desde dentro por el Espíritu Santo, que nos habita y que vivifica nuestra vida y nuestra actividad. Todo nuestro ser y nuestra vida entera quedan así interiormente renovados por la presencia y acción vivificante del Espíritu de Cristo. Por eso, nuestra vida es verdaderamente *espiritual* y *cristiana*, entendidas estas palabras en su sentido más hondo. Los verdaderos adoradores son los que han nacido del Espíritu (Jn 3, 3) y que han sido renovados y santificados por la Palabra de la verdad (Jn 17, 17).

Más aún, el Espíritu Santo, amor sustancial del Padre y del Hijo, nos asocia a su respuesta personal de amor al Padre y al Hijo y nos introduce en el misterio de la 'koinonía' divina, en la vida trinitaria, hecha de conocimiento y de amor sustanciales. Su misión no consiste sólo en consolarnos y abogar por nosotros, sino en atraernos a sí, 'aspirarnos' en él —diríamos— introduciéndonos en sí mismo y en su corriente de amor al Padre y al Hijo. Nos enseña a orar, asociándonos a su misma oración.

⁷ Rom 8, 15-16; 5, 5; Gál 4, 6. Nuestra relación a Dios —filiación— implica necesariamente y es esencialmente relación a los hombres —fraternidad—. Nuestro *ser filial* es nuestro *ser fraterno*. Y la oración cristiana no es más que la conciencia explícita —refleja— de nuestra filiación divina y de nuestra fraternidad sobrenatural con los hombres. Cristo nos enseñó a llamar a Dios *Padre nuestro*. 'Padre' dice 'filiación'; y 'nuestro' dice 'fraternidad'.

⁸ Jn 10, 25; 16, 23.

Recordemos a san Juan de la Cruz:

«El alma unida y transformada en Dios, aspira en Dios la misma aspiración divina que Dios —estando ella en él transformada— aspira en sí mismo a ella»⁹.

«Es una aspiración que hace al alma Dios, en que... *la aspira el Espíritu Santo* con la misma proporción que fue la inteligencia y noticia de Dios, en que *la absorbe profundamente en el Espíritu Santo*, enamorándola con primor y delicadeza divina»¹⁰

3. La esencia de la oración

La palabra *oración* —una de las más gastadas de nuestro diccionario ascético— es frecuentemente sinónima, para muchos, de súplica, de rezo o de petición. De este modo, la hemos empobrecido, reduciéndola a expresar una de las formas más elementales y primitivas —si bien, perfectamente lícita— de oración. La hemos hecho también sinónima de 'meditación', cometiendo una grave inexactitud.

Para entender el *misterio de la oración cristiana* hemos de situarnos, desde el principio, en el orden sobrenatural. Hemos de partir del destino y vocación sobrenatural del hombre en el plano actual de la Providencia. El hombre no tiene, ni ha tenido nunca, una vocación estrictamente natural. Ha sido pensado, querido y creado por Dios en un orden de *filiación* y de *amistad*: para que sea su *amigo* y su *hijo*. El Concilio nos recuerda que la «vocación última del hombre en realidad es una sola, es decir, *divina*» (GS 22).

El cristianismo no es primariamente una doctrina o un sistema de verdades, sino una 'vida', una amistad y una filiación: una moral —si se entiende bien esta palabra—, una vida verdadera y una verdad viva y vivificante.

Al hombre de hoy, que ha descubierto, hasta con sorpresa, su propio yo y el valor sagrado de su persona, que quiere ser 'él

⁹ *Cántico espiritual*, c. 39, n. 4.

¹⁰ *Llama de amor viva*, c. 4, n. 17.

mismo' y tiene un sentido agudo de su dignidad y de su libertad personal, que es esencialmente dinámico, que ama las relaciones interpersonales y busca la sencillez y la autenticidad, hay que presentarle el cristianismo —y esa forma particularmente radical de vivirlo que se llama vida religiosa— como una vida de *amistad* y de *filiación* —que se traduce en *fraternidad*— en su sentido más dinámico y vital, que es la *oración*.

¿Hay algo más personal, más dinámico, más sencillo y más práctico, a la vez, que la amistad y la filiación? Pues la *oración* es la amistad y la filiación en ejercicio.

El Dios de la revelación —el único Dios que existe— es un Dios *vivo y personal*, que quiere entablar relaciones personales con el hombre. Para eso le ha creado con unas facultades de relación —inteligencia y voluntad— y le ha comunicado unas nuevas y sobrenaturales facultades de amor y de conocimiento —*fe y caridad*— para que pueda entrar en relación íntima y personal con él. De este modo, el hombre puede conocer y amar a Dios de una manera rigurosamente divina, al estilo mismo de Dios: como él se conoce y se ama. Con un conocimiento —*fe*— y un amor —*caridad*— que son participación real del conocimiento y del amor que Dios tiene y que Dios es.

El hombre, en el orden sobrenatural, es *amigo e hijo* de Dios. Y el estilo propio de vida de un amigo y de un hijo de Dios es precisamente la *fe*, la *esperanza* y la *caridad*. Ellas son el resumen y la síntesis más perfecta de toda la vida cristiana, de toda la moral y espiritualidad evangélica. Lo comprenden y lo suponen todo.

Nada en el cristianismo expresa tanto su carácter vital, dinámico y personalista como estas tres virtudes y actitudes que se han dado en llamar 'teologales', porque relacionan al hombre con Dios directamente y son participación real de la misma vida de Dios, hecha de conocimiento y amor. Son el aire de familia, el espíritu filial y el estilo propio de los hijos de Dios.

Dios no es sólo un 'él', sino un 'tú'. Alguien con el que estamos intrínsecamente re-ligados, en quien nos salvamos mejor que en nosotros mismos. Nuestras relaciones con él no son neutras (1)

impersonales, sino personalísimas, de tú a Tú, de hijo a Padre, de amigo a Amigo. Y estas relaciones son exactamente la *fe*, la *esperanza* y la *caridad*, es decir, la *oración*.

El hombre, por medio de sus nuevas facultades de conocimiento y de amor —*fe* y *caridad*— se relaciona con Dios personalmente y entra en comunión de vida con él, en diálogo, en ejercicio de amistad y de mutua presencia.

La oración, en su esencia, no es más que la vida divina en ejercicio, en acción. Es un intercambio de amor y de conocimiento sobrenaturales, un trato familiar e íntimo —una amistad— con las tres divinas Personas que habitan en el alma.

La oración así entendida —y creemos que debe entenderse necesariamente así— no es un simple 'medio', aunque se le califique de indispensable o insustituible, de vida espiritual. Es muchísimo más. *Es la esencia misma de la vida espiritual. Es la misma vida espiritual en ejercicio.*

La oración, entendida como súplica, como rezo e incluso como 'meditación', no deja de ser 'medio', excelente y hasta necesario, para la vida interior. Pero no puede afirmarse que sea la misma vida interior.

«Cuando se argumenta en pro de la oración, ésta se suele concebir como un ejercicio, todo lo necesario que se quiera, pero, en fin de cuentas, un ejercicio más en la vida del creyente. Al plantear así el problema, se comete un error de base. Este error consiste en plantear el problema de la oración desde el terreno de la religiosidad; es decir, como un ejercicio de la piedad personal que busca en Dios solución y respuesta. Ahora bien, lo específicamente cristiano no se basa en la religiosidad, sino en la fe... En la oración de un cristiano tiene que haber siempre un elemento decisivo que la especifica y la distingue de la oración que puede hacer cualquier otro hombre religioso; este elemento es la *fe*. La oración, por consiguiente, en tanto es oración cristiana en cuanto es expresión de la propia *fe* del creyente... Esta conexión entre la fe y la oración es hasta tal punto intensa, que se puede afirmar sin titubeos que *en tanto hay vida de fe en cuanto hay*

vida de oración. Oración y fe son dos realidades que se aclaran y se expresan mutuamente»¹¹.

La oración, en cuanto *ejercicio de fe viva*, es decir, en su esencia más genuina, no es nada distinto de la vida espiritual. De tal forma que una misma definición puede servirnos, indistintamente, para la oración y para la vida espiritual. Por eso, los autores espirituales, cuando querían señalar las diversas etapas y grados de vida interior, señalaban los diversos grados y etapas de oración. Existe entre ambas una correspondencia perfecta. Porque ambas tienen el mismo contenido y expresan la misma realidad.

Tanto la *oración* como la *vida interior* pueden definirse como *una vida de amistad con las tres divinas Personas presentes en el alma*. O, para usar las palabras del Concilio: «*Vivir en trato familiar y asiduo con el Padre, por medio de su Hijo Jesucristo en el Espíritu Santo*» (OT 8).

Santa Teresa de Jesús nos dirá fundamentalmente lo mismo: «No es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino *tratar de amistad estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama*»¹².

Sería posible dar todavía otra definición, válida como las anteriores, tanto para la oración propiamente dicha como para la vida espiritual. Una definición sencilla y completa, a la vez, que tiene la ventaja de decirnos no sólo qué es la oración y la vida interior, sino qué debemos hacer, en concreto, para orar y vivir una vida espiritual intensa: «*El ejercicio de las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad*». Toda forma de oración, en lo que tiene precisamente de oración, es ejercicio de fe, de esperanza y de amor. *Ejercicio de fe viva*.

La vida de amistad, el trato familiar y asiduo con las tres divinas Personas presentes en el alma, ese tratar de amistad procurando estar muchas veces a solas con quien sabemos nos ama —que diría santa Teresa— no es otra cosa que *fe, esperanza y caridad*. Precisa-

¹¹ CASTILLO, J. M., *Oración y existencia cristiana*, Sígueme, Salamanca, 1969, pp. 57-58.

¹² *Vida*, c. 8, n. 5.

mente por eso se llaman 'teologales', porque son las únicas maneras posibles —en este mundo— de entrar en contacto directo con Dios, de dialogar con él y de vivir su propia vida. *Todo lo que no sea, al menos implícitamente, ejercicio de las tres virtudes teologales, no es oración.* Será algo previo —como un prólogo—, útil e incluso indispensable. Pero no será *oración*. Será, a lo más, simple reflexión o 'meditación'. Una tarea humana, un ejercicio de nuestras facultades superiores. Una tarea que puede llevarse a cabo en pecado mortal.

El padre Estanislao Gatto ha escrito un buen comentario de la definición teresiana de oración.

«La oración —dice— es una relación de íntima amistad con Dios: ésta es la esencia de la oración. Sus elementos característicos son la asiduidad y la soledad; y dos los presupuestos indispensables: Dios nos ama y nosotros lo sabemos... Principio objetivo de toda vida: *ser amados*. Principio subjetivo de toda vida espiritual: *saber que somos amados*. 'Con quien sabemos nos ama'; con esta expresión santa Teresa indica la fuente de la oración, y nos remite sin más a la fuente de la vida cristiana: a la fe, principio, raíz y fundamento de la justificación... El anonimato no favorece la amistad. La oración es diálogo de amor con aquel que nos ama: 'con quien sabemos nos ama'¹³.

La oración es diálogo de amor con el Dios-Hombre, es decir, con Jesucristo. En él, y sólo en él, nos encontramos con el Padre y con el Espíritu Santo y con los demás hombres. Cristo es el Amigo y el hermano mayor que nos ama con amor divino y con amor humano al mismo tiempo. Creer en su amor personal; creer en su presencia viva y vivificante; dejarse amar gratuitamente por él; aceptar y alegrarse de la propia pequeñez y debilidad, para que él haga brillar en nosotros su poder y su salvación: son formas esenciales de oración. La presencia de la Trinidad en el alma, que es lo más fundamental y originario en la vida espiritual, que nos transforma, diviniza y vivifica por dentro, es la raíz y el fruto, el principio y el término de toda oración¹⁴.

¹³ GATTO, S., O. C. D., *Santa Teresa maestra di orazione*, en «Carmelus», 1971, pp. 22 y 24.

¹⁴ Cfr. STA. TERESA, *Camino de Perfección*, c. 28, nn. 2, 3, 5, 10; c. 29, nn. 4, 5.

4. Consagración y oración

La *consagración*, realizada por el bautismo, perfeccionada y completada por los votos religiosos, se expresa en *oración*. Más aún, la oración es la misma consagración en ejercicio. Nada expresa tanto el sentido dinámico y personalista de la vida cristiana y de la vida religiosa como la *oración*.

La oración personal y la oración comunitaria, que no sólo no están en oposición, sino que se suponen y se exigen mutuamente, son la expresión de la consagración de cada uno y de todos los miembros de la comunidad. La oración en común es la expresión sacramental de la común consagración de todos los hermanos.

La consagración religiosa pone todo nuestro ser y nuestro obrar de cara a Dios, nos convierte en pertenencia suya y nos introduce en la esfera de lo divino. Nos hace vivir «únicamente para Dios» (PC 5), de la forma más inmediata y absoluta. Por eso, el estado constituido por la profesión de los consejos evangélicos, es un *estado litúrgico*, un estado de oración y de culto público de la Iglesia. Pues bien, caer en la cuenta de esta realidad, vivirla de manera consciente y hasta refleja, al menos en determinados momentos del día, para poder vivir bajo su influjo en medio de las más variadas ocupaciones, eso es la *oración*.

Si lo que llevamos dicho vale para todo cristiano que quiera vivir en serio las exigencias de su consagración bautismal y su condición de hijo de Dios, vale todavía con mayor rigor para un religioso, doblemente consagrado a Dios y entregado a un ministerio apostólico. Pablo VI ha recordado el testimonio de la historia:

«La fidelidad a la oración o el abandono de la misma son el paradigma del vigor o del ocaso de la vida religiosa» y que *«la oración diaria, hecha con fidelidad, sigue siendo para cada uno y para cada una de los religiosos y de las religiosas una necesidad primaria y que, por lo mismo, debe ocupar el primer puesto en sus Constituciones y en su vida»* (ET 42, 45).

Nuestra oración, por ser oración en el Espíritu de Cristo, es oración *en la Iglesia* y tiene, por eso mismo, un sentido comunitario. Toda la Iglesia es una comunidad orante, como lo era la

primitiva comunidad cristiana (He 1, 14; 2, 42). La comunidad religiosa debe «expresar», con una particular intensidad y de forma social, el carácter esencialmente 'orante' de la Iglesia. Debe ser una comunidad de oración. La oración litúrgica es el culto oficial de la Iglesia en cuanto comunidad orante, en cuanto familia de Dios. Y el centro y la cumbre de la liturgia es la santa Misa, que perpetúa y actualiza en la Iglesia el sacrificio de la cruz. Es el sacrificio del Cristo total: Cabeza y miembros. Es la suprema forma de adoración, de súplica, de acción de gracias y de reparación. «La liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza» (SC 10). Aunque «no agota toda la actividad de la Iglesia» (SC 9).

La liturgia ocupa un puesto especialísimo en la vida de la comunidad religiosa (ET 47). Y la Eucaristía es «por sí misma el centro de toda comunidad» (ET 48). Por eso, debe darse la máxima importancia práctica a la celebración diaria de la Eucaristía, como acto comunitario por excelencia y sin el cual resulta inconcebible una verdadera comunidad de fe, de amor y de servicio apostólico.

Sin embargo, hay que recordar que «la participación en la sagrada liturgia no abarca toda la vida espiritual» (SC 12). La oración personal es absolutamente necesaria, incluso para que la oración litúrgica cumpla su función esencial en la Iglesia. Y la oración personal debe hacerse siempre con viva conciencia comunitaria y eclesial.

Todo en la vida religiosa, debe organizarse en orden a facilitar, a estimular y a intensificar una vida profunda de oración, personal y comunitaria. El trabajo excesivo, que muchas veces rompe el equilibrio humano de las personas o que no permite el sosiego interior y exterior necesario para orar y para mantenerse en unión *VITA COMMUNIS* EN MEDIO DE LAS MISMAS OCUPACIONES, termina enervando o destruyendo la vida religiosa y desvirtuando la acción apostólica.

5. Oración y acción

Hoy día, como otras tantas cosas, se ha puesto en tela de juicio la oración: su sentido y su valor. Se pregunta si la oración tiene todavía sentido en un mundo secularizado. Y no son pocas las con-

ciencias que se han visto profundamente turbadas ante una crisis tan honda de lo que parecía inmovible.

Es cierto que algunas formas de oración, como expresión de una fe rudimentaria y en cuanto apoyadas a veces en una mentalidad demasiado antropomórfica, no tienen mucho sentido. Pero, en manera alguna, se puede afirmar que la oración, en cuanto tal, carece hoy día de sentido y de valor.

El autor del libro *¿Tiene sentido la oración?* nos invita a buscar la respuesta a esta pregunta en nuestra propia experiencia, prescindiendo un poco de argumentos abstractos:

«Orad, y veréis cómo la oración tiene sentido. No hay otro modo de descubrirlo si no es la misma oración»¹⁵.

Lo mismo recomienda Pablo VI precisamente a los religiosos:

«Si habéis perdido ya el aprecio por ella, volveréis a sentir su deseo, poniéndoos de nuevo humildemente a orar» (ET 42).

El que ora sabe que la oración no sólo tiene sentido, sino que es del todo esencial para la vida cristiana, la cual es inconcebible sin oración, y más todavía para la vida religiosa y apostólica.

Con frecuencia se ha desconectado la oración de la vida, como si fueran dos realidades separables. Y se han confundido oración con oraciones, con determinadas prácticas de piedad que, de hecho, no comprometen demasiado ni son demasiado exigentes.

Al hablar de la virginidad consagrada dijimos que la simple 'castidad' es perfectamente compatible con un sutil egoísmo, con la indiferencia o la frialdad hacia los demás, con el rencor e incluso con el odio. Mientras que la virginidad, entendida en su sentido teológico, se expresa necesariamente en comprensión, en amor entrañable, en espíritu de servicio, en generosidad total. No puede coexistir con el desprecio de los demás y, ni siquiera, con la indiferencia o con el olvido.

La misma distinción debemos hacer con respecto a la *oración* y las *oraciones* o prácticas de piedad. Una vida 'piadosa', fiel a unas

¹⁵ RINSER, L., *Hat Beten Sinn?*, Zurich, 1966, p. 6.

determinadas prácticas o ejercicios ascéticos, fiel incluso a la 'meditación diaria', puede —de hecho— compaginarse, por desgracia, con una falta total de vibración hacia los demás, con la incompreensión o el egoísmo más refinado, con las faltas habituales y objetivamente graves de caridad. En cambio, una persona de auténtica oración, de trato familiar y asiduo con Dios —en fe viva— no puede menos de ser profundamente humana, comprensiva, servicial, abierta en amor verdadero y eficaz a todos los hombres. Sabe perdonar y olvidar, sin demasiado esfuerzo. Está dispuesta, en todo momento, a dar la vida por los demás. Es realmente *cristiana*. El contacto vivo con Dios, lejos de alejarla de los hombres y de sus problemas, la hace sentirse hermana universal y vivir en su propia carne todas las angustias de los otros. La *oración* la lanza a la *acción*.

«Ante la conciencia de muchos se impone el hecho aplastante de tantos sacerdotes y religiosos y de tantos seglares profundamente piadosos que son exactamente fieles a la práctica de un tiempo determinado de oración diariamente mantenido durante años y, sin embargo, con esa fidelidad coexisten una serie de postura y actitudes que no se ven fácilmente conciliables con el espíritu del sermón del Monte: hombres cerrados ante el hermano, incapaces de escuchar de verdad al otro, seguros de sí mismos y jueces de los demás, poco pobres y poco niños, bastante incapacitados, por consiguiente, para recibir y acoger el Reino»¹⁶.

La oración del cristiano y del religioso no puede concebirse desligada de su acción en el mundo. Tampoco puede considerarse como algo marginal en su vida, que compromete sólo ciertos momentos de la misma. Oración y acción, trabajo profesional y trato con Dios deben armonizarse perfectamente. La oración no puede vivirse al margen de la vida y de los quehaceres diarios. Y estos quehaceres y la vida entera deben estar impregnados de oración, deben convertirse en oración, es decir, en ejercicio constante de *fe*, de *esperanza* y de *caridad* (AA 4).

Pero hay que recordar que no es posible vivir en un clima de fe, de esperanza y de caridad durante el día, en medio de las más diversas ocupaciones humanas y temporales, e incluso en medio de las actividades directamente apostólicas, sin momentos exclusivamente

¹⁶ CASTILLO, J. M., *Oración y existencia cristiana*, Sígueme, Salamanca, 1969, p. 19.

dedicados al trato con Dios, es decir, a la oración propiamente dicha. Los religiosos de una manera especial, como recuerda el Concilio, «*deben cultivar con asiduo empeño el espíritu de oración y la oración misma*» (PC 6).

La oración, en cuanto alma de todo apostolado y de toda actividad apostólica, no debe concebirse sólo como trato con Dios en soledad, sino de la forma más dinámica: como *unión personal con él* durante la misma acción. Sólo desde la amistad personal con Cristo y como una expresión concreta de esa amistad, como una normal exigencia de la misma, debe considerarse y vivirse tanto la oración propiamente dicha como la actividad. *La acción debe ser la expresión dinámica de la oración*. Como una forma existencial de oración. «Vosotros sois mis amigos, si hacéis lo que yo os mando» (Jn 15, 14).

«Vivimos como rezamos, y rezamos como vivimos. La calidad de nuestra vida de oración es la prueba de la dignidad de nuestra vida, y nuestra forma de vivir revela la calidad de nuestra oración... La oración no es, pues, nunca abstracta, no es algo separado de la vida. Para ser auténtica, tiene que nacer de la vida y, a su vez, expresarse y perfeccionarse en la vida»¹⁷.

No es posible desarrollar un apostolado fecundo o ejercer dignamente el ministerio sacerdotal sin consagrar diariamente un tiempo, más o menos largo, a la oración personal propiamente dicha. «El apostolado —ha recordado Pablo VI— perdería sus raíces interiores, sus expresiones mejores y originales, sus más altas finalidades, si el apóstol no fuese hombre de oración y de meditación»¹⁸.

Si la crisis de *fe* es causa de la crisis de *oración*, la crisis de oración es también causa de crisis de *fe*.

El apostolado, entendido rectamente, no es tanto 'acción' como 'pasión'. No es tanto acción nuestra como acción de Dios a través de nosotros. Lo mismo que toda tarea de santificación o de salvación. No es, propiamente, *hacer*, sino *dejar hacer*. Dejar hacer a

¹⁷ HINNEBUSCH, P., O. P., *La oración, búsqueda de autenticidad*, Sal Terrae, Santander, 1970, p. 29.

¹⁸ *Alocución* a los párrocos y cuaresmeros de Roma, el 9 de febrero de 1970.

Dios *en nosotros* es la fórmula y el secreto de la santificación personal. Y dejar hacer a Dios, *a través de nuestra propia acción*, es la fórmula y el secreto de todo verdadero apostolado. No olvidemos algo tan elemental como que es Dios el que salva y el que santifica, y no nosotros.

Pues bien, la oración, como ejercicio de fe viva y de amistad personal con Dios, es la que 'deja' a Dios actuar libremente en nosotros y a través de nosotros.

El descuido de la oración lleva consigo inevitablemente un progresivo desligarse del mundo sobrenatural. Las realidades del espíritu, cada vez, dicen menos al alma. Y las cosas materiales, inmediatas, van influyendo y atrayendo cada vez más.

La experiencia, a veces dolorosa y amarga, es un buen testimonio de que no es posible vivir en tensión espiritual, en un clima de fe, de esperanza y de caridad, ni ejercer un auténtico apostolado y guiarse por motivaciones plenamente evangélicas, sin una intensa vida de oración.

«Muchas de las tristes crisis espirituales y morales de personas educadas e integradas en diversos niveles en el organismo eclesial, se deben al debilitamiento y quizá a la falta de una regular e intensa vida de oración»¹⁹.

Cristo nos dijo, no sólo con su vida, sino también con su palabra, que «es necesario orar siempre y no desfallecer» (LC 18, 1). Y san Pablo nos recomienda: «Orad sin interrupción» (1 Tes 5, 17). Mientras que Santiago nos dice: «Orad los unos por los otros, para que os salvéis» (Sant 5, 16).

El verdadero *espíritu de oración* exige imperiosamente la *oración* propiamente dicha, es decir, momentos exclusivamente dedicados al ejercicio de la fe viva en contacto directo con Dios en soledad. Y la auténtica oración crea el verdadero espíritu de oración.

No es algo 'artificial' ni arbitrario, ni va contra la necesaria espontaneidad que debe suponer la vivencia de una amistad, el

¹⁹ PABLO VI. *Alocución* el 20 de agosto de 1969.

señalar momentos, más o menos fijos, de oración. Es una necesidad pedagógica y debe considerarse como una verdadera ayuda a nuestra pobreza y debilidad, que debemos aceptar humildemente. Cuando hayamos conseguido un profundo *espíritu de oración*, nos resultarán del todo imprescindibles esos momentos que ahora llamamos 'artificiales' o 'arbitrarios', dedicados exclusivamente a la oración. Mientras nos sigan resultando 'pesados' y casi insostenibles, es señal de que tenemos una terrible necesidad de oración y de que carecemos lamentablemente de su espíritu. No podemos engañarnos, pensando que todo lo que hacemos es, sin más, oración. Si realmente lo fuera, experimentaríamos más viva la necesidad de orar con más frecuencia.

El ejemplo de Cristo es decisivo e incontrovertible. En él toda actividad era esencialmente oración, porque era contacto inmediato, comunión de amor con el Padre y cumplimiento perfecto de su voluntad. Y, sin embargo, con frecuencia se retiraba en soledad, prescindiendo de toda otra ocupación, para dedicarse al trato directo y exclusivo con el Padre ²⁰.

6. Formas de oración

El *Padrenuestro* es la oración comunitaria por excelencia. La oración de familia. No sólo por la forma, sino por el contenido. Y la petición fundamental, expresada con matices diversos —'santificado sea tu nombre', 'hágase tu voluntad'—, es: *venga a nosotros tu reino*. Es la oración de la espera y de la esperanza, que resume todas las preocupaciones del cristiano. Es la oración de la impaciencia: «¡Ven, Señor Jesús!» (Apoc 22, 20).

La clásica división de la oración en *mental* y *vocal* no es ya del agrado de todos.

«Rehusamos... —dice el padre Efrén de la Madre de Dios— los términos que dividen la oración en vocal y mental, y diríamos que sólo hay una auténtica oración: la *personal*, donde toda la persona humana ora, ya sea manifestando vocalmente su dispo-

²⁰ Cfr. Mt 14, 23; Lc 9, 18, etc.

ción, ya sea cobrando conciencia de sus relaciones con Dios, ya adoptando los planes de Dios en la situación designada por la Providencia y las circunstancias. La *oración personal* ha de buscarse en un contacto deliberado del hombre con su Creador... Cuerpo y alma son las dos caras sustanciales del hombre, y ambas deben ser cultivadas simultáneamente... así, el orante entabla un *diálogo biológico* de todo su compuesto humano con el Creador...»²¹.

La llamada oración vocal no es un ejercicio de palabras, sino un ejercicio —también y sobre todo— de fe, de esperanza y de amor. Y, además, la expresión externa de esas mismas virtudes. Algo, por lo tanto, perfectamente lícito y válido. Sabemos que los sentimientos, expresados, se refuerzan y que esos actos externos constituyen un verdadero culto a Dios de todo el hombre y posibilitan la oración comunitaria.

También la oración de súplica y de petición, cuando supone y es ejercicio de *fe viva*, es una verdadera oración y está perfectamente justificada. Cuando pedimos algo a Dios, no intentamos, desde luego, cambiar su voluntad o modificar sus planes. Somos nosotros mismos los que, por medio de la oración, entramos en esos mismos planes eternos y nos acomodamos y conformamos con su voluntad, que es siempre lo mejor para nosotros. «No oramos —dice santo Tomás— para cambiar la voluntad divina, sino para alcanzar lo que Dios determinó concedernos por medio de la oración» (2-2, 83, 2). La oración que nos enseñó Cristo es, fundamentalmente, una oración de petición. Y nos dijo: «Pedid y recibiréis» (Jn 10, 24). Con nuestras oraciones no pretendemos manifestar a Dios nuestras necesidades, como si él las desconociese (cf Mt 6, 8), sino adquirir nosotros mismos conciencia de nuestra radical pobreza y reconocer que de él tenemos que recibir la solución definitiva, sobre todo cuando se trata de nuestra salvación.

Cuando pedimos algo relativo a nuestra salvación y lo hacemos «en nombre de Cristo» (Jn 10, 25; 16, 23), es decir, movidos desde dentro por su Espíritu, que ora juntamente con nosotros, esa oración es del todo eficaz.

²¹ EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, O. C. D., *El equilibrio humano de la oración*, «Confer», 1971, p. 563.

«El creyente no ora, desde luego, para exigir, para cambiar o para 'hacer' alguna cosa; lo que, sobre todo, busca es la *presencia*. Para él, Dios no está 'allí' como un 'objeto'. En el misterio indescriptible en términos objetivos, descubro que Dios es, en su trascendencia misma, más íntimo que mi propia intimidad. Tú estás *conmigo*, yo estoy *contigo*. Esto me es suficiente, porque tú me amas. *Orar es dejarse amar...* No se trata de 'captar' o incluso de 'comprender' alguna cosa, sino de abrirse y de ofrecerse»²².

La llamada *oración mental* es la que más fácilmente se ha confundido con la 'meditación', y ésta con la simple reflexión intelectual, buena en sí misma e imprescindible para alcanzar un bagaje de ideas y de conocimientos, pero insuficiente para alimentar una vida interior profunda si no se convierte en *oración*, es decir, un ejercicio de las tres virtudes teológicas. Se da, con frecuencia, mucha importancia al 'tema' y muy poca a la 'manera' de tratarlo. Y no es el tema precisamente el que hace que la meditación sea oración, sino la manera de enfocarlo: con Dios y en fe, en esperanza y en amor. Las mismas preocupaciones y distracciones pueden y deben convertirse en ocasiones y en temas de diálogo amoroso —en fe viva— con Dios. Hay que hacer de la necesidad virtud. Y puesto que una intensa 'preocupación' nos acompañará inevitablemente en nuestros ratos de intimidad con Dios, por más que pretendamos desentendernos de ella, lo más práctico es convertirla en 'tema' de nuestra conversación con Dios y en ocasión para ejercitarnos en la fe y en el amor.

Si nuestra oración tiene que ser *filial*, como expresión de nuestra condición de hijos frente a Dios, debe ser también *fraterna*, avivando nuestra conciencia de sabernos y sentirnos hermanos de todos los hombres por la comunión del mismo Espíritu de Jesucristo. La fraternidad espiritual se expresa en oración común, y la oración crea conciencia de verdadera fraternidad en el Espíritu.

Carisma e institución —ya lo hemos dicho— no se oponen, sino que se exigen y complementan entre sí. Tampoco se oponen, de suyo, oración y oraciones, devociones y devoción. Más aún, normalmente, la devoción necesita algunas 'devociones' o prácticas

²² MARCEL, G., citado por JIMÉNEZ DUQUE, B., en *Teología de la Mística*, BAC, Madrid, 1963, p. 352.

para expresarse. Y la oración se traduce, muchas veces, en determinadas oraciones, sin que, de hecho, se identifique con esas prácticas y menos todavía se reduzca a ellas.

El testimonio personal de santa Teresa de Jesús, que, durante dieciocho años, estuvo luchando con Dios y con sus exigencias, hasta que se 'encontró' con la Humanidad de Cristo y comprendió —en este encuentro— lo que era *oración*, es más elocuente que todos los argumentos. La amistad personal con Cristo Dios y Hombre, la fe en su amor divino y humano y en su presencia viva en nosotros, es la esencia de la *oración cristiana*.

«Procuraba, lo más que podía —confiesa la santa—, traer a Jesucristo, nuestro bien, presente, y ésta era mi manera de oración»²³. «Yo sólo podía pensar en Cristo como Hombre»²⁴. «De mí, os confieso, que nunca supe lo que era rezar con satisfacción, hasta que el Señor me enseñó este modo»²⁵.

²³ *Vida*, c. 4, n. 8.

²⁴ *Vida*, c. 9, n. 6.

²⁵ *Camino de Perfección*, c. 29, n. 7.

CAPITULO XIX

FORMAS DIFERENTES DE VIDA CONSAGRADA (*)

«La autoridad de la Iglesia, bajo la guía del Espíritu Santo, se preocupó de interpretar estos consejos, de regular su práctica e incluso de fijar formas estables de vivirlos. Esta es la causa de que... se hayan desarrollado formas diversas de vida solitaria o comunitaria y variedad de familias» (LG 43).

«De ahí nació, por designio divino, una maravillosa variedad de agrupaciones religiosas» (PC 1).

«Además de la vocación religiosa propiamente dicha, el Espíritu Santo no ha cesado de suscitar en la Iglesia, especialmente en los últimos tiempos, numerosos institutos cuyos miembros, ligados o no por algún vínculo sagrado, se comprometen a llevar vida común y a cumplir los consejos evangélicos, con vistas a darse a la actividad apostólica o caritativa. La Iglesia ha sancionado y aprobado la genuina naturaleza de estas formas de vida» (RC 3).

(*) Bibliografía:

CARDEGNA, F., *Las formas de vida religiosa en el futuro*, «Catholic Mind», 1972, pp. 9-13.—FRISON, B., C. M. F., *Diversas formas de vivir los consejos evangélicos*, en «Los religiosos en la Iglesia», Madrid, 1965, pp. 187-227.—MATELLÁN, S., C. M. F., *Hacia nuevas formas de vida religiosa*, Inst. Teológico de Vida Religiosa, Madrid, 1974, pp. 204.—MAZZOLI, E., O. F. M., *Le diverse forme di vita religiosa*, «Studi Francescani», 67 (1970) 83-103.—RAYEZ, E., *Formes modernes de vie consacrée*, Beauchesne, París, 1966, pp. 456.

La plenitud ejemplar de Cristo y la riqueza infinita del Evangelio no pueden expresarse exhaustivamente por una sola forma de vida consagrada. Los consejos evangélicos, que vienen a ser las tres dimensiones más profundas de la vida de Cristo y un *don* hecho a la Iglesia (LG 43), son también una *vocación* a reproducir en ella el estilo de vida virginal, obediente y pobre del mismo Jesucristo. Pero estos consejos admiten múltiples formas de ser vividos, y ni siquiera se agotan sus virtualidades en las actualmente existentes, reconocidas y aprobadas por la Iglesia. El Concilio nos ha recordado que la Iglesia tiene poder auténtico para interpretar los consejos y para fijar formas estables de vivirlos y regular su práctica (LG 43).

«La naturaleza de la vida religiosa exige que sea siempre un sistema abierto, tan abierto como lo requiere su elemento vital y nuclear, que es el teológico... El elemento teológico es más bien un factor de unidad, si bien admite algunas variantes, pero relativamente de poca importancia. Bajo el aspecto jurídico se pueden concebir nuevas formas de los estados de perfección diferentes de las existentes, con tal que actúen los elementos sustanciales de la perfección»¹.

La variedad de formas y familias religiosas en que se ha ido concretando, a lo largo de la historia, la práctica de los consejos evangélicos, no es un fenómeno casual, sino que responde a un designio divino (PC 1; ET 11). «*El fenómeno obedece a la radical fecundidad de los consejos*»².

Y los consejos evangélicos reciben todo su sentido y su valor de la palabra y, sobre todo, de la vida de Cristo. La virginidad, la obediencia y la pobreza son partes integrantes —y esenciales— de su Misterio Pascual, de su estado de *kénosis*, de anonadamiento, y son la expresión más cabal de su estado de consagración sustancial, en virtud de la unión hipostática, y de su total dedicación al cumplimiento de la voluntad del Padre y a la salvación de los hombres.

¹ FRISON, B., C. M. F., *Diversas formas de vivir los consejos evangélicos*, en «Los Religiosos en la Iglesia», Madrid, 1965, pp. 207-208.

² ESCUDERO, G., C. M. F., *Derecho de los religiosos*, Cocala, Madrid, 1968, p. 15, n. 9.

«Cristo es religioso, esencialmente religioso, sin que pueda decirse de él que se hace religioso. Religioso del Padre... La gracia de unión en Cristo es unción o consagración: su humana naturaleza viene a ser totalmente pertenencia personal del Verbo. Y así resulta que Cristo, en sentido singularísimo y eminente, forma por sí sólo un estado constitucionalmente religioso»³.

La imitación y el seguimiento de Cristo han sido siempre la norma última de toda la vida y moral cristiana. La preocupación esencial de todo creyente se ha centrado, en todo momento, en la persona de Jesucristo mediante la fe y el amor. Este afán de imitar a Cristo se ha ido concretando, a lo largo de los siglos, en formas diversas, sin que se haya llegado todavía a agotar las posibilidades de otras nuevas formas de vivir los consejos evangélicos, siguiendo el estilo de vida de Cristo.

En una *síntesis histórica* podríamos distinguir las siguientes etapas, que vienen a ser otras tantas formas o estilos de seguir e imitar a Jesucristo, tratando de vivir en plenitud las exigencias del Evangelio:

a) *Martirio y virginidad*

«El martirio y la virginidad aparecen, desde el principio, en la Iglesia como la manera suprema de imitar y de seguir a Cristo. Se convierten así en el ideal de santidad para todos. Este doble ideal anima toda la espiritualidad de los primeros siglos. La virginidad, sobre todo cuando cesaron las persecuciones de la Iglesia y el martirio de sangre dejó de ser frecuente, fue considerada como un verdadero 'martirio', ya que es el supremo testimonio de amor a Cristo y a los hermanos. La manera más perfecta de reproducir el estilo de vida de Cristo y de su Madre, la Santísima Virgen»⁴.

San Ignacio de Antioquía, que sufrió martirio en Roma hacia el año 110, en la persecución de Trajano, es —quizá— el máximo representante de la *espiritualidad del martirio*. Es una verdadera 'mística'. Sobre todo en su carta a los Romanos expone la idea

³ APERRIBAY, B., O. F. M., *Formas nuevas de vida religiosa: su relación con el estado religioso*, en «Actas del II Congreso Nacional de Religiosos», t. I, Madrid, 1961, p. 172.

⁴ ALONSO, S. M.^a, C. M. F., *El Cristianismo como Misterio, ib.*, p. 144.

del martirio como suprema imitación de Cristo. Tiene conciencia de 'comenzar a ser cristiano' precisamente en el martirio, ya que en él alcanza la máxima semejanza con Cristo. Clemente Alejandrino también pondrá en el martirio la perfección de la vida cristiana, pero por ser un acto perfecto de caridad. Durante esta época de persecuciones, el cristiano tenía conciencia de ser un candidato al martirio. La vida se concebía como una preparación al martirio. A los catecúmenos, al mismo tiempo que se les instruía en los misterios de la fe, se les presentaba —como un ideal— el martirio de sangre. Dice el Concilio:

«Dado que Jesús, el Hijo de Dios, manifestó su amor entregando su vida por nosotros, nadie tiene mayor amor que el que entrega su vida por él y por sus hermanos (cf 1 Jn 3,16; Jn 15,13). Pues bien, algunos cristianos, ya desde los primeros tiempos, fueron llamados, y seguirán siéndolo siempre, a dar este supremo testimonio de amor ante todos, especialmente ante los perseguidores. Por tanto, el martirio, en el que el discípulo se asemeja al Maestro, que aceptó libremente la muerte por la salvación del mundo, y se conforma a él en la efusión de su sangre, es estimado por la Iglesia como un don eximio y la suprema prueba de amor. Y si es don concedido a pocos, sin embargo, todos deben estar prestos a confesar a Cristo delante de los hombres y a seguirle, por el camino de la cruz» (LG 42).

Parece suficientemente probado que ya desde los primeros siglos de la Iglesia, la palabra *mártir* —que significa *testigo*— no se reservó exclusivamente para designar a los que daban testimonio con su sangre, sino también con su vida entera, de su amor a Cristo. De una manera especial, los *ascetas* y las *vírgenes* fueron considerados, desde siempre, como *testigos* cualificados de Cristo. El ascetismo y la virginidad no son, simplemente, como una «sustitución» o suplemento del martirio. Martirio y virginidad eran considerados como valores, de suyo, independientes y sustantivos, aunque con mucha frecuencia se hallaban unidos en la misma persona.

En el habla de la *espiritualidad de la virginidad* se distinguen dos apartados: los *ascetas* —hombres que practicaban la continencia perfecta— y las *vírgenes* —término reservado a las mujeres que observaban también como estado la castidad total.

Ascetas y vírgenes existieron siempre, tanto antes de las persecuciones como durante y después de ellas. Su espiritualidad no es otra que la de los *consejos evangélicos*, dando una marcada preferencia a la virginidad⁵.

LOS ASCETAS. La palabra *ascesis*, derivada del griego, significa ejercicio, tanto en el sentido físico como en el sentido moral. Es un esfuerzo para dominar las malas inclinaciones y, sobre todo, para conseguir las virtudes cristianas. Tomada la palabra en sentido estricto —casi en sentido «técnico»— expresa *una peculiar manera de vivir la vida cristiana, según la lógica y las exigencias de los consejos evangélicos*. Y en este sentido hemos de tomar la palabra cuando hablamos del ascetismo de los primeros siglos como una expresión inicial de vida consagrada. Los ascetas son los hombres que practican de un modo especial la continencia o castidad perfecta, no sólo como simple ejercicio de purificación, sino como expresión de su entrega total a Dios y como imitación de Jesucristo. La castidad perfecta —la virginidad— como estilo y como estado de vida. Los ascetas trataban de vivir también los demás consejos evangélicos, pero en orden a vivir mejor la virginidad. Su modo de vivir era muy similar, casi idéntico, al modo de vivir de las *vírgenes*, y su espiritualidad tenía las mismas características fundamentales. Aunque el nombre de «vírgenes» se reservaba para las mujeres y el de *ascetas* para los hombres.

Si se les llamaba *ascetas* no era debido a los ejercicios morales que practicaban, sino por su empeño y decidido propósito de vivir en continencia perfecta, hasta el punto de que asceta venía a resultar sinónimo de «continente».

La existencia de estos ascetas se remonta a los primeros tiempos de la Iglesia. De ellos nos hablan san Clemente Romano, san Ignacio de Antioquía, la Didajé, los Apologetas.

⁵ MARTÍNEZ, *L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles*, París, 1913; LEBRETON, J., *La vie chrétienne au premier siècle*, París, 1927; BARDY, G., *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, París, 1935; VIZMANOS, F. B., *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, BAC, Madrid, 1949. Cfr. GARCÍA M. COLOMBÁS, O. S. B., *El monacato egipcio: los orígenes; los anacoretas*, en *El monacato primitivo*, t. I, BAC, Madrid, 1974, pp. 45-90.

Respecto al modo de vida que llevaban, las noticias que poseemos son imprecisas. Sabemos que no vivían en común, sino en medio de la sociedad. Más tarde quedaron absorbidos por un nuevo estilo de vida: el monaquismo.

LAS VÍRGENES. Conocemos mejor el modo de vivir de las *virgenes* que el de los *ascetas*. Por estas fechas, todavía antes del monaquismo, ya existen escritos teológicos y disciplinares bastante completos sobre la *virginidad*. Recordemos a tres escritores griegos (Clemente Alejandrino, Orígenes y san Metodio), y dos latinos (Tertuliano y san Cipriano).

- *Clemente Alejandrino* es bastante parco en alabanzas a la virginidad, ya que tuvo que defender la dignidad del matrimonio contra los gnósticos. Pero afirma con energía y suficiente claridad que la virginidad como estado de vida es superior al matrimonio.
- *Orígenes*, que llevó hasta excesos injustificables su amor a la virginidad, interpretando algunos textos evangélicos al pie de la letra y en su sentido material inmediato, no escribió un tratado sobre este tema. Pero en todas sus obras encontramos frecuentes alusiones y referencias a la excelencia de la virginidad cristiana. Es el primero en aplicar la parábola del sembrador al *martirio*, a la *virginidad* y a la simple *vida cristiana*. Según Orígenes, el ciento por uno de que habla la parábola lo produce el martirio; el sesenta por uno, la virginidad, y el treinta por uno, los demás estados en que puede vivir un simple fiel.
- *San Metodio* es figura de máximo relieve en este punto. Ya le hemos citado al hablar de la virginidad consagrada, ofreciendo un índice esquemático de sus principales ideas (6).
- *Tertuliano* es el gran panegirista de la virginidad en occidente y el primero que llama a las vírgenes *esposas de Cristo*. Orígenes ya había empleado esta expresión, pero aplicándola al alma en general, sin especial referencia a la virginidad. Las vírgenes se consagran total y definitivamente a Cristo y deben saberse unidas a él como la mujer casada a su marido. Tertuliano las exhorta a cubrirse la cabeza, como *esposas de Cristo* que son, ya que no tienen que agradar a

⁶ Cft. BARDY, G., *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, París, 1935: c. 16: *Saint Méthode*, pp. 301-316.

nadie más. De sus escritos se deduce que las vírgenes vivían con sus familias y sin hábito especial.

- *San Cipriano*, como discípulo de Tertuliano, repite las ideas del maestro. Vírgenes son las que se han consagrado a Cristo en cuerpo y alma. Les da consejos prácticos y les exhorta a no querer agradar más que a Dios. No merecen el nombre de vírgenes las que se adornan y visten como las demás, buscando agradar a los hombres y llamar la atención. Afirma que la virgen que peca debe ser tenida y castigada como adúltera. Parece ser que hacían voto, por lo menos privado, de vivir en virginidad.

En estos primeros siglos se insiste en la práctica de la castidad como *consejo evangélico positivo*, mientras que de la pobreza y obediencia se habla poco y más bien se les considera como consejos negativos, en orden a quitar obstáculos, no como algo positivo que hay que conseguir.

Para san Cipriano la virginidad tiene también una significación escatológica, como la tendrá más tarde para san Ambrosio⁷.

b) *Retiro y soledad*. Es la espiritualidad del *desierto*. Un paso importante en la evolución de la vida consagrada y en la búsqueda de formas diversas y de estilos nuevos de vivir para Dios. Alejamiento de toda sociedad, del ambiente familiar y del contacto con el mundo y con los hombres, en un afán de renuncia total para vivir mejor en continencia y dedicarse más plenamente al trato con Dios en la oración. Retiro y soledad, amor al silencio y renuncia a los bienes y a la familia, son elementos que ahora se añaden al elemento esencial de la virginidad. Es la etapa de los *anacoretas* o *solitarios*. Las mismas vírgenes, que hasta ahora vivían en el seno de sus propias familias, siguen también este nuevo camino de soledad, de silencio y de retiro del mundo y del ambiente familiar.

⁷ S. CIPRIANO, *De habitu virginum*, PL 4, 462: «Lo que hemos de ser en la otra vida, eso habéis empezado a serlo ya vosotras; tenéis ya en este mundo la gloria de la resurrección; pasáis por este mundo sin contaminaros con él». S. AMBROSIO, *De virginibus*, I, 8; PL 16, 214: «Lo que a nosotros se nos promete, vosotras ya lo tenéis; lo que para nosotros es objeto de deseo, para vosotras es ya una realidad. Sois de este mundo, pero no vivís ya en él. El mundo mereció teneros, pero no pudo poseeros».

A finales del siglo III había una multitud de «solitarios» en Egipto. El movimiento ascético culmina en Egipto con la constitución del monacato eremítico. El caso más célebre de ermitaños, a fines del siglo III y principios del siglo IV, es san Pablo de Tebas, que nació el año 234 y murió en 347. A su lado se reunieron multitud de discípulos, deseosos de imitarle. Sobre ellos ejercía una especie de dirección espiritual, pero «todos ellos seguían *una vida enteramente solitaria e independiente*. Esta es la característica de los anacoretas o solitarios»⁸.

De este modo surgieron diversas «colonias», bajo una dirección común. Encontramos aquí un nuevo elemento, de singular importancia para las sucesivas formas de vida consagrada. En torno a san Antonio Abad, que buscó en la soledad del desierto una vida de anacoreta, pronto se reunió un buen número de discípulos, que llegaron a formar una especie de comunidad de ermitaños. De un modo similar, surgieron algunas «colonias» de vírgenes cristianas. No existía ningún elemento jurídico o legislación que las uniera entre sí. Pero la afinidad espiritual las iba congregando cada vez más en «comunidad» de amor y de oración.

c) *Cenobismo*. Un paso más —y decisivo— en la evolución de la vida consagrada a Dios. Ya hemos hablado de san Pacomio. Fue primero «solitario». Más tarde, en el Alto Egipto, fundó el primer «cenobio». Organizador por temperamento y por educación, amante del orden y de la disciplina, como buen soldado que había sido, organizó a sus discípulos en «vida común». Distribución del tiempo, de los oficios y obligaciones, obediencia al superior y una regla especial, son los nuevos elementos que vienen a anadirse a los vividos en etapas anteriores. «San Pacomio, el Viejo, dejó al morir, en 345, una agrupación de nueve monasterios de varones y dos de mujeres, a los cuales había dado la

⁸ LLORCA, B., S. J., *Estado y estados de perfección*, en «Actas del Congreso Nacional de Perfección y Apostolado», t. I, Madrid, 1957, p. 374. Cfr. GARCÍA M. COLOMBÁS, O. S. B., *Las colonias de solitarios, o. c.*, páginas 69-72.

primera Regla que conocemos. Se dice que los monjes de los nueve monasterios antes citados llegaban a la cantidad de 9.000»⁹.

San Pacomio logró crear una comunidad modelo de orden y de organización, pero no logró crear «fraternidad».

San Basilio en Oriente (m. 379) y san Benito en Occidente (m. 543) fueron los verdaderos creadores de la *vida común* entendida en sentido espiritual, como fraternidad o comunidad de amor y de culto divino. El trabajo manual, la ayuda mutua y el culto de alabanza a Dios son característicos de este cenobitismo. La organización de los monasterios es de tipo local e independiente, sin una autoridad común sobre todos los monasterios.

d) *Renovación de la vida solitaria*. En el siglo X, y sobre todo en el siglo XI, se advierte un deseo de renovar o restaurar la vida monástica con tendencia a la soledad. Esta tendencia a la soledad se intensifica en el siglo XII.

Los consejos evangélicos siguen siendo la norma fundamental de vida, y se acentúa la importancia de la Regla —que sustancialmente es la de san Benito—. Pero este nuevo estilo de vida, mezcla de *cenobita* y de *solitario*, se caracteriza por el silencio, la penitencia corporal, la soledad en lugares apartados y abruptos, viviendo incluso en cabañas o cuevas, y por toda forma de austeridad. Así surgen los *Camaldulenses*, fundados por san Romualdo en 1012 en Campo Maldolo, los monjes de *Valleumbrosa*, fundados por san Juan Gualberto en 1030, y los *Cartujos*, fundados por san Bruno en 1084.

«Siguiendo la misma tendencia, mezcla de cenobita y solitario, y al mismo tiempo que las nuevas formas (de vida consagrada), la *Orden Cisterciense* trata de renovar la vida benedictina en todo su vigor y completarla con ciertas prácticas de austeridad, características de la nueva tendencia. Así, pues, la Orden Cisterciense *reúne las dos tendencias*: la representada por la Orden Benedictina, que responde a la tradición monás-

⁹ CASTÁN, L., *Estado y estados de perfección*, en «Actas del Congreso Nacional de Perfección y Apostolado», Madrid, 1957, t. I, p. 366. Cfr. GARCÍA M. COLOMBÁS, O. S. B., *El monacato egipcio: El cenobitismo*, o. c., pp. 91-115.

tica de la Edad Media y la de los nuevos tipos de mayor austeridad» (10).

e) *Canónigos regulares*. En el siglo XII aparecen nuevos tipos de vida consagrada y apostólica. Los llamados «canónigos regulares» eran todos sacerdotes dedicados a la cura de almas, con deseos de perfección evangélica. Vivían vida común, sobre la base de la Regla de san Agustín. La característica fundamental era unir la vivencia de los consejos evangélicos con el apostolado directo y con particular obligación del oficio divino. Aparte de los canónigos lateranenses, que formaron varias familias religiosas, en este siglo fueron fundados los *Premonstratenses* —en 1120— por san Norberto de Premontre.

f) *Ordenes Militares*.

«Del sentimiento profundamente cristiano y del espíritu caballeresco de la época, unidos a las urgentes necesidades de la lucha contra los musulmanes, brotó otro tipo muy singular del estado de perfección, el de las *órdenes Militares*, que sólo se explican con el ambiente del tiempo. Pero notemos, para resolver posibles dificultades, que los miembros de estas órdenes eran *verdaderos* religiosos y, por consiguiente, su vida constituye *una nueva forma de la vida de perfección*» (11).

Además de los elementos comunes: práctica de los consejos evangélicos, vida común y rezo del oficio divino, mientras no se lo impidiera el servicio activo, se obligaban a defender con las armas a los peregrinos de Tierra Santa o a luchar contra los infieles, en defensa de la religión cristiana.

Algunas órdenes Militares fueron: los Caballeros Hospitalarios de san Juan, fundados como Hospitalarios en 1050 y transformados en orden Militar hacia 1137; los Templarios, organizados en Jerusalén en 1119; los Caballeros Teutónicos, fundados a finales del siglo XII.

g) *Ordenes de redención de Cautivos*. Un nuevo tipo de vida consagrada y apostólica surge en los siglos XII y XIII. Su característica esencial es que, además de la vivencia de los conse-

¹⁰ LLORCA, B., S. J., *ib.*, p. 376.

¹¹ *Ib.*, p. 377.

jos evangélicos y de la vida de comunidad, sus miembros se ofrecían, por *voto especial*, a trabajar por la redención de los cristianos cautivos, e incluso a quedarse en su lugar, si era preciso.

La primera en seguir este género de vida fue la orden de la Santísima Trinidad, fundada por san Juan de Mata y por san Félix de Valois en 1198. La segunda fue la orden de Nuestra Señora de la Merced, fundada en 1218 en Barcelona por san Pedro Nolasco.

h) *Ordenes Mendicantes*. Mientras que los Canónigos regulares representan una tendencia del clero diocesano hacia la vida y estado de perfección, las órdenes Mendicantes parecen indicar una tendencia de los religiosos hacia las obras de apostolado.

En una época en que predomina el espíritu comercial, surge este nuevo estilo de vida consagrada y apostólica, con marcada preferencia por la pobreza colectiva. Sus miembros se obligan a vivir de las ofertas espontáneas de los fieles. Se consagran a casi todas las formas de apostolado: instrucción al pueblo, enseñanza en la Universidad, predicación universal en cuanto a lugares y métodos, escritos de todas clases, misiones. Las exigencias de la misma vida común y del rezo comunitario del oficio divino se acomodan a las exigencias y necesidades del apostolado. Un sistema nuevo de gobierno, con un Superior o Maestro General para toda la orden, da unidad y coordina las fuerzas de los diversos monasterios y hasta de los diversos miembros de cada monasterio.

La primera Orden que presenta esta nueva forma de vida consagrada y apostólica es la de los *Franciscanos*, fundada por san Francisco de Asís en 1208 y aprobada por Inocencio III en 1210. La orden de *Predicadores*, o Dominicos, fundada por santo Domingo de Guzmán en 1208 y aprobada en 1515 y 1516, vivió hasta la fecha del primer Capítulo General —1220— al estilo de una orden de Canónigos regulares. Los *Carmelitas*, cuyo desarrollo histórico consta, al menos, desde san Bertoldo de Calabria, en 1155, aprobados en 1226 por Honorio III. Los *Agustinos*, que se formaron en 1256 por la fusión de diversos grupos de eremitas de san Agustín. Los *Servitas*, o Siervos de María, que surgieron de una primera cofradía dedicada a honrar a la Santísima Virgen hacia 1233 y que hicieron los votos religiosos en ma-

nos del obispo en 1240, a partir de 1250 juntaron a la vida contemplativa la vida apostólica. Fueron aprobados en 1256.

En los siglos XIV y XV no surgen nuevos tipos de vida consagrada, sino que se presentan transformaciones de las formas ya existentes. La orden Franciscana se divide en varias ramas. Los Benedictinos y Cistercienses dan origen a nuevas congregaciones.

i) *Clérigos Regulares* (siglos XVI y XVII). Varias innovaciones importantes nos ofrece el siglo XVI en el proceso de evolución de la vida consagrada y apostólica. Por una parte, los *Clérigos Regulares*, que se presentan como institutos religiosos, en el pleno sentido de la palabra. Profesan los tres votos públicos de castidad, obediencia y pobreza. Tienen más «agilidad» de organización y de vida que las Ordenes Mendicantes antiguas, y se dedican de lleno al apostolado por medio de la predicación, la educación de la juventud, las misiones populares, etc. Así, por ejemplo, los *Teatinos*, organizados en 1524 por san Cayetano de Tiene y Juan Pedro Carafa, futuro Papa Paulo IV; los *Barnabitas*, o Clérigos Regulares de san Pablo, fundados por san Antonio María Zacarías, en 1530.

Otra novedad o innovación de singular importancia es el nacimiento de la *Compañía de Jesús*, fundada en 1540 por san Ignacio de Loyola. Es una de las órdenes de Clérigos Regulares y desde un principio entró en el grupo de Ordenes Mendicantes. Además de los elementos comunes, tiene un cuarto voto de obediencia especial al Papa. Como finalidad específica, tiene el ser una fuerza ligera y totalmente disponible al servicio del Papa en el ejercicio del apostolado en todas sus posibles dimensiones. Con este fin, introdujo importantes innovaciones en el estilo de vida propio de las Ordenes Mendicantes hasta entonces: suprimió el rezo coral; alargó considerablemente el tiempo de formación; hizo más rigurosa la selección de los candidatos; potenció la autoridad del Superior General e insistió de un modo especial en la obediencia.

Una tercera novedad, en este mismo siglo XVI, es la aparición de «Hermandades» u «Oratorios sacerdotales», consagrados por entero al apostolado. Se trata de sacerdotes que viven en comunidad, pero sin votos públicos. Practican el apostolado en

todas las formas posibles: predicación, enseñanza, misiones populares. Sus votos son privados. Destaca el «Oratorio de san Felipe Neri», nacido en 1564 y aprobado definitivamente en 1575. A imitación de éste, surgió el «Oratorio francés». Su organizador fue Pedro de Bérulle. En 1611 recibe el nombre de «Oratorio de Nuestro Señor Jesucristo». A este mismo estilo de vida consagrada y apostólica pertenece la *Congregación de la Misión* (o Paúles). Su fundador fue san Vicente de Paúl, en 1625. Fundadas también por san Vicente de Paúl surgieron las *Hermanas de la Caridad*, que tienen vida de comunidad y votos simples privados y temporales.

Otra innovación importante todavía en el siglo XVI. Instituciones dedicadas de forma preferente y casi exclusiva a la enseñanza y educación de la juventud. Esta enseñanza y educación se considera como una vocación y un apostolado específico. Una modalidad nueva en el ejercicio del apostolado de las almas consagradas. Recordemos a los *Escolapios*, fundados por san José de Calasanz, en 1597.

Las congregaciones dedicadas principal o exclusivamente al cuidado de los enfermos constituyen otra novedad en el siglo XVI. Así, los *Hermanos de san Juan de Dios*, fundados poco después de 1530, y los Padres de la Buena Muerte o *Camilos*, fundados en Roma, el año 1582, por san Camilo de Lelis.

j) *Votos simples y Sociedades sin votos*. En virtud de la constitución *Conditae a Christo*, de León XIII, quedan las congregaciones de votos simples, del todo equiparadas a las verdaderas «religiones». Se reconoce el pleno valor teológico y jurídico a los votos simples.

En el decreto *Perfectae Caritatis* se habla de las diversas formas de vida consagrada: vida contemplativa (PC 7), vida apostólica (PC 8), vida monástica (PC 9), institutos laicales (PC 10) e institutos seculares (PC 11), y se hace una leve alusión a las *Sociedades de vida común sin votos públicos* (PC 1). En estas Sociedades, que se asemejan al estado religioso propiamente dicho, se observa la vida común y se emiten votos privados, es decir, no aceptados en nombre de la Iglesia (aunque no pertenecen sólo al fuero interno, y tienen algún efecto jurídico).

k) *Los Institutos Seculares*. Es la modalidad última y la forma más nueva que encontramos en la evolución histórica de la vida consagrada y apostólica.

Ni la constitución apostólica «*Conditae a Christo*», de León XIII, del 8 de diciembre de 1900 —que reconoció a las congregaciones de votos simples como «religiones» en sentido estricto—, ni el Código de Derecho Canónico —que admite como estado de perfección las Sociedades de vida común sin votos públicos—, hicieron la mínima alusión a los Institutos Seculares. Como advierte Pío XII, se «dejó para una futura legislación lo que sobre ellos hubiera que determinar, pues todavía no parecía suficientemente maduro»¹².

Pío XII, con fecha 2 de febrero de 1947, promulgaba la Carta Magna de los Institutos Seculares, la constitución *Provida Mater Ecclesia*. Al año siguiente, el 12 de marzo, aparecía el motu proprio *Primo feliciter*; y el 19 de marzo, la instrucción de la Sagrada Congregación de Religiosos, *Cum Sanctissimus*, sobre los mismos Institutos Seculares.

«Se ha de tener siempre presente lo que en todos debe aparecer como propio y peculiar carácter de los Institutos, esto es, el *secular*, en el cual consiste toda la razón de su existencia. Nada se ha de quitar de la plena profesión de la perfección cristiana, sólidamente fundada en los consejos evangélicos y en cuanto a la sustancia verdaderamente religiosa; pero es perfección que ha de ejercitarse y profesarse en el siglo y, por ende, conviene se acomode a la vida secular en todo lo que es lícito y puede conformarse con los deberes y obras de la misma perfección. Toda la vida de los socios de los Institutos seculares, dedicada a Dios por la profesión, debe convertirse en apostolado... Este apostolado de los Institutos Seculares debe ejercerse típicamente, no sólo *en el siglo*, sino como *desde el siglo*; y, por lo mismo, en profesiones, ejercicios, formas y lugares correspondientes a estas circunstancias y condiciones» (13).

«Los Institutos Seculares... se cuentan justa y merecidamente entre los estados jurídicos de perfección ordenados y reconoci-

¹² Const. *Provida Mater*, del 2 de febrero de 1947. MAZZOLI, E., O. F. M., *Los institutos seculares en la Iglesia. Posición teológico-social-jurídica*, Studium, Madrid, 1971, pp. 240.

¹³ M. P. *Primo feliciter*, del 12 de marzo de 1948.

dos por la misma Iglesia, aunque sus miembros vivan en el mundo, por la plena consagración a Dios y a las almas, que profesan con aprobación de la Iglesia, y por la interna ordenación jerárquica interdiocesana y universal que pueden tener en grados diversos» (14).

El Concilio, en el decreto *Perfectae Caritatis*, ha reconocido y confirmado el carácter propio de los Institutos Seculares. Afirma que se trata de una *vida consagrada*. Pero que esta vida se vive *en el mundo*. Y que deben conservar su índole propia de *secularidad*, para cumplir mejor su deber apostólico de ser *fermento del mundo*:

«Los Institutos Seculares, aunque no sean institutos religiosos, llevan, sin embargo, consigo *la profesión verdadera y completa, en el siglo, de los consejos evangélicos*, reconocida por la Iglesia. Esta profesión confiere una consagración a los hombres y mujeres, laicos y clérigos, que viven en el mundo. Por lo tanto, tiendan ellos principalmente a la total dedicación de sí mismos a Dios por la caridad perfecta, y los Institutos mismos mantengan su carácter propio y peculiar, es decir, secular, a fin de que puedan cumplir eficazmente y por dondequiera el apostolado *en el mundo y como desde el mundo*, para el que nacieron... De suerte que sean en realidad *fermento del mundo*» (PC 11).

La vida de los Institutos Seculares es una vida *consagrada* totalmente a Dios y al apostolado; pero en el mundo y desde el mundo, en medio de las más variadas profesiones humanas compatibles con la vivencia de los consejos evangélicos, sin vida común, al menos entendida en sentido material, sin hábito propio, sin los privilegios jurídicos de los religiosos.

«Su vida está consagrada a Dios y al apostolado. La llamada de Dios no los arranca de las estructuras sociales en que vivían, sino que, permaneciendo en su mismo puesto de trabajo, consagran el mundo con su vida y existencia cristiana, a través de su competencia profesional de los medios técnicos y las estructuras seculares. Su apostolado es el de la presencia y testimonio cristiano, de la amistad cristiana, sin predicación o mandato que los ligue. Su consagración a Dios, por votos o

¹⁴ *Ib.*

promesas u otro medio, se vive en el mundo, desde el mundo, a través de las estructuras seculares. Así actúan como el fermento en la masa» (15).

Con los Institutos Seculares, ¿queda agotada toda otra posibilidad de vida consagrada a Dios en el mundo? Por dos veces, al menos, Pío XII habló de personas que se consagran a Dios, en el mundo, por medio de votos privados, sin pertenecer a ninguna institución; incluso hizo alusión a una vida contemplativa en esas mismas condiciones. Recordemos sus mismas palabras, ya que hoy resultan todavía más actuales que cuando Pío XII las pronunció, por el número considerable de almas que, en medio del mundo, se consagran a Dios por el voto de virginidad.

«Pensamos en este momento en tantos hombres y mujeres... que asumen en el mundo moderno las profesiones y los cargos más diversos y que, por amor a Dios y para servirle en el prójimo, le consagran su persona y toda su actividad. Se comprometen a la práctica de los consejos evangélicos por medio de votos privados y secretos, conocidos sólo por Dios, y se dejan guiar, en lo que se refiere a la sumisión de la obediencia y a la pobreza, por personas que la Iglesia ha juzgado aptas para este fin y a quien ella ha confiado la tarea de dirigir a los demás en el ejercicio de la perfección. Ninguno de los elementos constitutivos de la perfección cristiana y de una tendencia efectiva a su adquisición, falta a estos hombres y mujeres. Por consiguiente, participan en ella verdaderamente, aunque

¹⁵ CODINA, V. S. J., *Teología de la vida religiosa*, Fax, Madrid, 1969, p. 126. La secularidad propia de los Institutos Seculares no es 'mundaneidad' y ni siquiera 'laicidad'. Laico es un concepto que se opone a clérigo, y ambos dicen relación a la estructura jerárquica de la Iglesia. Y los clérigos pueden pertenecer también a los Institutos Seculares. El nuevo estado teológico en el que han quedado constituidos los miembros de estos Institutos no modifica los consejos evangélicos no ha modificado su estado jurídico anterior. Cfr. GUTIÉRREZ MARTÍN, C. M. F., *La secularidad de los Institutos Seculares y sus reflejos sobre la vida religiosa*, «Vida Religiosa», Madrid, 1970, p. 26: «Los Institutos Seculares son las organizaciones establecidas por la Iglesia para la mejor garantía en la realización de la vocación del cristiano. La secularidad, pues, es el medio ambiente en donde el cristiano comprometido va a elaborar su propia perfección cristiana mediante la práctica de los consejos evangélicos y en donde ha de derramarla sobre sus hermanos mediante el ejercicio del apostolado. Se trata, en suma, de una condición de vida apta para consagrar a Dios, desde la propia consagración, todo lo que es propiamente laico».

no formen parte de ningún estado jurídico o canónico de perfección» (16).

«Las condiciones exteriores necesarias a este género de vida son más difíciles, sin duda, de realizar que para la vida activa; sin embargo, es posible encontrarlas. Estas personas no están protegidas por ninguna clausura canónica y practican la soledad y el recogimiento de una manera heroica. Encontramos en el evangelio de san Lucas un bello ejemplo de esta vida: el de la profetisa Ana, viuda después de siete años de matrimonio, y que vivía retirada en el templo, donde servía al Señor noche y día, en la oración y el ayuno (Lc 2,36 s). *Esta forma privada de vida contemplativa no es ignorada por la Iglesia, que le concede su aprobación en principio*» (17).

NOTA SOBRE LA VIDA CONTEMPLATIVA

«Los institutos que se ordenan íntegramente a la contemplación, de suerte que sus miembros vacan sólo a Dios en soledad y silencio, en asidua oración y generosa penitencia, mantienen siempre un puesto eminente en el Cuerpo místico de Cristo, en el que no todos los miembros desempeñan la misma función (Rom 12,4), por mucho que urja la necesidad de apostolado activo. Ofrecen, en efecto, a Dios un eximio sacrificio de alabanzas, ilustran al pueblo de Dios con ubérrimos frutos de santidad, lo mueven con su ejemplo y lo dilatan con misteriosa fecundidad apostólica. Así son honor de la Iglesia y hontanar de gracias celestes» (PC 7).

«Algunos de vosotros hebéis sido llamados a la vida, denominada *contemplativa*. Una atracción irresistible os arrastra hacia el Señor. Asidos fuertemente por Dios, os abandonáis a su acción soberana que os levanta hacia él y os transforma en él, mientras os prepara para la contemplación eterna, que constituye nuestra común vocación» (ET 8).

La vida religiosa, lo mismo que la Iglesia de la que es una expresión esencial, no es sólo una realidad «misteriosa», sino un verdadero *misterio*, un misterio de fe. Por eso, la vida religiosa en todas sus formas, pero sobre todo *la vida contemplativa*, será perpetuamente en el mundo e incluso en la misma Iglesia, un mis-

¹⁶ Pío XII, *Alocución* del 9 de diciembre de 1957: AAS, 50 (1958) 36.

¹⁷ Pío XII, *Radiomensaje* a las RR. de Clausura de todo el mundo, el 19 de julio de 1958: AAS, 50 (1958) 567; cfr. también LG 39.

terio —entendida ahora esta palabra en su sentido más débil, como algo ininteligible—. No cesará de sorprender, de desconcertar e incluso de escandalizar.

El misterio, para resultar 'inteligible', en la medida en que puede resultarnos a nosotros inteligible, tiene que ser contemplado *desde dentro*. Es decir, a la luz *de la fe*. La fe nos introduce en el misterio y nos esclarece su contenido. Contemplantarlo *desde fuera*, o sea, a la luz de la razón, es condenarnos a la más cabal ignorancia y a tener por absurdo lo que trasciende infinitamente nuestra inteligencia.

El hombre de hoy, que todo lo mide y valora en términos de acción y con criterios de eficacia, de consumo y de economía, no entenderá nunca *la vida contemplativa*. Todavía le resulta, hasta cierto punto comprensible y justificable —aunque sólo hasta cierto punto— *la vida religiosa activa*. Mientras se siga mirando la vida consagrada desde fuera, sólo se la valorará y juzgará por lo que *hace* y por lo que en ella *se hace*. Ahora bien, la vida religiosa —en ninguna de sus formas— vale primariamente por lo que *hace*, sino por lo que *es*. No es una actividad específica, aunque se la califique de 'apostólica', sino una *consagración de amor, total e inmediata, a Dios, en favor de la Iglesia*.

Si la vida activa resulta, de algún modo, comprensible incluso para hombres sin fe, por las actividades benéficas y apostólicas que lleva a cabo, *la vida contemplativa* que se presenta constitutivamente como «no funcional», por no desempeñar ninguna de esas actividades, carece para ellos de todo sentido.

Y aunque digamos tener fe y de hecho la tengamos, mientras no nos despojemos de una mentalidad racionalista, profana o al menos noco evangélica, también para nosotros resultará absurda o desconcertante *la vida contemplativa*. Precisamente —decimos— por la urgencia y necesidad de la acción apostólica en el mundo de hoy.

Sin embargo, el Concilio ha afirmado claramente que esta vida ocupa «un puesto eminente en el Cuerpo místico de Cristo... por mucho que urja la necesidad del apostolado activo» (PC 7). Además, en un concepto plenamente evangélico, que trasciende nuestras pobres categorías humanas, el apostolado, como partici-

pación activa en el misterio pascual de Cristo, no es tanto *acción* como *pasión*; no es tanto *hacer* como *dejar hacer* a Dios en nosotros y a través de nosotros. Y en esta línea de «pasividad activa» —que es la suprema forma de acción y de apostolado, ya que es «pasión»— hay que situar la llamada *vida contemplativa*. Por eso es esencialmente apostólica, «hontanar de gracias celestes» y de «misteriosa fecundidad apostólica»; como dice el Concilio (PC 7).

Si la vida religiosa, en cuanto tal, intenta encarnar y expresar, incluso socialmente, la total consagración de Cristo al Padre, su vivir entera e inmediatamente para él, esta encarnación se alcanza de la manera más intensa y pura en la *vida contemplativa*. Dentro de la vida consagrada, que es como la encarnación social de ese vivir totalmente para Dios, que fue la vida de Cristo, la vida contemplativa ocupa el vértice de esa tensión y de esa dedicación absoluta y absorbente a Dios.

Consagrando toda su vida a la oración, al trato con Dios, a su culto, en soledad, en silencio, en clima de desierto, se convierten en testigos excepcionales de la *trascendencia* y de la *inmanencia* de Dios. Dios, infinitamente lejano e infinitamente presente a la vez, llenando el universo y habitando familiarmente dentro del alma.

La oración se convierte, así, en la esencia de la vida contemplativa. No es un simple medio, sino la expresión dinámica de una consagración total.

Si renovar es «restaurar» los valores esenciales, en la vida contemplativa todo deberá restaurarse y organizarse en torno a este valor esencial y primario. Habrá que salvar la oración —y todo lo que le favorezca— por encima de cualquier otra ocupación o ministerio. La clausura, la austeridad y hasta la comunión fraterna, deben considerarse, a la vez, como raíz y como fruto de la oración convertida en «estado de alma».

El contemplativo, mejor todavía que cualquier otro consagrado, es para todos «testigo sorprendente y sorprendido de lo único que en última instancia atañe al hombre: DIOS»¹⁸.

¹⁸ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Legitimidad y urgencia de la vida consagrada*, Madrid, 1970, p. 21.

Hacia lo esencial

Sobre todas las formas de vida consagrada, reconocidas por el derecho, sigue pesando todavía un excesivo juridicismo, que ahoga a veces los mejores impulsos del espíritu. Por eso, creemos urgente volver a la más genuina sencillez evangélica, liberados de tantas ataduras legales. No se puede caer en la anarquía, suprimiendo toda norma y dejándolo todo a la iniciativa personal. Pero tampoco es justo seguir viviendo en la complicación en que ahora vivimos. Hay que *simplificar* las cosas, reduciéndolas a la unidad esencial y a esa transparente sencillez que es el estilo propio del Evangelio.

Simplificar no quiere decir *facilitar*. Sencillo no se opone a difícil, sino a complicado. A lo *difícil* se opone lo *fácil*. Y el cristianismo, y menos aún la vida consagrada, no será nunca algo *fácil*; pero tampoco, algo *complicado*. Será algo muy sencillo, sin complicaciones legalistas, con un marcado sello carismático de vigor y de espontaneidad y, por lo mismo, algo *exigente* y comprometedor, como la *amistad verdadera*. No será un *contrato*, sino una *alianza*.

En esta línea de simplificación están brotando ya formas nuevas de *vida evangélica*, sin marco jurídico alguno, o con la mínima dosis de elementos jurídicos. En ellas la espontaneidad creadora —nota esencial del verdadero carisma— se convierte en ley de vida, dentro del más sincero compromiso —ratificado con voto— de fraternidad.

La *vida comunitaria* es el núcleo esencial de estas nuevas formas de vida consagrada y, por lo tanto, el objeto primario de los votos. Desde ella se vive la virginidad, la obediencia y la pobreza, en configuración progresiva con Cristo Virgen, Obediente y Pobre, con un contenido marcadamente teológico, sin las sutiles distinciones de los juristas entre materia de voto y de virtud, y abarcando con ellas la persona en su totalidad y de manera definitiva. En este contexto, la virginidad es amor inmediato y total a Dios y a cada persona, que funda una fraternidad universal, humana y divina a la vez; la *obediencia* es corresponsabilidad a todos los niveles y tiene como objeto todo el proyecto evangélico de vida y es filial sumisión al querer de Dios, expresado a través de mediaciones humanas, principalmente a través de la misma comunidad; la *pobreza* es esperanza teológica, puesta en común de todo lo que se es y de lo que se tiene y pura disponibilidad de uno mismo y de los valores humanos y sobrenaturales para el bien de los demás.

Los votos como actos de las virtudes teologales, se hacen únicamente a Dios, pero los hermanos de la comunidad se convierten en testigos e intérpretes de los mismos, incluso cuando alguien pida dispensa de ellos. Para esta forma de vida no se requiere una explícita aprobación de la jerarquía, ya que tampoco quiere identificarse con ninguna de las hoy admitidas por el derecho. Pero es realmente signo comunitario —eclesial— del Reino de los Cielos. Y quizás ejerza una fuerte atracción sobre muchos jóvenes que hoy sienten la llamada del Espíritu y que no encuentran una institución que responda del todo a sus anhelos interiores. Por otra parte, es posible también que, en esta forma de vida evangélica, encuentren todavía la realización de sus aspiraciones algunos religiosos y religiosas que han perdido ya el entusiasmo, decepcionados por la manera de entender y de vivir, en sus respectivas Congregaciones, la *consagración* y la *vida comunitaria*.

La dimensión apostólica de este modo de vida reside, sobre todo, en la misma vivencia de la fraternidad y en el sentido teológico de la consagración y de los votos. Las actividades pueden ser muy diversas, según la aptitud y preparación de cada uno, y no serán nunca un elemento específico del propio carisma.

CAPITULO XX

ESPIRITU Y CARISMA. INDOLE PECULIAR DE CADA INSTITUTO (*)

«La Iglesia protege y favorece la indole propia de los diversos institutos religiosos» (LG 44).

«Cede en bien mismo de la Iglesia que los institutos tengan su carácter y función particular. Por lo tanto, reconozcáanse y manténganse fielmente el espíritu y propósitos propios de los fundadores, así como las sanas tradiciones, todo lo cual constituye el patrimonio de cada instituto» (PC 2, b).

«Para procurar el propio bien de la Iglesia, busquen los institutos religiosos un conocimiento genuino de su espíritu primero, de suerte que conservándolo fielmente al decidir las adaptaciones, la vida religiosa se vea purificada de elementos extraños y libre de lo anticuado» (ES, 16,3).

«Sólo así podréis despertar de nuevo los corazones a la verdad y al amor divino, según el carisma de vuestros fundadores, suscitados por Dios en su Iglesia. No de otra manera insiste justamente el Concilio sobre la

(*) Bibliografía:

COMBLIN, J., *La vida religiosa como carisma*, «Grande Sinal», 24 (1970) 585-592.—CUSTEAU, J., S. J., *Le renouveau charismatique*, «La vie des communautés religieuses», 32 (1974) 98-111.—DE CANDIDO, L., O. S. M., *Carismi dei religiosi*, «Servitium», 4 (1970) 807-817.—DE CANDIDO, L., O. S. M., *Vocazione e carisma*, «Servitium», 7 (1973) 339-355.—DE REYES, L., SS. CC., *Misión carismática de los religiosos*, Paulinas, México, 1968, pp. 159.—GALOT, J., S. J., *Nueva perspectiva de la vida consagrada*, Mensajero, Bilbao, 1967, pp. 200.

obligación, para religiosos y religiosas, de ser fieles al espíritu de sus fundadores, a sus intenciones evangélicas, al ejemplo de su santidad, poniendo en esto uno de los principios de la renovación en curso y uno de los criterios más seguros para aquello que cada instituto debería emprender» (ET 11).

La renovación y adaptación de la vida religiosa supone y exige «un retorno constante a las fuentes de toda vida cristiana y a la *primigenia inspiración de los institutos*» (PC 2).

El Concilio ha sostenido que cada instituto tiene su estilo propio, su aire de familia, su espíritu. Y que «la Iglesia protege y favorece la índole propia de los diversos institutos religiosos» (LG 44). Asimismo, que «cede en bien de la Iglesia el que los institutos tengan su carácter y función particular» (PC 2, b).

Incansablemente repite el Concilio que, en todo caso, hay que tener en cuenta la índole, la manera de ser, el carácter propio, el espíritu de cada Instituto. Es una constante, a lo largo de todos los decretos conciliares.

Las diversas formas de interpretar y de vivir los consejos evangélicos, aprobados por la Iglesia, no han surgido del capricho o de la voluntad de los hombres, sino «por inspiración del Espíritu Santo», «por designio divino» (PC 1). Dirá claramente Pablo VI:

«El carisma de la vida religiosa, en realidad lejos de ser un impulso nacido 'de la carne y de la sangre', u originado por una mentalidad que 'se conforma al mundo presente', es el fruto del Espíritu Santo, que actúa siempre en la Iglesia» (ET 11).

El Espíritu Santo es el principio inspirador de la vida religiosa, suscitando *en* la Iglesia y *para* la Iglesia este estilo peculiar de vida que hoy llamamos «vida religiosa». Y suscitando, también *en* y *para* la Iglesia, cada uno de los Institutos religiosos. A este fin, se sirve de los *fundadores*. Les hace vivir una experiencia humana y sobrenatural. Les comunica una participación del espíritu de Cristo. Por una intuición sobrenatural —efecto de sus dones— les hace comprender una determinada necesidad apostólica en la Iglesia y la manera concreta y eficaz de responder a ella.

Con frecuencia, juega un papel decisivo en el origen de los diversos Institutos religiosos la experiencia personal de los fundadores. Esta experiencia religiosa suele tener un valor «ejemplar», como encarnación de un espíritu. Por eso mismo, normalmente, los fundadores se convierten en modelos de espiritualidad para los miembros de los Institutos por ellos fundados.

Cada Instituto tiene una índole peculiar, un carácter propio, un estilo de vida, dentro de las exigencias comunes de los mismos consejos evangélicos. Hay una palabra, clásica ya, para definir esta índole propia y ese conjunto de rasgos que caracterizan a un instituto y le dan su fisonomía particular en la Iglesia. Es la palabra *carisma*.

Todo instituto religioso se constituye y define dentro de la Iglesia por su *carisma*. El carisma determina su índole peculiar, su manera de ser y la misión apostólica que está llamado a desempeñar en la Iglesia y para la Iglesia.

La renovación y adaptación querida por el Concilio es precisamente «un retorno constante a las fuentes de toda vida cristiana y a la primigenia inspiración de los institutos» (PC 2). Por eso, «debe reconocerse y mantenerse fielmente el espíritu y propósitos propios de los fundadores» (PC 2, b). Descubrir o re-descubrir este espíritu, conservarlo, purificarlo de elementos extraños, de adherencias ajenas al propio carisma, es renovar la vida religiosa de un instituto.

La aprobación solemne de la Iglesia, que tiene poder auténtico de interpretación de los consejos evangélicos (LG 43), da carta de naturaleza a un instituto, confirma su misión apostólica y garantiza la autenticidad de su vida religiosa.

El carisma tiene siempre un sentido social. Más aún, es un *don social*. No se ordena propiamente al enriquecimiento de la persona que lo recibe, sino en beneficio de toda la Iglesia. Por eso, lleva siempre consigo una *misión*, un quehacer apostólico dentro de la Iglesia. Y es transmisible al instituto.

Podría definirse el carisma como una especial donación de gracia hecha por Dios a un fundador para utilidad de toda la Iglesia. Es un «don» del Espíritu Santo en beneficio de la Iglesia entera.

El *espíritu* viene a ser la manera, el modo personal y subjetivo de vivir el *carisma*.

«Aunque *espíritu* y *carisma* no se identifiquen, existe entre ellos una conexión muy íntima. En el concepto de *carisma* van implicados propiamente los elementos objetivo-esenciales de esa donación de gracia que el carisma es en sí mismo, junto con la misión que dentro de la Iglesia confiere a un determinado instituto. En el concepto de *espíritu*, en cambio, se acentúa, sobre todo, el aspecto subjetivo, es decir, el modo personal de poseer y vivir esos elementos objetivos»¹.

El estado religioso es el desarrollo de un *carisma*. Hubo un tiempo —y todavía no nos hemos liberado totalmente de esta mentalidad— en el que se tendía a caracterizar el estado religioso por la *Regla*, es decir, *jurídicamente*. Hacerse religioso era entrar en un sistema de leyes, en una organización más o menos complicada, en orden —desde luego— a conseguir la caridad perfecta. Muchas veces, la impresión primera que se tenía al entrar en un instituto religioso, no era la de iniciar precisamente una *vida consagrada*, sino la de entrar en un sistema complicado de prácticas y observancias, que negaban toda espontaneidad y toda iniciativa personal.

Ya hemos visto que el estado religioso no pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia y que, sin embargo, pertenece indiscutiblemente a su *vida* y a su *santidad*, es decir, a su *estructura carismática* (LG 44). Sólo desde esta perspectiva podemos entender el profundo sentido de la vida religiosa y su dimensión esencialmente eclesial.

Pentecostés, que fue el inicio, la puesta en marcha de la Iglesia, fue un acontecimiento carismático. Y el surgir en la Iglesia de la vida religiosa, en sus diversos estilos, es también un hecho carismático. Se debe a un 'designio divino' y a una 'inspiración del Espíritu Santo' (PC 1).

El Concilio habla de *carismas* extraordinarios y de carismas comunes que Dios suscita en el pueblo cristiano. Son carismas

¹ *Documentos Capitulares de los Misioneros Hijos del Corazón de María* (PP. Claretianos), Cocolsa, 1968, *Patrimonio espiritual*, n. 2, p. 38.

que podríamos calificar de 'libres', es decir, no institucionalizados. Necesitan una garantía, un reconocimiento oficial de autenticidad. Por eso afirma que «el juicio sobre su autenticidad y su ejercicio razonable pertenece a quienes tienen la autoridad en la Iglesia, a los cuales compete, ante todo, no sofocar el Espíritu, sino probarlo todo y retener lo que es bueno» (LG 12; AA 3).

«La difusión de los carismas muestra que la acción de Dios supera ampliamente los cuadros institucionales y aun la economía sacramental. En este sentido, el carisma es expresión de una dimensión esencial de la Iglesia: su situación, que trasciende toda institución humana y todo signo visible, aunque la institución y el signo desempeñen una función indispensable dentro del orden en que existen»².

Hay carismas 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 doctrinal y ejemplar 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 y se explican mutuamente.

NOTAS DEL CARISMA³.

a) El carisma es un don del Espíritu Santo. La palabra carisma tiene la misma raíz etimológica que la palabra 'gracia'. Y significa un favor gratuito. Designa específicamente un don concedido por el Espíritu Santo a un cristiano con el fin de enriquecer a la Iglesia.

b) El carisma tiene un marcado acento de *espontaneidad*, de impulso, a veces tumultuoso. El carisma de Pentecostés pudo ser interpretado por algunos como 'embriaguez'.

c) Junto a esta nota de brote trepidante e íntimo, el carisma implica *estabilidad* y *continuidad*. El carisma es duradero. Por eso, podemos hablar de estructura carismática de la Iglesia.

² GALOT, J., S. J., *Nueva perspectiva de la vida consagrada*, Mensajero, Bilbao, 1967, p. 20.

³ *Ib.*, p. 22 ss.

d) Los carismas desempeñan en la Iglesia una función social. San Pablo afirma que son manifestaciones del Espíritu dadas a cada uno *para bien común* (1 Cor 14, 12).

e) San Pablo establece un paralelismo entre los carismas y los ministerios o servicios (1 Cor 12, 4-6). Los carismas deben vivificar el ejercicio de las funciones y ministerios oficiales de la Iglesia. La institución no excluye el carisma. Más aún, el carisma viene a ser el aspecto interior del ministerio jurídicamente establecido.

f) El carisma destaca por su *eficacia*.

La vida religiosa es de origen carismático. Brota 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).

Por consiguiente, la vida religiosa debe conservar siempre su índole «carismática», sin dejarse ahogar nunca por la «institucionalización». Los reglamentos, las normas, las leyes y constituciones no deben «encadenar» el carisma, sino dejar amplio margen a su acción. La vida religiosa y, dentro de ella, cada religioso, debe mantener siempre una fuerte dosis de *espontaneidad*, de libertad, de iniciativa creadora. La reglamentación excesiva va en contra de la naturaleza carismática de la vida religiosa.

El carisma admite evolución. No es una realidad estática, sino dinámica, como la misma vida. La evolución verdadera, es decir, homogénea, es siempre enriquecedora. La evolución homogénea no supone nunca contradicción, sino mayor profundidad y desarrollo explícito en la misma línea de pensamiento y de vida.

La vivienda comunitaria del carisma se llama tradición. Por eso, la tradición es «fidelidad» y ya supone un verdadero enriquecimiento del carisma original. A la hora de «volver» al espíritu inicial del instituto no se puede desconocer ni dejar a un lado la evolución sufrida y el enriquecimiento adquirido a lo largo de los años por ese mismo espíritu.

La tradición puede tener realizaciones concretas, más o menos mudables o permanentes, que reciben el nombre de tradiciones, y que pueden expresar, de forma válida, el contenido del carisma vivido en común.

Conviene distinguir los rasgos propios del carisma de un fundador, en cuanto fundador, de los propios de su carisma personal. Estos últimos no son transmisibles al instituto.

«En la personalidad de (un) fundador hay elementos pertenecientes a su carisma y espíritu de fundador, a los que hay que mirar siempre como fuente de inspiración. Al lado de ellos pueden encontrarse rasgos individuales provenientes de su psicología personal o de su ambiente que no son transmisibles al instituto»⁴.

Hay que tener siempre presente, com hemos dicho, la naturaleza carismática de la vida religiosa, para no pretender regularlo todo —a nivel comunitario o a nivel personal— y para dar lugar al permanente desarrollo del carisma dentro de la misma institución o legislación.

La vida religiosa debe organizarse y estructurarse de forma que se favorezca al máximo la vitalidad espiritual de todo el instituto y de cada uno de sus miembros. Las Reglas y Constituciones deben crear las condiciones mejores para vivir en disponibilidad activa y en docilidad al Espíritu Santo, favoreciendo la espontaneidad, la libertad interior y la capacidad creadora de cada uno.

«El empuje, la espontaneidad, el desarrollo, la capacidad de invención y el dinamismo que caracterizan al carisma requieren *libertad*... La vocación religiosa —en grado aún mayor que la vocación cristiana ordinaria— es un llamamiento a la libertad... *La acumulación de reglas no está en la línea del carisma de la vida religiosa. Esa acumulación, por su misma naturaleza, tiende a abogar el impulso del alma*»⁵.

El Concilio nos dice que vivir los consejos evangélicos es «seguir a Cristo con *mayor libertad*» (PC 1).

Hay exigencias totalmente irreconciliables con el verdadero desarrollo carismático y con la verdadera libertad espiritual. No

⁴ *Documentos Capitulares de los Misioneros Hijos del Corazón de María* (PP. Claretianos), *ib.*, n. 11, p. 45.

⁵ GALOT, J., S. J., pp. 32 y 33. Cfr. *ib.*, pp. 32 y 33. Cfr. PABLO VI: «No siempre es buena aliada de la vida religiosa la abundancia de reglas, pues, frecuentemente, cuanto mayor es el número de reglas, menor es el espíritu con que se viven» (*Magno gaudium*, 23 de mayo de 1964).

es lícito, en nombre de la 'libertad', pretender 'liberarse' de las obligaciones y de las inevitables renunciaciones y sacrificios que implican los consejos evangélicos. Sería partir de un falso concepto de libertad.

Las Constituciones deben ser la expresión estable del carisma de un instituto. Ya hemos dicho que el carisma implica estabilidad y continuidad.

«Es bien conocido —dice el P. Galot— el intento de san Francisco de Asís de mantenerse en la libertad carismática y su repugnancia a establecer normas legales y a aceptar una institucionalización de la comunidad que había fundado. Esta institucionalización le parecía peligrosa para el carisma; temía que la letra matase lo que el Espíritu había vivificado. Pero la necesidad de una organización institucional apareció inevitablemente después de su muerte... En la renovación de las Reglas y de las Constituciones conviene, sobre todo, situarse en el punto de vista del carisma. Si la vida religiosa es carisma y el instituto religioso particular es fruto de un particular carisma, hay que admitir que la regla ha de ser expresión del carisma... La regla, como expresión del carisma, ha de permanecer de acuerdo con la vida: sólo podrá lograrlo gracias a una agilidad y a una amplitud que den lugar a adaptaciones particulares, según las comunidades y los individuos. Es una razón más para que no se descienda a excesivos detalles y para que se mantenga en un nivel más elevado de directrices más generales»⁶.

Teniendo el carisma una función social, no puede ser considerado únicamente en la perspectiva de la santificación individual. Aun en la vida contemplativa, la intención apostólica es esencial.

Dentro de un mismo instituto, y, por consiguiente, dentro de un mismo carisma vocacional, caben diversos matices y hasta diferentes estilos de vivir ese único carisma. Nadie puede arrogarse el privilegio de ser el único intérprete auténtico del espíritu de su Congregación. Por eso, el contacto y convivencia con otros miembros del mismo instituto, principalmente de diversas naciones, puede abrir nuevas perspectivas y ser una experiencia enriquecedora.

⁶ GALOT, J., S. J., *ib.*, pp. 37-40.

CAPITULO XXI

VIDA RELIGIOSA Y ADVIENTO (*)

«El Espíritu y la Esposa dicen: ¡Ven!... ¡Ven, Señor Jesús!» (Apoc 22, 17.20).

«La profesión de los consejos evangélicos... manifiesta ante todos los fieles que los bienes celestiales se hallan ya presentes en este mundo; testimonia la vida nueva y eterna conquistada por la redención de Cristo; prefigura la futura resurrección y la gloria del Reino celestial... Proclama de modo especial la elevación del Reino de Dios sobre todo lo terreno y sus exigencias supremas» (LG 44).

1. ¡Maranatha!

La palabra 'adviento' es la primera y la última del año litúrgico, la que abre y la que cierra el ciclo de celebraciones de los misterios cristianos.

Pero si, litúrgicamente hablando, el adviento es un espacio breve de tiempo —casi un paréntesis— que prepara y re-vive la primera venida del Señor y anuncia la parusía, o venida al final de los tiempos, teológicamente hablando, el adviento dura todo el año. Más aún, la vida entera del cristiano —de toda la Iglesia—

(*) Bibliografía:

BERGERON, R., O. F. M., *La fonction eschatologique de la vie religieuse, «Vie des communautés religieuses»,* 28 (1970) 98-115.—GUTIÉRREZ, LUCAS, C. M. F., *Eucaristía, escatología y vida religiosa*, «La Eucaristía en la vida de la religiosa», PPC, Madrid, 1971, pp. 223-256.

no es más que un adviento: conmemoración y anuncio, recuerdo y profecía de las dos venidas —igualmente reales— del Señor Jesús.

Todo el Antiguo Testamento fue un gigantesco adviento: preparación, anhelo y expectación del Mesías. Vivir era esperar. No sólo aguardar pasivamente el desarrollo de unos acontecimientos, sino desear con ansia viva —convertida en impaciente oración— el establecimiento del reino, la llegada del Enviado de Dios. Vivir era esperar e ir, al mismo tiempo, preparando los caminos del Señor.

¡El Señor ya ha venido! Es un hecho histórico. Cumplimiento de lo anunciado y esperado en todo el Antiguo Testamento. Su primera venida —en carne, en debilidad, en humillación y en muerte, en estado de 'kénosis'— ya no es hipótesis, y ni siquiera objeto de esperanza. Es un hecho incontrovertible. Un dato para la historia. Y para la fe.

Lo que un día fue objeto de esperanza, es hoy realidad histórica y objeto —ya cumplido— de nuestra fe. Lo que ahora es todavía promesa, pronto se convertirá también en posesión y en gozo. Lo mismo que afirmamos —y sabemos— que *el Señor ha venido*, sabemos y afirmamos que *el Señor va a venir*. Y, apoyados en el cumplimiento exacto de las esperanzas y anhelos del hombre del Antiguo Testamento, nosotros anhelamos y esperamos la segunda y definitiva venida del Señor. *¡El Señor va a venir!* Y va a venir en gloria, en poder y en majestad. Con la majestad, el poder y la gloria que le corresponden como a Hijo de Dios, como a *Kyrios o Señor*.

En virtud de la muerte y de la resurrección gloriosa, Cristo ha conseguido un nuevo modo de ser y de actuar, en vivo contraste con el estado de 'anonadamiento' que caracterizó su primera venida.

Y toda la Iglesia vive ahora en la seguridad y certeza gozosa de esta primera venida, y en el anhelo incontenible y en la firme esperanza de la última y definitiva venida del Señor al final de los tiempos.

Esta segunda venida del Señor se ha iniciado ya. No es sólo un acontecimiento futuro, ni una realidad estática, sino esencial-

mente dinámica, que se va realizando todos los días, como el establecimiento del reino. Por eso, el Señor *está viniendo siempre*.

Nuestro quehacer primario es prepararnos, abrir de par en par nuestra alma, en la esperanza y en la fe viva, para esta venida de Cristo.

La palabra que condensa el espíritu de ese adviento perenne que caracteriza toda nuestra vida cristiana es '¡Maranatha!'. Se ha podido decir que «el cristianismo es la religión del *maranatha*»¹. Esta palabra resume y encierra toda una actitud de esperanza, de fe y de oración de la Iglesia primitiva. Era una verdadera 'contraseña' para los primeros cristianos. Una profesión de fe —resumen del símbolo— y una plegaria fundamental. Es una palabra polivalente. Es, al mismo tiempo, la afirmación de un hecho ya cumplido: *¡El Señor ha venido! ¡El Señor está ahí! Y un acto de fe y de esperanza en la próxima venida del Señor. Un deseo que ha comenzado ya a realizarse y que se cumplirá un día plenamente: ¡El Señor va a venir! ¡El Señor está cerca, está viniendo! Y es también una oración, la oración del Espíritu y de la Esposa: «¡Ven!... ¡Ven, Señor Jesús!»*².

2. Paciente y gozosa esperanza

Todo el espíritu del adviento —que es el verdadero espíritu cristiano— podría expresarse con estas humildes palabras: *paciente y gozosa esperanza*.

La paciencia, en sentido bíblico, no es simple equilibrio humano, ni dominio implacable de los propios sentimientos o de las contingencias exteriores, como en la filosofía griega. No se trata de conseguir una imperturbabilidad estoica, una actitud fría e insensible, ante la felicidad y la angustia, ante la vida y la muerte. La paciencia, en este sentido, no permite esperar nada de nadie y se apoya sólo en sus propios recursos. Excluye la verdadera esperanza.

¹ SCHILLEBEECKX, O. P., *Los sacramentos como órganos del encuentro con Dios*, en «Panorama de la Teología actual», Guadarrama, Madrid, 1961, p. 477.

² Apoc 22, 17.20; 1 Cor 16, 22.

En cambio, la paciencia bíblica supone y es una actitud de alma radicalmente distinta. Es una forma de esperanza. Significa apoyarse en Dios, contar con él, estar seguro de su ayuda y de su amor, saberse en sus manos, esperarlo todo de él. Es una actitud serena, sin sobresaltos, pero impregnada de gozo y de esperanza. Excluye la inquietud que desasosiega y angustia, e incluye un 'movimiento hacia el futuro', hacia una realidad, ya de alguna manera conocida y ardientemente esperada: el retorno glorioso de Cristo, la transformación del mundo, la plena revelación de los hijos de Dios (Rom 8, 19 s).

«La vida cristiana es, a decir verdad, una larga paciencia..., porque se halla tensa por esta espera, sin cesar renovada, del encuentro con el Señor.»

La esperanza constituye, lo mismo que la fe —sin la cual es inconcebible— una actitud básica del comportamiento moral cristiano. Y, lo mismo que la fe o el amor, no es pasividad: compromete a todo el hombre y es una relación estrictamente personal. No se trata de esperar 'algo', sino de esperar a 'Alguien'. Cristo, en su misterio pascual ya consumado, es el objeto total de nuestra esperanza. Esperamos en él y le esperamos a él. Y es nuestra misma esperanza, como dice san Pablo (1 Tim 1, 1). Cristo es, además, el motivo de nuestra esperanza y la promesa definitiva y última, cuyo cumplimiento —cuya venida— esperamos.

Esta venida gloriosa, objeto de nuestra esperanza escatológica, no es simplemente una manifestación externa y universal de Cristo-Señor, sino la revelación en cada uno y en todos de su presencia vivificante, que ahora se encuentra velada y oculta. Esta manifestación en nosotros y desde nosotros del Cristo glorioso, que en nosotros vive ahora misteriosamente oculto, constituye lo más esencial de la parusía.

Nuestra misma salvación —que se realiza en el Cristo muerto y resucitado— es objeto de esperanza. «En esperanza hemos sido salvados», nos dirá san Pablo (Rom 8, 24). Nos salvamos como hijos y en cuanto hijos, por una participación real de la filiación sustantiva del Hijo. Por eso, la filiación divina comprende todos los bienes salvíficos. Y, por eso, también, la filiación es objeto de nuestra esperanza y de la expectación de toda la creación. Toda

la creación gime deseando vivamente la plena revelación de los hijos de Dios (Rom 8, 19). Y nosotros mismos gemimos, esperando el rescate de nuestro propio cuerpo (*ib* 8, 23). «Ahora somos ya hijos de Dios; pero aún no se ha manifestado lo que seremos» (1 Jn 3, 2). Entre el *ya* y el *todavía no del todo* surge la esperanza. Ya somos hijos de Dios. Pero esta filiación no ha llegado todavía a su plenitud en nosotros. Esperamos ser hijos con todos los derechos, cuando la herencia sea ya nuestra definitiva posesión y hasta nuestro cuerpo mortal se haya revestido de inmortalidad. Por eso, la vida cristiana es un perpetuo adviento. También ahora vivir es esperar la segunda venida de Cristo y la plena realidad de nuestra filiación divina. Y eso es precisamente la vida cristiana.

La esperanza cristiana supone anhelo, riesgo y expectación. Pero supone también —al mismo tiempo— gozo y seguridad. Dios no puede fallar. Tenemos —en Cristo— su palabra y tenemos, sobre todo, su amor. Y en él nos apoyamos. Contamos con él. Es éste el sentido bíblico de la esperanza, casi en todo idéntico al sentido bíblico de la fe. Esperar en Dios es, en el fondo, lo mismo que creer en él. Apoyarse en él, convertirlo en roca inconvencible de nuestra vida. La esperanza, lo mismo que la fe, es la respuesta, el 'amén' confiado y gozoso del hijo al Padre.

El hombre tiene siempre prisa. Cree que Dios tarda demasiado en cumplir sus promesas. Piensa que Cristo debería venir en seguida, y olvida las palabras del salmista: «Mil años son a los ojos de Dios como un día» (Sal 89, 4). Y las de san Pedro: «No se retrasa el Señor en el cumplimiento de la promesa, como algunos suponen, sino que usa de paciencia con nosotros» (2 Pe 3, 9).

El hombre tiene siempre prisa, y tiende a buscar numerosos apoyos para su inestabilidad radical. Y fácilmente se deja engañar por las realidades inmediatas, se apoya en ellas: en las riquezas, en los demás hombres, en su propia técnica. Pretende ser su propia providencia, salvarse con sus propios recursos. Cae así en la autosuficiencia. Se basta a sí mismo. Prescinde de Dios. Se empobrece y vacía por dentro. Y llega a la desesperanza, e incluso a la desesperación.

Uno de los testimonios más urgentes que debe dar el cristiano a los hombres de hoy es el testimonio de una esperanza viva

(1 Pe 1, 3): en Cristo, en la Iglesia, en el más allá, en el amor personal de Dios, en la salvación eterna y sobrenatural del hombre, en la resurrección, en el reino futuro. Una esperanza que se traduzca en sano optimismo, en alegría pascual, en coraje para afrontar los problemas más urgentes, sabiendo que Dios ama al hombre.

Son demasiados los testigos de la desesperanza y de la desesperación. Frente a ellos, nosotros vivimos «aguardando, como dice san Pablo, la feliz esperanza y la manifestación de la gloria del gran Dios y Salvador nuestro Jesucristo» (Tit 2, 13).

3. Ardiente vigilia

Todo el Evangelio es una invitación a la vigilia, al estado de alerta. «*Velad*, porque no sabéis qué día vendrá vuestro Señor... Por eso, estad preparados» (Mt 24, 42, 44). «Lo que a vosotros digo, a todos se lo digo: *velad*» (Mc 13, 37). Y en el Apocalipsis nos dice Cristo: «*Vendré pronto... Sí, vendré pronto*» (Apoc 22, 12. 20).

Este estado de alerta y de tensión, de vigilia y de esperanza —es decir, de 'adviento'— hacia la segunda venida de Cristo en la parusía, es característico —y esencial— de la vida religiosa. De suyo, es la actitud normal y lógica de la Iglesia entera, que vive anhelando la consumación del reino y «con todas sus fuerzas espera y ansía unirse con su Rey en la gloria» (LG 5). Pero la Iglesia vive esta actitud de esperanza y de ardiente vigilia en cada uno de sus hijos, según su propia vocación y carisma. A través de la vida religiosa se mantiene en total y permanente espera, desprendida de las cosas y preocupaciones de este mundo que pudieran distraerla de su única tarea fundamental: esperar la venida gloriosa del Señor.

La vida religiosa es la que mejor encarna y la que mejor expresa la índole escatológica del reino de Dios, que no es de este mundo (Jn 18, 36) y que, por eso, tiene exigencias supremas e impone un estilo de vida original, que trasciende toda lógica humana.

La misión del religioso, precisamente en esta etapa terrena del reino, es anunciar y hacer presentes los bienes definitivos del

reino consumado, recordar a todos los hombres que el Señor ya ha venido, cumpliendo las antiguas promesas, y que vivió, para salvarnos, en virginidad, en obediencia y en pobreza; que vendrá de nuevo —de un momento a otro— en gloria y en poder, y que es urgente estar preparados para esta última venida.

El religioso vive desde esa ultimidad del reino escatológico, es decir, desde la segunda y definitiva venida del Señor. Adelanta aquí y ahora la manera de vivir que todos tendremos cuando concluya el adviento y la espera. Esta es su misión específica.

La virginidad es y será lo definitivo, lo perennemente válido, mientras que el matrimonio sólo tiene valor en esta etapa transitoria del reino, antes de que venga definitivamente el Señor. A partir de ese momento, nadie se casará y todos seremos hijos de la resurrección (Lc 20, 36).

San Pablo coloca también la práctica de la virginidad en este contexto de la última hora, de la venida de Cristo y de la caducidad del tiempo y de los bienes presentes. «El tiempo es corto... La apariencia de este mundo pasa. Yo os quisiera libres de preocupaciones» (1 Cor 7, 29. 31).

La tensión, la esperanza gozosa y la vigilia —es decir, el espíritu de 'adviento'— en que tiene que vivir todo cristiano frente a la próxima y última venida del Señor resucitado, se hace particularmente aguda e intensa y se convierte en actitud básica y en estado de permanente alerta en el religioso. Y de una manera más peculiar todavía, en el religioso contemplativo.

La Virgen María —símbolo y encarnación suprema de la esperanza cristiana— es también la mejor encarnación y el símbolo mejor del adviento. Y es, por eso mismo, el ideal de la vida consagrada.

CAPITULO XXII

LA SANTISIMA VIRGEN Y LA VIDA CONSAGRADA (*)

«Los consejos evangélicos... tienen el poder de conformar más plenamente 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).

«La Virgen fue en su vida ejemplo de aquel amor maternal con que deben estar animados todos aquellos que, en la misión apostólica de la Iglesia, cooperan a la regeneración de los hombres» (LG 65).

«Al abrazar de todo corazón y sin entorpecimiento de pecado alguno la voluntad salvífica de Dios, se consagró totalmente como esclava del Señor a la Persona y a la Obra de su Hijo, sirviendo con diligencia al misterio de la redención» (LG 56).

«Siguiendo el ejemplo de María, habéis consagrado a Dios vuestra vida» (ET 56).

(*) Bibliografía:

ARTIGAS, L., F. M. S., *El misterio de María y la vida religiosa*, «Vida Religiosa», 37 (1974) 194-202.—BANDERA, A., O. P., *La Virgen María y la práctica de los consejos en la Iglesia*, «Confer», 13 (1974) 103-132.—BERTETTO DOMENICO, *La Madonna nella vita religiosa secondo il Concilio Vaticano II*, «Vita Consacrata», 10 (1974) 257-265.—DE LA CROIX, P. M., O. C. D., *Marie et la pauvreté évangélique*, Desclée de Brouwer, París, 1964, pp. 224. FERNÁNDEZ, D., C. M. F., *La misión de María y la espiritualidad de las almas consagradas*, «Estudios Marianos», 34 (1970) 193-242.—GALOT, J., S. J., *Marie, Mère de l'Eglise et de la vie religieuse*, «Revue des communautés religieuses», 37 (1965) 119-124.—NICOLÁS, M.-J., *L'obéissance de Marie*, «Seminarium», 7 (1967) 491-499.—SAENS, P., O. S. B., *Presencia de la Virgen en la vida monástica*, «Cuadernos Monásticos», 24 (1973) 41-52.—SAURAS, E., O. P., *María y los religiosos*, «Teología Espiritual», 12 (1968) 431-440.—ZIGROSSI, A., C. SS. R., *María, Madre e modello della comunità religiosa*, «Vita Consacrata», 8 (1972) 713-744.

Para comprender a María, hay que situarla en el marco de la historia de la salvación, es decir, en la historia de los acontecimientos salvadores de Dios. María no es una figura aislada, independiente, con sentido pleno en sí misma. Pertenece a un «sistema». Es totalmente relativa a Cristo. Y forma parte integrante —y esencial— de la historia de la salvación.

La salvación humana ya no es hipótesis, sino hecho histórico. Y en este hecho histórico, precisamente, nos encontramos con María. Su presencia es un dato real, no una suposición. A la teología —y a la mariología— no le interesa lo que Dios pudo haber hecho, sino lo que Dios, de hecho, hizo. No le interesan las hipótesis, sino la historia.

Cristo es la suprema y decisiva intervención salvadora de Dios. Es la salvación misma hecha carne, hecha visible, en forma sacramental. Es la salvación total del hombre. En él, Dios Padre se nos revela y se nos da. Por eso, en él y sólo en él, nos salva. Porque nos salva revelándose y dándose a nosotros.

Y Cristo es salvación para nosotros en su Humanidad y desde su Humanidad. Precisamente por eso se hizo Hombre. A través de su carne se nos revela y se nos da, se pone en contacto directo con nosotros, nos incorpora a sí mismos y nos transmite su misma vida. Nos comunica su filiación, haciéndonos hijos —en él y por él— del Padre. Este es el sentido de su venida.

Ahora bien, para realizar esta venida, para hacerse Hombre y convertirse en salvador de los hombres, viviendo en su Humanidad un proceso de muerte, resurrección y glorificación, quiso servirse de María. En ella y de ella asumió esa Humanidad en la que nos salva. En ella y por ella fue concebido, engendrado, alimentado, en orden a la salvación y redención de los hombres. Su cooperación fue activa y responsable (LG 56).

Más aún, desde toda la eternidad, María había sido predestinada para esta singular misión (LG 61). Unida inseparablemente a su hijo (LG 53, 57), forma con él y subordinada a él, un único principio de salvación para los hombres.

Cuando llega la plenitud de los tiempos, es decir, cuando se ha cumplido el plazo prefijado por el Padre, cuando va a realizarse la suprema intervención salvadora de Dios, en ese momento histórico y decisivo, nos encontramos con María. Su presencia no es fortuita o intrascendente, sino querida expresamente por Dios y de una importancia trascendental.

San Pablo nos habla de la realización histórica del proyecto de salvación pensado desde siempre por el Padre: «Cuando llegó la plenitud de los tiempos, *envió Dios a su Hijo, hecho Hijo de mujer... para que nosotros recibiéramos la filiación adoptiva*» (Gál 4, 4). Para que quedásemos libres de la ley, le hace nacer bajo la ley. Para que nos hiciéramos hijos de Dios, le hace nacer de una mujer.

Este es el puesto y la misión de María en la historia de la salvación. Fue pensada y querida para esta tarea de maternidad divina y espiritual, al mismo tiempo. No es, pues, una circunstancia provisional en los planes de Dios.

Como lo ha recordado Pablo VI, María

«no es una circunstancia ocasional, secundaria, insignificante: ella forma parte esencial... del misterio de la salvación. Cristo, para nosotros, ha venido de María. Lo hemos recibido de ella... Es de ella de quien nosotros lo recibimos, en su primerísima relación con nosotros. El es Hombre como nosotros, es nuestro hermano por el ministerio maternal de María. Si queremos ser cristianos, debemos ser marianos, es decir, debemos reconocer la relación esencial, vital, providencial, que une a la Virgen con Jesús y que nos abre el camino que nos conduce a él»¹.

En ese mismo discurso había dicho poco antes:

«¿Quién es Cristo, cómo ha venido entre nosotros, cuál es su misión, su doctrina, su ser divino y su influencia en los destinos humanos?... Y, ¿cómo ha venido Cristo entre nosotros? ¿Ha venido de sí mismo? ¿Ha venido sin alguna relación, sin cooperación alguna por parte de la humanidad? ¿Puede ser conocido, comprendido, considerado, prescindiendo de las relaciones reales, históricas, existenciales, que necesariamente implica su aparición en el mundo? Está claro que no. El misterio de

¹ PABLO VI, *Discurso en Cerdeña*, el 24 de abril de 1970.

Cristo está marcado, por designio divino, de participación humana. El ha venido entre nosotros siguiendo el camino de la generación humana. Ha querido tener una Madre. Ha querido encarnarse mediante el ministerio vital de una Señora, de la Señora bendita entre todas»².

María no tiene sentido alguno sin Cristo. Pero Cristo, de hecho, es incomprensible sin María, que es quien le dio la naturaleza humana en la que nos salva y nos hace hijos del Padre. María y Cristo son sencillamente inseparables. La encarnación del Verbo y la maternidad divina de María constituyen el objeto único de una misma predestinación³, y son la cumbre de los acontecimientos salvadores de Dios, la realización última de la historia de la salvación. También aquí valdrían las palabras de Cristo: «Lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre» (Mt 19, 6).

Recordemos una nueva afirmación de Pablo VI: «María y la Iglesia son realidades esencialmente insertas en el designio de la salvación... ¡Esencialmente!»⁴.

2. Vida cristiana y vida mariana

Nuestra *filiación divina* es, históricamente, *filiación mariana*. Así como no existe otro Cristo histórico que el Hijo de María, así tampoco existe otra forma de ser cristianos —en el plano actual de providencia— que ser hijos de María. El misterio de nuestra divinización no es más que una prolongación, hasta nosotros, del misterio de la encarnación del Verbo, realizada en María y por María. Filiación divina y filiación mariana no son dos realidades distintas, sino una sola y misma realidad.

² *Id.*

³ Cfr. Pío IX, *Ineffabilis*, 8 de diciembre de 1854; LG 61.

⁴ *Alocución* del 27 de mayo de 1964. Cfr. PABLO VI, Exhort. Apost. *Marialis cultus*, 2 de febrero de 1974, PPC, Madrid, 1974, pp. 40 y ss.: «En la Virgen María todo es referido a Cristo y todo depende de El... Ciertamente la genuina piedad cristiana no ha dejado nunca de poner de relieve el vínculo indisoluble y la esencial referencia de la Virgen al Salvador Divino (n. 25)... La acción de la Iglesia en el mundo es como una prolongación de la solicitud de María... El amor a la Iglesia se traducirá en amor a María y viceversa; porque la una no puede subsistir sin la otra... No se puede hablar de Iglesia si no está presente María (n. 28)».

Lo mismo que la paternidad eterna del Padre se prolonga en el tiempo, se extiende hasta el seno de María y llega también a nosotros engendrándonos en su único Hijo, así también la maternidad divina de María se prolonga hasta nosotros, se hace maternidad espiritual. María continúa su obra de maternidad en nosotros. Pero de maternidad divina. Sigue siendo Madre de Cristo; pero en nosotros, extendiendo su acción a cada alma en particular⁵.

Cristo se encarnó en María y de María, por obra del Espíritu Santo. Y nosotros nacemos también de María por obra del Espíritu Santo. Y nacemos con Cristo y en Cristo, que es el único Hijo de María, como es el único Hijo del Padre.

La Persona que se encarna en María —el Verbo— tiene una doble dimensión: individual y social. Dos dimensiones igualmente reales. Se encarna en María para ser *Hombre* y para ser *Redentor*. Y María lo concibe y engendra bajo esta doble dimensión, y es tan Madre del Cristo-Redentor como del Cristo-Hombre. El Verbo recibe en el seno de María dos cuerpos «reales»: uno, *físico*; otro, *místico*. Por el primero, es Hombre. Por el segundo, es Redentor. Por razón de nuestra incorporación a Cristo, que desde el primer instante de su concepción en el seno de María se constituyó Cabeza de su Cuerpo místico —formado por todos aquellos que íbamos a creer en él— María nos engendra juntamente con él y en él. Por eso es nuestra Madre, en sentido propio y formal. María nos engendra en cuanto que nos incorpora a su único Hijo. Y nos incorpora a su Unigénito en cuanto que nos engendra a la vida sobrenatural.

Todo esto lo expresó inmejorablemente Pío X en su encíclica *Ad diem illum*, del 2 de febrero de 1902. Y lo recordó Pablo VI el 21 de noviembre de 1964, en la clausura de la tercera etapa conciliar, al proclamar a María *Madre de la Iglesia*.

La vida de la gracia, la vida divina en nosotros es, al mismo tiempo, *trinitaria, cristiana y mariana*. Nos viene de la Trinidad, en Cristo y en María. Es la misma vida de la Trinidad, vivida en plenitud por Cristo-Hombre y, desde él, vivida por María y hecha vida suya antes de ser vida nuestra y para ser nuestra.

⁵ Cfr. *El Cristianismo como Misterio, ib.*, pp. 246 s.

María nos engendra en Cristo a la vida divina. Nos transmite la vida divina, pero hecha vida suya, vivida por ella y en cuanto vivida por ella. Nos comunica algo suyo, vitalmente incorporado a su psicología y a su ser personal. Por eso, hay en nosotros una especie de instinto filial, nacido de la gracia por obra del Espíritu, que grita dentro de nosotros: ¡Madre, Madre! Lo mismo que grita: «¡Abba, Padre!» (Gál 4, 6).

Nos dice el Concilio:

«Concibiendo a Cristo, engendrándolo, alimentándolo, presentándolo al Padre en el templo, padeciendo con su Hijo cuando moría en la cruz, cooperó de forma enteramente singular a la obra del Salvador, con la obediencia, la fe, la esperanza y la ardiente caridad, *con el fin de restaurar la vida sobrenatural en las almas. Por eso es nuestra Madre en el orden de la gracia.* Esta maternidad de María en la economía de la gracia perdura sin cesar desde el momento del asentimiento que prestó fielmente en la Anunciación, y que mantuvo sin vacilar al pie de la cruz, hasta la consumación perpetua de todos los elegidos. Pues, asunta a los cielos, no ha dejado su misión salvadora... Con amor materno se cuida de los hermanos de su Hijo... hasta que sean conducidos a la Patria bienaventurada... Dio a luz al Hijo, a quien Dios constituyó primogénito entre muchos hermanos (Rom 8, 29), esto es, los fieles, *a cuya generación y educación coopera con amor materno*» (LG 61, 62, 63).

Por eso, *si queremos ser cristianos*, como ha dicho Pablo VI, *debemos ser marianos*. La vida cristiana es esencialmente mariana. Porque es vida en Cristo y en María.

3. Vida consagrada

Si la vida religiosa sólo es comprensible desde la vida cristiana, y ésta es esencialmente mariana, sólo desde María podrá entenderse en toda su profundidad la vida religiosa.

Los llamados consejos evangélicos son las tres dimensiones más hondas de la vida de Cristo y constituyen su estilo propio y original de vivir para Dios y para los hombres. Y son también las tres dimensiones más hondas de la vida de María. Por eso, nos dice el Concilio que «los consejos evangélicos... tienen el poder

de conformar más plenamente 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).

La virginidad consagrada, la pobreza evangélica y la obediencia no son «anécdotas» o simples ejemplos edificantes en la vida de María. Como no lo son en la vida de su Hijo.

La vida religiosa tiene como *norma última* y como *regla suprema* el *seguimiento y la imitación de Cristo*, según el Evangelio (PC 2, a), y es, en su esencia más genuina, el seguimiento y la imitación de Cristo objetivamente perfectos. Pero también podría decirse, con rigor, que la vida religiosa es la imitación perfecta de María: de *su total consagración a la Persona y a la obra de su Hijo* y de *su especial servicio al misterio de la redención* (cf LG 56).

Por otra parte, como recuerda Pablo VI, María

«en su vida terrena realizó 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*»⁶.

La vida religiosa, como el seguimiento evangélico de Cristo, comienza siendo una *vocación*, en el sentido estricto de la palabra. Una llamada personal, y del todo gratuita, a compartir su vida, a convivir con él, y a compartir su misión apostólica (cf Mc 3, 13-14). Y eso mismo, pero de forma enteramente singular, es la vida de María: una *vocación*, una llamada a la maternidad divina y espiritual, a la máxima intimidad y unión con Cristo —su Hijo— y a cooperar con él de modo especialísimo y único en la restauración de la vida sobrenatural en las almas (LG 61). Desde toda la eternidad fue elegida para ser Madre de Dios y Madre de los hombres (cf LG 61). Esta es su personal vocación. Y en su elección y vocación hemos sido elegidos y llamados todos a la vida sobrenatural.

María, a su vez, es la primera criatura humana que dio una respuesta plena y absolutamente perfecta a la llamada de Dios.

⁶ *Discurso* en la Clausura de la III Sesión del Concilio, proclamando a *María Madre de la Iglesia*, el 21 de noviembre de 1964.

Por eso, es ejemplo y hasta principio de fidelidad para todos los llamados. Su fidelidad personal arrastra e impulsa y sostiene nuestra personal fidelidad. No es sólo un modelo exterior. Tiene una singular eficacia activa.

La vida religiosa se define y constituye fundamentalmente por ser una *consagración*. Una consagración total e inmediata de amor a Dios, en la Iglesia y para la Iglesia. Una consagración que perfecciona y completa la consagración inicial del bautismo, haciéndonos morir más radicalmente al pecado, a lo pecaminoso, a lo profano e incluso a muchos valores estrictamente positivos, para vivir «únicamente» e «inmediatamente» para Dios (cf LG 44; PC 5). Ahora bien, la consagración religiosa, por su totalidad y radicalidad, encuentra su máxima realización en María. La pobreza, la obediencia y, sobre todo, la virginidad son —en ella— expresión de su total entrega a Dios y de su «entera consagración a la Persona y a la obra de su Hijo» (LG 56).

María vivió esta consagración total de sí misma, esa muerte no sólo al pecado, a lo pecaminoso, sino también a lo profano y a muchos valores humanos positivos, de una manera absolutamente perfecta y original. Reprodujo, como nadie, en sí misma el anonadamiento, el estado de 'kénosis' de su Hijo. También ella se despojó de su rango, 'se vació' de sí misma y se presentó sin las prerrogativas que le correspondían como a Madre de Dios, presentándose, más bien, como esclava (Lc 1, 38).

Su concepción inmaculada supone, por una parte, la ausencia más radical de pecado e incluso la imposibilidad de pecar. Y, por otra, la plenitud de gracia desde el primer momento de su existencia, es decir, una *real santificación*, una *invasión total* y una *toma de posesión* de todo su ser por parte de Dios, es decir, una 'consagración'.

Pero la maternidad divina es una 'consagración' todavía más profunda de toda la persona de María, de su ser y de su obrar. Ella es la *transida de divinidad*, ungida por el don personal de las tres divinas Personas e introducida en el orden hipostático. Desde ese momento pertenece, de una manera singular, a la esfera de lo 'sagrado' y de lo divino. Dios *la consagró* por una donación de sí mismo hasta en la realidad de su carne. Y ella *se consagró a*

si misma entregándose totalmente a Dios, sobre todo por su virginidad. Y, durante toda su vida, se vivió a sí misma —al igual que su Hijo— en oblación perfecta y en sacrificio de todo su ser personal, es decir, en 'proceso de consagración' que culminó con la entrada gloriosa —en cuerpo y alma— en el cielo.

La vida religiosa es la mejor expresión del ser de la Iglesia. La Iglesia es virgen, pobre y obediente y es comunión de amor. Y lo es, sobre todo, y de manera social, en la vida religiosa.

Pero María es, todavía mucho mejor que la vida religiosa, 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 (LG 63 s). Y lo es no sólo como modelo extrínseco, sino desde dentro, como principio activo y vital. Más aún, la virginidad de María es modelo y causa y, a la vez, expresión de la virginidad de la Iglesia. Y, al mismo tiempo, la virginidad de la Iglesia —sobre todo en las almas consagradas— es expresión y manifestación sacramental de la virginidad de María. Y lo mismo podríamos decir de su obediencia, de su pobreza y de su maternidad espiritual.

Recordemos algunas palabras del Concilio:

«La Iglesia, en la Santísima Virgen, ya llegó a la perfección» (LG, 65). «En la Santísima Virgen, 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. En la tierra precede con su luz al peregrinante pueblo de Dios como signo de esperanza cierta y de consuelo hasta que llegue el día del Señor» (LG 68).

María es modelo perfecto y Madre de las almas consagradas. Muchas encontraron en María una invitación personal a seguir su ejemplo de consagración total a la Persona y a la obra de su Hijo, para servir al misterio de la redención (LG 56). Y el deseo de imitarla fue, en muchos casos, la motivación primera de una vocación religiosa.

María es también modelo y principio de todo verdadero *apostolado*. En realidad, el apostolado, como hemos dicho más arriba, es una real participación y expresión de la cooperación de María a la redención, es decir, de su maternidad espiritual sobre los hombres. Por eso, todo apóstol es —lo sepa o no— un instrumento de la maternidad espiritual de María. Más aún, es como un sacramento de su presencia y de su acción salvadora en la humanidad. Un sacramento de su amor maternal (cf LG 65).

Pablo VI concluye la exhortación apostólica *Evangelica Testificatio* con estas palabras:

«Que la Madre amantísima del Señor, bajo cuyo ejemplo habéis consagrado a Dios vuestra vida, os alcance en vuestro caminar diario, aquella alegría inalterable que sólo Jesús puede dar. Que vuestra vida, siguiendo su ejemplo, logre dar testimonio de aquel amor maternal con que deben estar animados todos aquellos que, en la misión apostólica de la Iglesia, cooperan a la regeneración de los hombres» (LG 56) (ET 56).

Y nosotros concluimos estas reflexiones con palabras de san Ambrosio y de san Jerónimo:

«He aquí la imagen de la perfecta virginidad. Esta fue María, cuya vida pasó a ser norma para todas las vírgenes»⁷.

«Para mí, la virginidad es una consagración en María y en Cristo... Sea, pues, santa María, maestra de nuestro modo de proceder»⁸.

⁷ S. AMBROSIO, *De virginibus*, II, c. 2, n. 15: PL 16, 210.

⁸ S. JERÓNIMO, *Epístola*, 22, n. 18: PL 22, 405; Cfr. COLIN, L., C. SS. R., *Nuestra Señora, Primera Religiosa de Dios*, Ed. Luz, Madrid, 1964, pp. 288.

ESTE LIBRO, PUBLICADO POR PUBLICACIONES CLARETIANAS DE MADRID, SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN ANZOS, S. A., FUENLABRADA (MADRID), EL DÍA 4 DE ENERO DE 1985