



ÀREA
TEOLÒGICA

VIDA CONSAGRADA



CARMELITAS DESCALZAS
PROYECTO DE FORMACIÓN CICLA NORTE

AT01

VIDA CONSAGRADA

TEOLOGÌA • ESPIRITUALIDAD • HISTORIA

apuntes - Guìa de estudio
para la formaciòn permanente

FICHA 4



CARMELITAS DESCALZAS
PROYECTO DE FORMACIÒN CICLA NORTE

Contenido

Siglas:.....	4
LA VIDA RELIGIOSA: UN CARISMA SUSCITADO POR EL ESPIRITU PARA SERVICIO EN LA IGLESIA Y EN EL MUNDO.....	5
A. <i>Concreciones históricas del carisma de la vida religiosa.</i>	5
B. <i>Un estilo prevalente de vivir la vida religiosa.</i>	6
C. <i>La crisis de los cambios.</i>	7
D. <i>La vida religiosa como signo e instrumento del proyecto de Dios.</i>	8
E. <i>Los grandes polos de la espiritualidad de la Vida Religiosa.</i>	9
La consagración.....	11
Los votos religiosos.....	12
1. <i>Valor moral y valor teológico</i>	13
2. <i>Expresión de amor.</i>	13
3. <i>Sentido cristológico.</i>	14
4. <i>¿Dos caminos?</i>	15
5. <i>Disponibilidad.</i>	17
Votos religiosos y condicionamientos culturales.....	23
Castidad.....	24
Virginidad.....	24
Don Divino.....	27
Unión con Dios.....	29
Sentido cristológico y escatológico.....	30
Sobre el “problema afectivo”.....	39
Virginidad consagrada.....	43
Sobre 'la amistad'.....	44
Criterios prácticos.....	46
Sobre la 'madurez'.....	48
Manifestaciones.....	48
Pobreza.....	52
<i>La pobreza consagrada.</i>	52
1. La pobreza de Cristo.....	52
2. Valor teológico.....	55
3. Valor teologal.....	56
4. Valor testimoniante.....	59
Obediencia.....	65
1. Obediencia de Cristo.....	66
2. Obediencia y sumisión.....	70
3. La autoridad de Cristo.....	72
4. La autoridad en la Iglesia.....	74

5. La autoridad en la vida religiosa	76
Obediencia a Cristo	79
Obediencia y diálogo	81
Normas elementales de diálogo	84
Diálogo comunitario.....	85
La obediencia de «juicio».....	86
Obediencia y caridad	87
La llamada «potestad dominativa»	89
Actividad.....	96
REFERENCIAS.....	97

Siglas:

- AA CONCILIO VATICANO II, Decreto *Apostolicam actuositatem*.
- AG CONCILIO VATICANO II, Decreto *Ad gentes divinitus*.
- CIVCSVA Congregación para los institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica.
- ChFL JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Christifideles laici*, 1988 CPF
CIVCSVA, *La colaboración entre institutos para la formación*, 1998.
- DCVR CRIS, *Dimensión contemplativa de la vida religiosa*, 1980.
- DP III ASAMBLEA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO,
Documento de Puebla, 1979.
- DSD IV ASAMBLEA GENERAL DEL EPISCOPADO
LATINOAMERICANO,
Documento de Santo Domingo, 1992.
- DV CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Dei Verbum*.
- EE CRIS, *Elementos esenciales de la doctrina de la Iglesia sobre la vida religiosa, aplicados a los Institutos dedicados a las obras de apostolado*, 1983.
- EN PABLO VI, Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, 1975. ES
PABLO VI, *Motu proprio Ecclesiae sanctae*, 1966.
- ET PABLO VI, Exhortación apostólica *Evangelica Testificatio*, 1971.
- GS CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*. LG
CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*.
- MR CRIS – CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, *Mutuae relationes*, 1978.
- NA CONCILIO VATICANO II, Declaración *Nostra aetate*.
- NCIC *Nuevo catecismo de la Iglesia católica*
- NMI JUAN PABLO II, Carta apostólica *Novo Millennio Ineunte*, 2001. PC
CONCILIO VATICANO II, Decreto *Perfectae caritatis*.
- PI CIVCSVA, Documento *Potissimum institutioni*. Orientaciones sobre la formación en los institutos religiosos. 1990.
- RM JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Redemptoris missio*, 1990. SRS
JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Sollicitudo rei socialis*, 1987.
- SC CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*.
- UISG Unión internacional de superioras generales
- UR CONCILIO VATICANO II, Decreto *Unitatis redintegratio*.
- USG Unión de superiores generales.
- VC Exhortación apostólica postsinodal *Vita consecrata*, 1996.
- VFC CIVCSVA, *Vida fraterna en comunidad. Congregavit nos in unum Christi amor*. 1994.

FICHA 4

CAPÍTULO IV

LA VIDA RELIGIOSA: UN CARISMA SUSCITADO POR EL ESPIRITU PARA SERVICIO EN LA IGLESIA Y EN EL MUNDO

La Constitución Dogmática *Lumen Gentium* presentó la vida religiosa como un don divino o carisma del Espíritu para bien de la Iglesia. Al descubrir el misterio de la comunión de los creyentes, Pablo usa la imagen de Cuerpo (cfr. 1Cor 12,27; Ef 4,12). En él cada miembro tiene una función para bien de los demás. Existe diversidad en la unidad. Los carismas son comunicados por el mismo y único Espíritu (cfr. 1 Cor. 12, 31) y por Cristo, como Cabeza y principio de unidad (cfr. Ef 1,22).

Los carismas son dones que Dios concede gratuitamente para edificación de la Iglesia en el amor -carisma fundamental- bajo la dirección apostólica (cfr. 1Cor 12,31; 14,33).

A. Concreciones históricas del carisma de la vida religiosa.

Los Institutos religiosos surgieron como una respuesta histórica suscitada por el Espíritu frente a situaciones de crisis o para salir al encuentro de las necesidades de los hombres. De allí que se insertaran admirablemente en las circunstancias de la época y hablaran un lenguaje, vital e inteligible para los contemporáneos.

Las Congregaciones Religiosas van apareciendo como multiformes intervenciones del Espíritu en consonancia con los problemas religiosos y sociales que caracterizan la historia de la humanidad en momentos diferentes. Del eremitismo se pasa a la vida cenobítica. Junto a los esquemas monásticos aparecen, en un momento oportuno, y más de acuerdo con las circunstancias, las Ordenes Mendicantes, cada una con aspectos propios dentro de una línea común. Cambios en la Iglesia y en el mundo van dando lugar, más adelante, a nuevas formas de vida religiosa con el acento en el aspecto diaconal. Simultáneamente se realizan reformas en los Institutos antiguos. En un mundo secularizado se hacen necesarios estilos diversos de consagración y aparecen entonces los Institutos Seculares. Diversas formas históricas de vida religiosa han ido desapareciendo.

Toda esta gama de grupos consagrados a Dios es fruto de un carisma que, aunque se concreta en un momento histórico, va más allá de él. Su función de servicio exige que permanezca abierto a las nuevas necesidades si no quiere agotarse al desaparecer las formas concretas en las que se expresó cuando fue suscitado por el Espíritu. Es necesario distinguir entre la vocación religiosa y el estilo de vida en el cual se expresa. Es fundamental no

confundir lo esencial con lo que es simplemente un condicionamiento cultural. De otro modo se corre el peligro de ser infieles al carisma por una anquilosada fidelidad a sus concreciones pasadas.

Los condicionamientos sociales y eclesiales de la época de fundación de los Institutos religiosos explican muchos aspectos de su espiritualidad y de su doctrina; de su apostolado y de la organización primigenia. No son, en manera alguna, algo perfecto e inmutable. Releer, por tanto, el carisma inicial es la única forma de conservarlo y de mantener la auténtica fidelidad al mismo.

B. Un estilo prevalente de vivir la vida religiosa.

En medio de la pluriformidad y diversidad de las Congregaciones y Órdenes religiosas de las que surgen diferentes estilos de vida encontramos características comunes. Estas se han acentuado en el pasado reciente. Como ha hecho notar Th. Matura, el estilo de vida religiosa que ha prevalecido hasta el Vaticano II y que aun caracteriza a muchas consagradas “es fruto de lo que se podría llamar la restauración del s. XIX”. Las revoluciones sociales de finales del s. XVIII y de la primera mitad del s. XIX trajeron como consecuencia la disminución de los religiosos en el mundo occidental. Superado ese momento de crisis, comienza la restauración de los Institutos religiosos y, al mismo tiempo, se tiene un “boom” fundacional, sobre todo de Congregaciones femeninas. Guiados por una idéntica teología de la vida religiosa y por una misma espiritualidad, matizada apenas por el patrimonio de cada Instituto, los religiosos presentan una tipología bastante similar. Las orientaciones disciplinares y ascéticas coinciden con frecuencia. Prevalece en muchas partes el esquema europeo tradicional de vida religiosa como única forma legítima de vida consagrada. A partir de él se juzga la fidelidad de las comunidades religiosas a su vocación en la Iglesia. El *Instrumentum laboris* (n. 93) para el Sínodo sobre la vida consagrada hablando del desafío de la inculturación afirma:

“La inculturación, por tanto, concierne a toda la vida consagrada: al carisma que caracteriza una vocación, al estilo de vida, a los caminos de la formación y a las formas de apostolado, a la oración y a la liturgia, a los principios de la vida espiritual, a la organización comunitaria y al gobierno”.

“No se trata simplemente de un ajuste de costumbres, sino de una transformación profunda de mentalidad y de modos de vida. Y no se extiende sólo a las culturas de las jóvenes iglesias, sino también a los cambios que se producen en las civilizaciones occidentales. En efecto, las estructuras de la vida consagrada, elaboradas en las sociedades rurales del medievo o en el mundo de la revolución industrial de los últimos siglos, no siempre parecen adaptadas para expresar las necesidades y los deseos de las mujeres y de los hombres de nuestro tiempo”.

C. La crisis de los cambios.

Hemos indicado en el capítulo primero los cambios que se han dado en el campo de la espiritualidad cristiana y sus causas. Ellos han dejado su huella en la vida religiosa que, a lo largo de su historia ha atravesado períodos de crisis que la han sacudido desde sus raíces y la han purificado. Eso la ha hecho decidirse a caminar por nuevos derroteros en una fidelidad creativa a su misión en la Iglesia y en el mundo.

Las grandes líneas de evolución han hecho que se tome conciencia de una serie de realidades que pueden, con razón, llamarse "signos de los tiempos". Entre otras podemos señalar: la preocupación por la justicia social, el valor de la libertad, la defensa de los derechos humanos, la tendencia a superar la discriminación de la mujer en la sociedad, la lucha por la paz y el progreso, las opresiones de todo tipo que afligen a la mayor parte de la humanidad, la solidaridad universal, la conciencia democrática, los neocolonialismos económicos y culturales, la igualdad de todos los hombres.

Si tenemos esto en cuenta, resulta inteligible el que muchos esquemas de vida religiosa, sus estructuras organizativas y hasta la misma teología que la iluminaba y le daba sentido hayan entrado en crisis. Estaban basadas en una cosmovisión y en una cultura diferente de las que hoy se están abriendo paso. Se trata de una crisis de identidad frente a un mundo nuevo que cuestiona las certezas y los estilos de vida del pasado.

El Vaticano II fue, al mismo tiempo, un punto de llegada y un punto de partida de la vida de la Iglesia. Movimientos eclesiales prepararon lo que se cosechó en el Concilio. Este, a su vez, dio el espaldarazo a tendencias que, en un principio, parecían dejar los caminos aceptables en la Iglesia. Con el Vaticano II comenzaron a formularse cuestionamientos, antes indispensables, a diversos aspectos considerados hasta entonces como inmutables. Se descubrieron también aspectos olvidados del cristianismo. Se tomó conciencia de las nuevas realidades.

La Iglesia, como dijimos, que había vivido en occidente en un ambiente de cristiandad, se vio de repente encuadrada en una sociedad pluralista. Del concepto clerical de Iglesia se pasó al más bíblico de Pueblo de Dios. Esto colocó lo jurídico en un segundo plano y dejó a un lado el enfoque de la Iglesia como sociedad perfecta. Por otra parte, las relaciones Iglesia-mundo se comenzaron a ver desde una nueva perspectiva. Se habla de una Iglesia en el mundo y no frente al mundo; una Iglesia como sacramento del Reino, es decir, como signo e instrumento del proyecto de Dios sobre la humanidad, solidaria con ella y con su historia.

A partir de esta nueva conciencia del misterio de la Iglesia y de su papel en la historia, se comienza a hablar de diálogo con el mundo, de contacto con la realidad, que impone la apertura a un pluralismo. El lenguaje comienza a cambiar. El papel de los laicos en la Iglesia se revaloriza. Aparece la necesidad de una renovación para abrir cauces a la reflexión, a la experiencia y a la búsqueda de los cristianos. Todo esto genera avances en la teología.

Aparecen, sobre todo, una *nueva Cristología*. y *elesiología* a partir de una exégesis actualizada. Se va abriendo paso un nuevo concepto de apostolado y misión; se dan pasos significativos en el ecumenismo; se desarrolla la liturgia. La presencia de la Iglesia universal en las Iglesias particulares aparece con fuerza. La experiencia de Dios se hace más histórica.

En el posconcilio, la Iglesia está dejando de ser una Iglesia culturalmente monocéntrica, una Iglesia europea, para convertirse en una Iglesia mundial, culturalmente policéntrica. “Este es tal vez el cambio más profundo en la historia de esta Iglesia desde los tiempos apostólicos al día de hoy”. En la transición de una época eurocéntrica a una época humana.

D. La vida religiosa como signo e instrumento del proyecto de Dios.

Uno de los enfoques que más han influido en la nueva orientación de la espiritualidad de la Vida Religiosa es, sin duda, el que la coloca dentro de una Iglesia, signo e instrumento del proyecto de Dios para el mundo en el que vive insertada.

La *evangelización* no es otra cosa que el Anuncio del Reino de Dios. Ese Reino, que se abre paso en la historia y que se consumará al final de los tiempos, no es otra cosa que el proyecto de Dios sobre la humanidad. Dios tiene un proyecto que se realiza a través del misterio pascual de Cristo. Este proyecto está orientado a toda la humanidad y se concreta en un nuevo tipo de relaciones con Dios, con los demás y con el mundo.

En las relaciones con Dios, el hombre sin la luz de Cristo cae fácilmente en una actitud fatalista que lo lleva a considerar la historia y la vida como algo que se le impone y que debe aceptar pasivamente. Al mismo tiempo, la consideración de un Dios creador y omnipotente hace surgir en él miedo y temor. Además, la perspectiva de la muerte lo hunde en la angustia de quien ve en ella el final de todo. Dios quiere que del fatalismo se pase a una actitud de hijos responsables que asumen su papel y misión en la historia; que se relacionan con El con la confianza de quien se sabe amado. La muerte adquiere así un nuevo sentido: el de principio de plenitud.

En ese mismo proyecto de Dios, las relaciones con los bienes se orientan en una línea diversa. El hombre debe pasar de un uso de los mismos que lo aliena, lo esclaviza y lo lleva a oprimir a los demás, a un uso en la libertad que lo hace compartir las cosas con los hermanos en una sociedad justa y humana para todos. En el plan de Dios los bienes son, en efecto, un lugar de encuentro con El y con los demás.

Puebla resumió esto cuando afirmó que la libertad debe orientarse a construir “una comunión y participación que han de plasmarse en realidades definitivas, sobre tres planos

inseparables: la relación del hombre con el mundo, como señor; con las personas como hermano y con Dios como hijo” (Puebla, 322).

El enfoque del Reino de Dios como su proyecto que hay que anunciar en la evangelización ha hecho redescubrir la misión de la Iglesia y, dentro de ella, la de una comunidad religiosa.

Dios ha puesto la Iglesia como signo e instrumento para la realización de su proyecto en el mundo. En cuanto signo, deberá tratar de vivir los valores del plan salvífico y de irlos haciendo realidad, aunque imperfecta, en su vida. Como instrumento, tiene la misión de trabajar para que el proyecto de Dios se vaya abriendo paso en la historia.

La vida religiosa, como carisma dentro de la Iglesia, tiene la misión de ser “distintivo que puede y debe atraer eficazmente a todos los miembros de la Iglesia a cumplir sin desfallecimiento los deberes de la vocación cristiana”. Estos deberes son los que surgen de la colaboración en el esfuerzo por ir realizando el proyecto de Dios dentro de la Iglesia. Para ser signo deberá tratar de manifestar en su vida las líneas maestras del plan de Dios. En cuanto instrumento, tratará con la Iglesia y con la dedicación plena al servicio del Reino irlo haciendo presente cada vez más en la tierra.

E. Los grandes polos de la espiritualidad de la Vida Religiosa.

La espiritualidad de la vida religiosa debe tener como grandes polos aquellos que caracterizan la vida cristiana: la fe, la caridad y la esperanza. Ellos expresan a los cristianos lo que significa ser persona humana, relacionada con Dios, con los otros y con el mundo que debe transformar.

Nos parece muy acertado lo que a este propósito dice X. PIKAZA:

“Jesús ha sido el hombre que realiza de manera más perfecta esa exigencia: ligado a Dios a quien invoca como Padre, abierto hacia los otros de tal forma que les da su propia vida y realizando su destino en una lucha que le lleva hasta la muerte, Jesús nos ha ofrecido un tipo humano que la fe llama absoluto. Por eso, sus discípulos han sido capaces de ordenar nuestra existencia en torno de estas claves: a) fe como arraigo en el principio y realidad de Dios que nos regala por gracia la existencia; b) caridad o compromiso de comunión interhumana que nos muestra la realidad de lo trascendente en el amor hacia los otros; c) esperanza o lucha creadora en orden a que surja un mundo nuevo que se funda en nuestra propia actividad y en el influjo de Dios que nos sustenta”.

“Me parece evidente que esas claves humanas y cristianas nos ayudan a encontrar las estructuras esenciales de la vida religiosa. También ella se define partiendo de esos centros o mejor de esas alturas primordiales: el encuentro con Dios (fe), la abertura hacia los otros (caridad) y el trabajo creador (en la esperanza)”.

“a) *Hay un principio* que está determinado por la fe en la trascendencia: religioso es aquel hombre que cultiva de una forma intensa esa vertiente que ha de hallarse en la existencia de todos los cristianos: recibe su vida como gracia y la realiza conscientemente abierta a lo divino, en plano de *consagración*. Tal es, en perspectiva geométrica, la coordenada vertical de la existencia religiosa”.

“b) *Existe un medio* que se encuentra sostenido por la caridad o amor de Dios que se expresa en forma de amor mutuo, interhumano. Religioso es aquel hombre que se empeña en cultivar con sus hermanos aquella fraternidad que es propia de la nueva familia de Jesús. Ciertamente, sabe que formar esa familia es exigencia de todos los cristianos, pero quiere realizarla de una forma peculiar, utilizando como medios los tres votos y logrando así una *comunión* de hermanos célibes que viven para amarse unos a otros. Tal es en perspectiva geométrica la horizontal de la existencia religiosa”.

“c) *Encontramos, finalmente, un fin o meta* que está determinado a partir de la experiencia creadora y la esperanza. Religioso es aquel hombre que se impone como nota de vida el ser un signo del reino de Jesús sobre la tierra dirigiendo hacia esa meta todas sus acciones. Ciertamente, sabe que comparte una exigencia que es común a los cristianos, pero quiere realizarla con hondura y honradez particulares. Tal es su *misión*. Tal pudiera ser en perspectiva geométrica la coordenada expansiva de la vida religiosa”.

Al enfocar de esta manera la estructura de la vida religiosa se supera a nuestro juicio la falsa división en que ha querido dualizarse la existencia del cristiano al oponer contemplación y lucha, actividades concretas y cultivo espiritual de la presencia de Dios en nuestra vida. Como elementos de superación hemos propuesto y propondremos a lo largo del trabajo los siguientes:

“a) En primer lugar, los elementos de la vida humana no son dos (actividad y contemplación) sino tres: encuentro con Dios, cultivo de la fraternidad interhumana y trabajo concreto de promoción o ayuda hacia los otros. El creyente no se puede limitar jamás al “ora” del camino que le lleva hacia Dios y al “labora” del quehacer concreto sobre el mundo. Con estos dos momentos debe situar otro principio: “suscita amor” o “vive entregado hacia los otros”.

“b) En segundo lugar, esos tres momentos no se pueden tomar por separado. Cualquiera de ellos, aislado de los otros, pierde su sentido original e inspiración cristiana. El encuentro con Dios se traduce y se realiza de manera esencial en el encuentro fraterno con los hombres, y viceversa. Pero ese amor, de Dios y de los hombres, se expansiona y se realiza a través de un compromiso de trabajo creador, de ayuda a los pequeños, de lucha dirigida hacia la meta de la verdad y la justicia (dimensión liberadora)”. (X. PIKAZA, o. c. 72-75).

La consagración

Aunque la vida religiosa se ha definido muchas veces en forma demasiado exclusivista a partir de la consagración, también es verdad que sin ella no existe. La consagración es el fundamento en el que se apoyan los demás elementos de la vida religiosa.

La Iglesia ha puesto siempre de relieve la vida religiosa como una consagración total a Dios. Con frecuencia en la consagración se ha visto sólo el aspecto de *reserva* para Dios, olvidando la misión que necesariamente trae consigo desde el momento que es un compromiso público de vivir con radicalidad la consagración bautismal.

En la consagración religiosa están íntimamente unidos el *aspecto reserva* y el *aspecto misión*. El religioso se reserva para Dios para estar disponible para ser enviado por El a un servicio total de los hermanos y del Reino. Si Dios “se reserva personas y las consagra, es para reenviarlas con más profundidad en misión divina al mundo”.

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 esencial⁶.

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 gradas- 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.**

Los votos religiosos

«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).

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 consagrada 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 absoluta 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 vivió la virginidad, la obediencia y la pobreza con un sentido salvífica 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:

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 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 Bouyer⁸. 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 cristiana⁹.

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. 5). «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 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 irremediabilmente. 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 desentenderse 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 lógica¹⁰.

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 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» (1Cor 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» (1Cor 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 con voto, 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 encarnación 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 evangélicos¹¹. 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 de la Iglesia de convertirlos desde ese momento en la regla y en la motivación de la propia conducta»¹².

Esta profesión sólo puede hacerse en la fe. Y comienza siendo un don gratuito de Dios y una vocación¹³, para convertirse en respuesta libre del hombre¹⁴. Y es, de suyo, definitiva e irrevocable, ya que se funda en el don y en la llamada perpetua 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 total¹⁵.

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»¹⁶. Es, como hemos dicho, la *disponibilidad total*.

Algunos autores, muy acertadamente, relacionan los tres votos religiosos con las virtudes teologales. La virginidad, la obediencia 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 hermanos¹⁷.

Lectura personal de: AT01 anexo 01 - esbozo histórico de la vida consagrada

Capítulo V: EL MONACATO EN ITALIA: SAN BENITO Y SU REGLA

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 constitutiva 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»¹⁸.

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.

La forma concreta de consagración de los religiosos es hecha hoy por los votos de castidad, pobreza y obediencia. Ellos “guardan la dialéctica de *reserva y misión*. En cuanto son reserva de la persona a Dios implican una donación total y generosa al amor divino. Significan el impulso del hombre que busca insaciablemente el absoluto y por Él se siente libre frente a todo...” La reserva incluye misión: la renuncia al mundo no es huida, sino una manera más radical de relacionarse con el mundo. Por los votos, el religioso no rompe su relación con los bienes de este mundo (pobreza), ni con la sociedad (obediencia) ni con la mujer o varón respectivamente (castidad). Por el contrario, estas relaciones adquieren una cualificación diferente a causa de su dedicación total a Dios. **Los votos consagran, dedican,**

hacen libres y disponibles a las personas para la causa de Dios y de Cristo en el mundo.

“Frente a los ídolos del mundo contemporáneo: sexo y poder, la consagración-misión, hecha a través de los votos, denuncia el falso señorío de aquéllos, rescata la verdadera dimensión de sus valores y, con su renuncia, no los niega, sino que los trasciende al no dejarse aprisionar por ellos” (CLAR, *La vida según el Espíritu* (Bogotá, 1973) p. 41).

Antiguamente se consideraban los votos como *holocausto*: renuncia al mundo y a sí mismo para pertenecer íntegramente al Señor, vivir sólo para El y buscar en cada momento su voluntad y su gloria. Por la pobreza se renunciaba a los bienes materiales; por la castidad los del cuerpo (así se los definía) y por la obediencia a los bienes racionales (cf. S. THOMAS, II- II, 186 1)

Desde este ángulo el *voto de pobreza* aparecía como la renuncia a disponer de los propios bienes y a depender del superior en las necesidades materiales. Era un testimonio de la caducidad de las cosas terrenas y de su escaso valor con relación a las que nos están prometidas. Ejercicio de esperanza cristiana en el sentido pasivo-expresaba la actitud que la Iglesia peregrina debe tener en su camino hacia la consumación. Era una señal para todos los cristianos a quienes enseñaba la necesidad de un desprendimiento en el uso de lo que, por naturaleza, es pasajero.

El *voto de castidad* era considerado como consagración del cuerpo y del corazón a Dios: señal de los bienes celestiales y anticipación del estado perfecto del hombre en la plenitud del Reino de Dios. Era expresión de amor total a Dios. Camino de renuncia y sacrificio profundo que hacía disponible al religioso para el servicio de los hermanos.

La obediencia era el sacrificio más completo; el de la libertad. Por él uno se obligaba a seguir en todo la voluntad de Dios expresada en las órdenes y disposiciones de los superiores. Ese voto recordaba a la Iglesia la disponibilidad total que debía tener a imitación de Cristo, hacia la voluntad del Padre en un ejercicio de fe.

Vista así la espiritualidad de los votos simboliza y representa el destino trascendente de la Iglesia y la totalidad de las exigencias del Reino de Dios.

También hoy sigue vigente la espiritualidad de los votos que abarca la triple dimensión estructural del hombre y lo caracteriza. Sin embargo, esta espiritualidad se enfoca actualmente desde el aspecto misión de la consagración religiosa. La insistencia no está ya en el holocausto que implican **los votos, sino en la capacidad que dan para colaborar en la realización del plan salvífico de Dios. La espiritualidad de los votos sería la proyección de compromiso que Él da a quienes se le consagran.**

Desde esta perspectiva de misión al servicio del Reino es desde la que se construye existencialmente una nueva espiritualidad de los votos en su aspecto misión: la obediencia como responsabilidad en la historia, la castidad como fuente y signo de fraternidad; la pobreza como uso compartido de los bienes.

Votos religiosos y condicionamientos culturales.

Aunque la esencia del compromiso de los votos es la misma a través de los siglos, el modo de entenderlo y de vivirlo está condicionado por el tipo de cultura y de sociedad en el que se vive.

Es importante tener esto presente para comprender el porqué de la evolución que se ha tenido en este punto a partir del Concilio. Hasta el Vaticano II los votos se consideraban y se vivían en esquemas de sociedades patriarcales, monárquicas, agrícolas. La vida religiosa no había asumido en sus estructuras los cambios operados en la sociedad.

Simplificando un tanto las cosas y poniendo de relieve los contrastes podemos esquematizar así las líneas teórico-prácticas de cada voto antes del Concilio, en la doctrina conciliar, y en la vivencia posconciliar.

Castidad

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 maravilloso 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).

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»¹⁹.

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 temporal o perpetuo- de los Esenios por un «desprecio del matrimonio» y por «los defectos típicos de la mujer»²⁰.

«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**»²¹.

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»²². 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 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.

Don Divino

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»²³.

«La Iglesia *es esposa virginal de Cristo en las vírgenes y por las vírgenes*, de suerte que no podría serlo ni manifestarse como 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»²⁴.

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 ***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 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»²⁵.

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 VI²⁶. 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 amor²⁷. Por eso, entregar todo el amor es entregar todo lo que la persona es y lo que la persona tiene. Es un 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), consagrarle 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.

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 Santo²⁸.

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 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 adquiriera 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 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» (1Cor 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.)

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»²⁹.

Por ser constitutivamente amor sobrenatural, es también el medio más adecuado y directo para conseguir la perfección en la caridad teologal -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 teologal. 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 preludio 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).

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»³⁰. 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 teológica³¹.

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 (1Cor 7, 33-35), manifiesta de modo más claro y completo la realidad, profundamente innovadora del Nuevo Testamento»³². 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»³³.

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.

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» (1Cor 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 definitiva 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»³⁴.

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»³⁵.

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 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 evangélicos³⁶.

«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»³⁷.

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' (1Cor 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 espíritus³⁸.

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»³⁹.

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 31. 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» (Rm 8, 29).

- 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 sponsal 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 autodonación 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 necesariamente virginal»⁴⁰.

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 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 amenizado 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»⁴¹.

Sobre el “problema afectivo”

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 irremediabilmente 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 trascendente, que es la única que puede llenar el vacío infinito que hay en toda persona humana.

Como diría Mary Starke –Greig⁴², 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 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 comprometedor: «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»⁴³. «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»⁴⁴.

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 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*»⁴⁵.

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 del amor, el amor nuevo del Reino ya presente en este mundo, y es -por eso- radicalmente desinteresado y conoce una 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.***

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 la 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»⁴⁶.

¿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. Sí 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 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, pueden 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 (Rm 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»⁴⁷.

Jean Gabriel Ranquet, en su libro *Consejos evangélicos y madurez humana*, tiene un artículo titulado «De la castidad perfecta 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»⁴⁸.

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 compañerismo 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.

Criterios prácticos

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, conocemos 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).

CRITERIOS DEL CONCEPTO MISMO DE AMISTAD

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.

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.

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.

Que el espíritu no esté ocupado, y menos todavía preocupado -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.

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 'atterrizaje', sino una 'pista de lanzamiento'.

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 Chantal⁴⁹; Santa Teresa de Jesús y el P. Jerónimo Gracián⁵⁰.

Sobre la 'madurez'

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*. Habitúense 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 humor, 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 incomprensión; 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 preocupado 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.

Antes del Concilio: se subraya el aspecto *reserva* para Dios se insiste en la renuncia se sacraliza (sería la elección de Dios en lugar de la de una creatura) se ponen de relieve los peligros, se recomienda la oración y la ascesis para su conservación.

Doctrina conciliar: es don eximio de la gracia signo especial de los bienes celestiales nace del amor y exige el amor preferencial a Dios-se une el *aspecto reserva* y el *aspecto misión*: libera el corazón para amar y servicio-es señal de la unión de Cristo con la Iglesia-fuente de fecundidad espiritual-es camino de madurez-se recomienda la oración y la ascesis para su conservación-la vida fraterna ayuda a conservarla-se requiere madurez para comprometerse a ella-no hay que hablar sólo de peligros (cf. PC, 12).

Después del Concilio: además de insistir en los principales puntos de la doctrina conciliar se pone de relieve: la “desacralización” del voto-el *aspecto misión*- el que es camino de madurez (distinción entre sexualidad y genitalidad) la disponibilidad que da para correr riesgos en el trabajo del Reino (cf. *Evangelica Testificatio*, 13-15).

Lectura personal de: AT01 anexo 01 - esbozo histórico de la vida consagrada

Capítulo VI: LA CRISTIANDAD DE 1200 A 1500

Pobreza

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).

«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 -2Cor 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 despojo miento de todo lo terreno.

Cristo sigue viviendo su estado de 'kénosis', de anonadamiento por el cual 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 lo, 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 anonadamiento 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 pobreza⁵¹. 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 (2Cor 8, 9)

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 salvación⁵². 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 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 (2Cor 8, 9); así también la Iglesia, aunque necesite 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 promover⁵³. 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 prolongan 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»⁵⁴.

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 hacía 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.**

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 profesión⁵⁵.

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 teologal

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 teologal 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 confianza 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 Reino⁵⁶. 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**»⁵⁷.

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 inmovible 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»⁵⁸. 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 con 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»⁵⁹.

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 «esperan», y que 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 *cree*. 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»⁶¹

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 incommovible 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, 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 ad quieren 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» (Rm 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»⁶². 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»⁶³.

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 volar 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. Ambas 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 actual. 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 (ET20) 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 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 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 (PC13).

«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»⁶⁴.

«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»⁶⁵.

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 adecuado a su propia misión»⁶⁶. 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 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 (1Jn 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»⁶⁷.

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»⁶⁸.

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 exige 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 Yahvé, el tipo por excelencia del Pobre⁶⁹. 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 Yahvé. 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).

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.

<i>Antes del Concilio</i> (esquema agrícola-patriarcal):	<i>Doctrina conciliar</i>	<i>Después del Concilio</i>
Es dependencia en el uso de los bienes materiales - distinción entre voto y virtud- se subraya casi exclusivamente el aspecto personal -vivir de limosnas- vida sencilla y sobria.	No es simple dependencia en el uso de los bienes -es signo muy apreciado hoy- por ella participamos de la pobreza de Cristo-trabajo: testimonio de pobreza -tener en cuenta el aspecto colectivo- comunicación de bienes -evitar lujo, lucro inmoderado, acumulación de bienes-buscar nuevas formas de pobreza (PC 13).	Además de muchos elementos conciliares: no tener compromiso con cualquier forma de injusticia social- unirse a la condición de los pobres y compartir sus ansias punzantes -poner lo que se es y se tiene al servicio de los más necesitados para transformar las estructuras injustas-opción preferencial por los pobres. (cf. <i>Evangelica Testificatio</i> , 16-22).

Capítulo VII: CARTUJOS Y CISTERCIENSES

Obediencia

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 todavía 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 con suma 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 Padre⁷⁰. 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 cada cristiano como nueva ley, y desde el concepto de 'misión', se entiende: el misterio y la función de la autoridad en la Iglesia y en la vida consagrada, y el sentido y misión de la obediencia cristiana y religiosa⁷¹.

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.

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» (Rm 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 (Rm 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 obediencia⁷².

«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 amor. Su autoridad es amor. De ese 'amor fontal' (AG 2) proviene el designio de salvación que el Padre formó en Cristo⁷³.

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 (Rm 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»⁷⁴.

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. e) Por esta aceptación se entra en la economía de la salvación del mundo. En Cristo se produce la exaltación. c) La obediencia supone la fe en la misión o en la Palabra del Padre; en Cristo es la conciencia que tiene él de haber sido enviado y de hablar lo que ha oído al Padre»⁷⁵.

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, autoridades⁷⁶.

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 obediencia⁷⁷. 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 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 resume 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 Padre⁷⁸. 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 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 cartas⁷⁹ 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

propriadamente 'voz de Dios', sino testigo de esa voz y «en tanto puede mandar en cuanto obedece ella misma»⁸⁰ 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 propiadamente. 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 propiadamente a los superiores, que son meros signos e intérpretes de la voluntad de Dios para nosotros 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, sometidos 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» (Rm 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 poden» (Rm 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 ola 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 la 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 (cf. SC 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 h 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»⁸¹.

«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 su misión pastoral en una estricta subordinación al -inigualable y siempre actual- oficio pastoral de Cristo»⁸².

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 un 11, 115). «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 discípulos 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 *diakonía*, 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. Él es sólo un siervo, consagrado o colocado en virtud del Espíritu y en favor de los creyentes»⁸³.

«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»⁸⁴.

La distinción entre 'subordinación' y 'procedencia' podría ser útil para entender el misterio de la autoridad y de la obediencia cristiana⁸⁵. 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»⁸⁶.

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 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, es decir, 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 ofrecernos 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»⁸⁷.

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»⁸⁸. 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*»⁸⁹.

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.

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 suprema responsabilidad. Por eso, nos importa tanto que ejerzáis esta autoridad en armonía espiritual con Nos y con la Iglesia»⁹⁰.

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; 2Cor 3,17). Por eso, la auténtica obediencia cristiana no despersonaliza «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 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 Dios⁹¹.

«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'»⁹².

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.

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 *susplicia*, 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).

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'⁹³. 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.
- 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 Guiton 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»⁹⁴.

El diálogo, rectamente entendido, no sólo no es contrario a la obediencia ni al ejercicio cristiano de la autoridad, sino que es 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 revelarle 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 ofrendan 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. Recordemos 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.

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.

CONDICIONES PARA EL DIÁLOGO 'APOSTÓLICO', PABLO VI

Claridad	«El diálogo supone y exige la inteligibilidad, es un intercambio de pensamiento.»
Mansedumbre	«El diálogo no es orgulloso, no es hiriente, no es ofensivo... Es pacífico, evita los modos violentos, es paciente, es generoso.»
Confianza	«Tanto en el valor de la propia palabra como en la disposición para acogerla por parte del interlocutor; pro mueve la familiaridad y la amistad; entrelaza los espíritus en una mutua adhesión a un bien que excluye todo fin egoísta».
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. ⁹⁵ »

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 nombre, 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.).

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»⁹⁶.

Manifiestar 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, 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).

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»⁹⁷.

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 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 advertírsele 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 que también en este caso existe obligación de caridad de exponerle algunos motivos, para ayudarle a obedecer y evitarle esa crisis.

Leer y comentar: AT01 anexo 02 - El ejercicio de la autoridad

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: *diakonía*.**

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 (1Cor 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 (Rm 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» es decir, 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. Él es el Señor, sobre todo, a partir de la resurrección y de la entrada gloriosa en el Cielo (cf. Rm 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» (Rm 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 teologal») ¹⁰⁰.

El sentido, pues, de la autoridad en la Iglesia es orientar, facilitar y ayudar al ejercicio de la fe. Pero de la fe teologal: la fe y la obediencia a Cristo y a su Espíritu, que desde dentro nos instruyen 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» (2Cor 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. Rm 8,2; Gál 5,16s).

Cuando el sometimiento del hombre al Señor sea completo y definitivo y Dios lo «sea todo en todos» (1Cor 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» (Rm 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 el 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.

Antes del Concilio: (esquema monárquico-feudal): superior representante de Dios creador – la creatura: el súbdito-relaciones superior-súbditos: reverencia, gratitud y temor-monopolio de la voluntad de Dios obediencia ciega-imitar a Cristo obediente renuncia a la libertad.

Doctrina conciliar: superior representante de Dios Padre-súbdito: hijo de Dios –relaciones superior-súbdito: amor y confianza, apoyado en la fe-disponibilidad para el servicio del Reino-obediencia responsable y activa-diálogo (cf. PC, 14).

Después del Concilio: (esquema democrático) además de muchos elementos conciliares: autoridad y obediencia “circular”: superior vínculo de comunión en la comunidad. Con ella busca la voluntad de Dios y también con cada uno de los religiosos-Autoridad como servicio-Obediencia como libertad que tiene en cuenta el bien de los demás y el servicio del Reino-Obediencia para asumir responsablemente la propia misión en la historia (cf. Evangelica Testificatio, 23-28).

Hay que tener también hoy el enfoque trinitario de los votos que nos presenta el documento postsinodal *Vita consecrata* en los números 20-21 y los desafíos que cada voto presenta a la vida consagrada hoy, nn. 88-92.

Lectura personal de: AT01 anexo 01 - esbozo histórico de la vida consagrada

Capítulo VIII: LA RENOVACIÓN DE LA VIDA RELIGIOSA: LAS ÓRDENES MENDICANTES

Técnica de estudio

Mapa Mental

Es la expresión del pensamiento irradiante y por tanto, una función natural de la mente humana. Es una poderosa técnica gráfica que ofrece una llave maestra para acceder al potencial del cerebro. Se puede aplicar a todos los aspectos de la vida, de modo que ayuda en el aprendizaje y la claridad del pensamiento, puedan reforzar el trabajo del hombre. Se pueden mejorar y enriquecer con colores, imágenes, códigos y dimensiones que les añadan interés, belleza e individualidad, con lo que se fomenta la creatividad, la memoria y, específicamente la evocación de la información.

El mapa mental tiene cuatro características esenciales:

- a) El asunto, el tema a tratar, motivo de atención, cristaliza en una imagen central.
- b) Los principales temas del asunto “irradian” de la imagen central de forma ramificada.
- c) Las ramas comprenden una imagen o una palabra clave impresa sobre una línea asociada o conectada a otra. Los puntos de menor importancia también están representados como ramas adheridas a las ramas de nivel superior.
- d) Las ramas forman una estructura nodal conectada.

Las siete reglas de los mapas mentales:

- I. Empieza en el CENTRO de la hoja en blanco. De esta forma las ideas podrán moverse en todas las direcciones.
- II. Dibuja en ese centro una imagen que simbolice la idea principal. Así, establecerás un núcleo de atención, pues “una imagen vale más que mil palabras”.
- III. Utiliza muchos colores. Los colores despiertan tu creatividad. Aportan vitalidad.
- IV. Partiendo de la idea central traza ramas de distintos colores hacia el exterior con las

palabras clave e ideas más importantes. Haz las líneas más finas a medida que te vayas alejando del centro. De esta forma crearás una estructura ordenada de ideas asociadas.

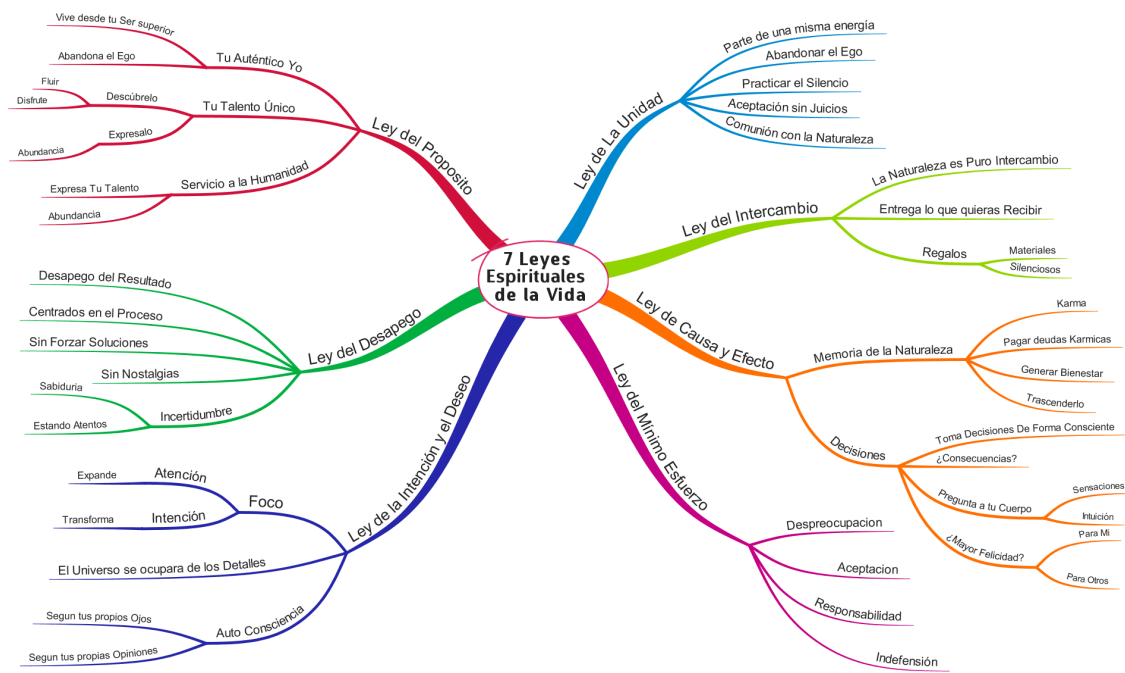
- V. Traza líneas curvas en lugar de rectas. Las líneas curvas son menos aburridas y despiertan mayor interés.
- VI. Trata de utilizar una o dos palabras clave por cada línea. Es más fácil recordar una palabra que una frase. Además, cada una de estas palabras clave puede seguir generando por sí misma nuevas ramificaciones.
- VII. Utiliza todas las imágenes que puedas. Cuantas más uses más elocuente será tu mapa.

Todos los Mapas Mentales tienen algo en común:

- a) Ramas que irradian de una imagen central.
- b) Imágenes.
- c) Líneas de distinto grosor: las que muestren ideas principales serán más gruesas, mientras que las que sean secundarias serán más delgadas.
- d) Líneas de diferentes tipos: curvas, rectas y quebradas.
- e) Palabras: de preferencia letra de molde.
- f) Color.

Ejemplos:





Actividad

Realizar un mapa mental del contenido de esta ficha.

REFERENCIAS

⁶ SEBASTIÁN FERNANDO, C.M.F., *Vivencia comunitaria de los consejos evangélicos*, en «La Comunidad religiosa», Inst. Teológico de Vida Religiosa, Madrid, 3ª. 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, 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*»

⁷ «En Cristo, los consejos no pueden ser concebidos sino como el cumplimiento y la expresión más cimeras 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*»⁷.

⁸ BOUYER, L., *Introduction à la vie spirituelle*, Tournai, 1960, p. 191.

⁹ 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.

¹⁰ Cfr. ALONSO, SEVERINO Ma., 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».

¹¹ LG 43-47; PC, 1, 2, 5, 6, 10, 11, 12, 14; CD, 33.

¹² MORLOT, *La consacrazione negli Istituti Secolari*, «Vita Consacrata», 11 (1972) 750-751.

¹³ LG, 42, 43; PC, 5, 12; ET, 7.

¹⁴ PC 5, ET 7.

¹⁵ SEBASTIÁN FERNANDO, C.M.F., *Secularización y vida religiosa*, Madrid, 1970, p. 146.

¹⁶ *Les deux sources de la morale et de la religion*, 33 ed., Paris, 1941, p. 57.

¹⁷ Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, R., O.P., *Accommodata renovatio statuum perfectionis*, en «Acta C. P.», Roma, 1950, t. I, pp. 157-158.

¹⁸ L. BOFF, *Testigos de Dios en el corazón del mundo*, Inst. Teol. de Vida Religiosa, Madrid, 2ª. 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.*).

¹⁹ LEGRAND, L., *La doctrina bíblica de la virginidad*, Verbo Divino, Estella, 1967, p. 37.

²⁰ Cfr. GALOT, J., S.J., *La motivation évangélique du célibat*, «Gregorianum» 4 (1972) 732-733.

²¹ GALOT, J., S.J., *ib.*, p. 733.

²² GALOT, S.J., *ib.*, p. 736. Cf. LÓPEZ-MELUS, F.M., *El cristianismo y las esenios de Qumrâm*, 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)».

²³ GUTIÉRREZ LUCAS C.M.F., *Eucaristía, escatología y vida religiosa*, en «La Eucaristía en la vida de la religiosa», PPC, Madrid, 1971, p. 244.

²⁴ MATELLÁN, S., C.M.F., *Virginidad*, Cocolsa, Madrid, 1970, pp. 60-61.

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).

²⁵ 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 es incapaz de 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».

²⁶ *Sacerdotalis Coelibatus*, 24 de junio de 1967, n. 24.

²⁷ Sto. TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, 1, 38, 2.

²⁸ Cfr. ALONSO, SEVERINO M., C.M.F., *El Cristianismo como Misterio, ib.*, p. 162 s. 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.

²⁹ 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 quienes es dado, por el estado glorioso de Cristo, ya es vivido desde situación sponsal glorificada. 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».

³⁰ Cfr. ESCUDERO, G., C.M.F., *Virginidad y Liturgia. La consagración y bendición de las vírgenes*, Coculsa, Madrid, 1960, 108 pp.

³¹ Cfr. VIZMANOS, F.B., *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, BAC, Madrid, 1949.

³² *Sacerdotalis Coelibatus*, 24 de junio de 1967, n. 20.

³³ 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 las últimas raíces 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».

³⁴ THILS, G., *Santidad cristiana*, Sígueme, Salamanca, 1962, pp. 457-459. Cf. MATELLÁN,

S., C.M.F., *Virgindad*, 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 esponsal 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».

³⁵ *Sacerdotalis Coelibatus*, 24 de junio de 1967, nn. 14, 24 y 25.

³⁶ *Alocución* del 9 de diciembre de 1957: AAS, 50 (1958) 36; *Radiomensaje* a las Religiosas de clausura de todo el mundo, 19 de julio de 1958: AAS, 50 (1958) 567. Cfr. también LG, 39.

³⁷ RANQUET, J. G., S.J., *Consejos evangélicos y madurez humana*, Paulinas, Madrid, 1969, pp. 61 y 62.

³⁸ Cfr. ALONSO, S. Ma., C.M.F., *El Cristianismo como Misterio*, *ib.*, sobre todo, pp. 212-220: «*La Humanidad vivificante de Cristo*».

³⁹ GARCÍA BAPRIUSO, P., C.M.F., *Virgindad y cuerpo humano*, «Vida Religiosa», julio-diciembre 1971, pp. 16 s.

⁴⁰ MATELLÁN, S., C.M.F., *La Virgindad*, Cocusa, Madrid, 1970, pp. 11-12.

⁴¹ MATELLÁN, S., C.M.F., *ib.*, pp.

⁴² STARKEY-GREIG, M., *Le creuset de l'amour, le Purgatoire*, París, 1960, pp. 203 y 312.

⁴³ *Vida*, c. 22, n. 10.

⁴⁴ *Vejamen*, n. 6.

⁴⁵ PÉGUY, CH., *Palabras cristianas*, Sígueme, Salamanca, 1960, p. 98.

⁴⁶ THILS, G., *Santidad cristiana*, Sígueme, Salamanca, 1962, p. 554.

⁴⁷ *Documentos Capitulares de las HH. Carmelitas de la Caridad*, Vedruna, Vitoria. 1969, pp. 237-238, *Decreto sobre Formación*.

⁴⁸ 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.

⁴⁹ GENTILLI, E. M., *L'uomo, la donna e Dio*, Roma, 1968.

⁵⁰ STEGGINK, O., O.C., *La integración de la afectividad en la vida espiritual de Santa Teresa de Jesús*, «Carmelus», 1971, 122-141.

⁵¹ TILLARD, J.M.R., *La salvación, misterio de pobreza*, Sígueme, Salamanca, 1968, pp. 126. Cf. BOCKMANN, 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».

⁵² LG, 1, 48; SC, 5, 26.

⁵³ Cfr. Mt 5, 3; 1Cor 7, 29-31.

⁵⁴ SEBASTIÁN, F., C.M.F., *Renovación conciliar de la vida religiosa*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1968, pp. 297- 298.

⁵⁵ 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.

⁵⁶ Cfr. Mt 5, 3; Lc 4, 18.

⁵⁷ GARCÍA, S. *La obediencia y la pobreza, imitación plena de Jesucristo*, «Los Religiosos en la Iglesia», Madrid, 1965, pp. 151-152.

⁵⁸ GELIN, A., *Les pauvres que Dieu aime*, Cerf, París, 1967, p. 57.

⁵⁹ ALONSO, S. Ma., C.M.F., *El Cristianismo como Misterio, ib.*, pp. 117 s. *podría traducirse* también por el verbo «creer»⁶⁰. *Ser pobre es esperar en Dios y esperar a Dios*. Es contar con él, y creer en su fidelidad.

⁶⁰ Cfr. *El Cristianismo como Misterio, ib.*, pp. 184 s. Cfr. BOCKMANN, 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 criatura 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... 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».

⁶¹ VARILLÓN, F., *Elementos de doctrina cristiana*, Nova Terra, Barcelona, 1962, t. 1, p. 207

- ⁶² *Cántico espiritual*, c. 6, n. 5.
- ⁶³ *Cántico espiritual*, c. 6, n. 6.
- ⁶⁴ *Magno gaudio*, 23 de mayo de 1964: AAS, 56 (1964) 567
- ⁶⁵ *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).
- ⁶⁶ *Documentos Capitulares de los Misioneros Hijos del Corazón de María* (PP. Claretianos), Corulsa, Madrid, 1968, *Patrimonio espiritual*, n. 2. p. 91.
- ⁶⁷ RANQUET, J. G., *Consejos evangélicos y madurez humana*, *ib.*, p. 21.
- ⁶⁸ HUYGHE, G., *Para una renovación de la vida religiosa. Algunas aplicaciones prácticas*, en los «Religiosos hoy y mañana», Estela, Barcelona, 1966, p. 166.
- ⁶⁹ Cfr. Is 42, 1-4.6.7; 49, 1-4.5.6; 50, 4-7; 52, 13-53.
- ⁷⁰ Jn 3, 17.34; 5, 37; 6, 40.44; 7, 28.33; 17, 18.
- ⁷¹ 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.
- ⁷² 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.
- ⁷³ Ef 1, 3 s.; 2 Tim 1, 9; Rm 8, 28; etc.
- ⁷⁴ GARCÍA, S., *La obediencia y la pobreza, imitación plena de Jesucristo*. «Los Religiosos en la Iglesia», Madrid, 1965, p. 141.
- ⁷⁵ *ib.*, p. 142.
- ⁷⁶ Lc 2, 21-24; Mt 17, 27; 22, 21; etc.
- ⁷⁷ 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.
- ⁷⁸ ALONSO, S. M., C.M.F., *El Cristianismo como Misterio*, *ib.*, p. 245.
- ⁷⁹ Eb 6, 1.5-8; Col 3, 18.20.22-23; 1Pe 2, 13-14-18; 3, 1; Rm 13, 1-2.5-6; Hebr 13, 17.
- ⁸⁰ Cf. PABLO VI, *Alocuc.* 25 de julio de 1974: «La conciencia no crea su norma moral, sino que la debe aceptar y aplicar (cf. Rm 2, 14-15; 2 Cr 1, 12). En tanto la conciencia puede mandar en cuanto obedece ella misma»
- ⁸¹ MECKENZIE, J. L., *La autoridad en la Iglesia*, Mensajero, Bilbao, 1968, p. 29.
- ⁸² LÖHRER, M., *La jerarquía al servicio del pueblo cristiano*, «La Iglesia del Vaticano II», Herder, Barcelona, 1966, t. II, p. 720.

- 83 LIÉGÉ, A., *Adulti nel Cristo*, Borla, Turín, 1964, p. 73.
- 84 PABLO VI, *Ecclesiam suam*, 6 de agosto de 1964, n. 44. La autoridad cristiana no es *poder*, sino *servicio humilde de amor -diakonía-*. 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 encontrar 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).
- 85 Cfr. PÉREZ PIÑEIRO, R., *La Iglesia, Misterio de obediencia*, «Ecclesia», marzo de 1970, p. 393 s.
- 86 *ib.*, p. 39.5.
- 87 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 mystere de communion*. «Nouvelle Revue Théologique», 1965, pp. 377-394; *Auctorité et vie religieuse*, *ib.*, 1966, pp. 786-806.
- 88 SEBASTIÁN, F., C.M.F., *Renovación conciliar de la vida religiosa*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1968, p. 238.
- 89 *Ib.*, pp. 329-330.
- 90 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».

⁹¹ SUÁREZ, *De religione Societatis Iesu*, Lib. IV, c. 15, n. 14.

⁹² GARCÍA, S., *La obediencia y la pobreza, imitación plena de Jesucristo*, «Los Religiosos en la Iglesia», Madrid, 1965, pp. 146-147.

⁹³ PABLO VI, *Ecclesiam Suam*, 6 de agosto de 1964, sobre el 'diálogo'.

⁹⁴ GUITTON, J., *Lo spirito del dialogo*, «L'Osservatore della Domenica», 6 de diciembre de 1964.

⁹⁵ *Ecclesiam Suam*, 6 de agosto de 1964.

⁹⁶ *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, sí 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. Rm 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).

⁹⁷ ALONSO, S. M., C.M.F., *El Cristianismo como Misterio*, *ib.* p. 177-178.

¹⁰⁰ RANQUET, J. G., S.J., *Consejos evangélicos y madurez humana*, Paulinas, Madrid, 1969, p. 148-149.