

PRESENTE Y FUTURO DE LA VIDA RELIGIOSA

El autor quiere hacer en este trabajo -que es una exposición tenida en San Salvador ante la Asamblea General de la CONFRES, en octubre de 1977- unas reflexiones generales sobre la vida religiosa en América Latina, que ayuden a comprender su situación actual, lo legítimo y necesario del cambio que se está operando, y a orientar cristianamente este cambio. Al hablar de vida religiosa, se refiere preferentemente a aquellas órdenes y congregaciones que no se dedican puramente a la vida contemplativa, sino a las que ejercitan un apostolado. Estas reflexiones nos parecen de interés para nuestros lectores, no sólo por tratarse de América Latina, sino también por lo que tienen de fundamental.

Presente y futuro de la vida religiosa, Diakonía (1977), nº 4, 2-30

Podemos comenzar definiendo provisionalmente la vida religiosa como "una forma de llegar a ser cristiano dentro de un grupo apostólico, siguiendo cristianamente el carisma de un fundador, en la práctica de los tres votos según el seguimiento de Jesús en regiones del Tercer Mundo".

Como puede apreciarse, esta definición es más una descripción *acumulativa* de los diversos elementos esenciales a la vida religiosa que una definición formal. Y es, en cierto modo, también una descripción *polémica* en cuanto que se pretende recalcar algunos elementos de la vida religiosa -su ubicación histórica, por ejemplo- que no suelen ser considerados en otras definiciones esencialistas.

LA VIDA RELIGIOSA COMO UNA FORMA DE LLEGAR A SER CRISTIANO

Esta afirmación expresa algo fundamental y muy positivo, precisamente porque la vida religiosa históricamente ha presupuesto con frecuencia una cierta autonomía de sus estructuras con respecto al ideal exigido de todo hombre de llegar a ser cristiano. Por ello resumiremos en primer lugar lo típico de la fe cristiana y aclararemos después dialécticamente cómo la vida religiosa no puede comprenderse ni existir si no es dentro de esa realidad cristiana.

La fe cristiana, fundamento de la Vida Religiosa

El fundamento último de la vida religiosa es que la última identidad del religioso es su fe cristiana. Visto antropológicamente esto supone que el religioso, como todo hombre, debe hacer una opción fundamental en favor de unos valores últimos. Debe elegir entre hacerse él mismo y su comunidad o congregación el centro de su existencia, o concebirla eficazmente a partir de y en favor de otros. Entre estar dispuesto a dar su vida o guardársela para sí.

Visto teológicamente, el religioso cristiano debe optar por el amor como realidad última que da sentido a todo y a partir de lo cual se deben juzgar otras realidades humanas. Debe, por lo tanto, mantener la afirmación de que Dios es realmente amor, y no meramente ley, poder o ciencia; que ese amor de Dios es de fraternidad en este mundo; que en esta tarea su amor se torna en justicia, pues el mundo es un mundo de pecado en

el que los hombres se deshumanizan o por usar del poder opresoramente o por padecer ese poder opresivamente, y la justicia de Dios es entonces re-crear a todo hombre según el estado de deshumanización en que se encuentre; que ese Dios es parcial hacia los oprimidos y que en ellos se revela no sólo noética, sino eficazmente. Que ese Dios es siempre mayor que las ideas que podemos hacernos de él; que sus exigencias, por ser históricas, son o pueden ser mayores que cualquier realidad creada, incluidas las estructuras de la vida religiosa; que su reino hay que ir construyéndolo siempre, sin adecuarlo con la plenitud definitiva, pero sin cejar nunca en su construcción a pesar del poder del pecado que lo impide.

Visto cristológicamente el religioso cristiano debe optar por el seguimiento de Jesús como la forma genérica de creer en Dios y expresar así la opción fundamental de su vida. En ese seguimiento de Jesús irán convergiendo armónicamente el sentido implicado en la fe en Dios y la praxis histórica de la construcción del reino. Y en ese seguimiento surgirá la esperanza de una plenitud indestructible.

La Vida Religiosa como proceso

La finalidad de la vida religiosa la hemos definido no como una forma de "*ser cristiano*", sino de "*llegar a ser cristiano*". Con ello queremos afirmar que lo más profundo que puede llegar a ser una persona es simplemente cristiano. Si de Jesús se dice que fue el primero de los creyentes (cfr Hb 12, 2), se dice también que "*llegó a la perfección*" (cfr Hb 5, 9), que "*fue perfeccionado mediante el sufrimiento*" (cfr Hb 2, 10), y que "*experimentó la obediencia*" (Hb 5, 8).

Es la concepción joannea de fe como una victoria sobre el mundo (1 Jn 5, 4). Creer es llegar a creer, lo cual apunta a la dimensión novedosa de la fe. Esta observación es especialmente importante para la vida religiosa; pues si consciente o inconscientemente se piensa que la fe es una cosa hecha de una vez para siempre, cualquier intento de renovación -y mucho más de ruptura- se encontrará con la tensión no resuelta entre una vida religiosa entendida como estructura permanente y su necesaria renovación.

Teorías y Prácticas de la Vida Religiosa

En la historia de la vida religiosa siempre ha habido, por supuesto, la convicción de que lo cristiano es lo que la identifica, y a través de la vida religiosa ha habido crecimiento en la realidad cristiana. Por ello, ahora queremos aclarar lo dicho contrastándolo con teorías y -sobre todo- con prácticas de la vida religiosa en general. La finalidad de este contraste es recalcar lo *positivo* en la vida religiosa.

En primer lugar, hay que recalcar que no se puede comprender la vida religiosa en base a su supuesta superioridad sobre otros estados de vida. Por ello hemos afirmado que es "*una*" forma de *llegar a ser cristiano*, lo cual en sí mismo posee un contenido absoluto.

En segundo lugar, hay que terminar con una concepción sacral de las estructuras de vida religiosa. Positivamente afirmamos que las estructuras tradicionales (votos, vida en comunidad, etc.) son estructuras a partir de las cuales se puede llegar a ser cristiano. Pero, por otra parte, hay que recordar que el Dios de la fe cristiana es misterio santo e

inmanipulable, y no acepta ningún límite en ninguna estructura creada, como algo absoluto y desde lo cual se pudiera llegar automáticamente a su posesión.

En este contexto hay que recalcar que la *"reserva escatológica"* se extiende también a las estructuras de la vida religiosa, que la fe cristiana que trata de responder a un Dios siempre mayor no puede encontrar un cauce definitivo, ni siquiera en la vida religiosa, ni en una espiritualidad determinada. Tampoco las otras estructuras naturales distintas a las de la vida religiosa (matrimonio, posesión, libre disposición...) son absolutas ante Dios.

En tercer lugar, hay que recalcar que la vida religiosa es un proceso de cristianización, sin apelar apresuradamente a la santificación. Es frecuente en la vida religiosa que, después de haber vivido durante largos años la fe cristiana de una determinada manera, se crea estar ya *"en posesión de la fe"*. Este hecho es innegable y aparece por igual entre laicos y religiosos. Pero el problema está en que la vida religiosa -por su misma estructura tradicional- puede encontrar una justificación posible para no aceptar los cambios: el ser un estado de santificación. Con lo cual se podría llegar a la paradoja de que a los laicos se les exigiera un cambio realmente cristiano, mientras que los religiosos pudieran alejarse de él, bajo el pretexto de que han elegido el camino de santificación.

Al poner de relieve que la vida religiosa es un proceso de cristianización, por el cual el religioso va haciendo la experiencia cristiana del seguimiento de Jesús y va transformando la realidad que le circunda según el ideal del reino de Dios, se recalca que no existen "recetas" que hicieran desaparecer las dificultades y tentaciones típicas en el hacerse cristiano.

Conclusión

Con todo esto, queremos indicar que la vida religiosa no puede ser autónoma respecto al cristianismo. Y que la teología de la vida religiosa no puede ser regional, como si los principios teológicos cristianos fundamentales estuviesen ya suficientemente asegurados.

Por otra parte, queremos también afirmar que la vida religiosa ofrece un cauce de vida cristiana en nuestro continente, y sus estructura típicas son también hoy una auténtica posibilidad de vida cristiana.

LA VIDA RELIGIOSA DENTRO DE UN GRUPO APOSTÓLICO

Aspecto grupal

En su forma actual y a diferencia de otros modelos de vida religiosa en épocas lejanas, la vida religiosa se vive hoy grupalmente. Esto quiere decir que, sea lo que sea la vida religiosa, ésta no se lleva a cabo individual sino grupalmente. En este primer sentido, la vida religiosa explicita fuertemente algo fundamental de la vida cristiana: que -aun cuando la persona es la que tiene fe- ésta no es posible fuera de un *"cuerpo"*, de un *"pueblo"*, del grupo *"Iglesia"*.

Más allá de las conveniencias que la psicología y sociología pueden mostrar, la vida religiosa "en grupo" es para el religioso el lugar de confirmar en la fe a los demás y dejarse confirmar por ellos, el lugar del llevarse mutuamente, de la mutua consolación en la fe y, a la inversa, puede ser también el lugar de tentación para su fe.

Si esto se toma en serio, entonces se quiere decir que esa dimensión grupal va a tener decisiva influencia en la concepción de las diversas estructuras de la vida religiosa, como son los votos, las reglas, etc. Y es un primer principio de determinación de lo que de cristiano va a haber en sus estructuras.

Doble dimensión de lo grupal

Al decir que la vida religiosa se vive en "grupo", hemos usado este término para que en él puedan coincidir tanto la vida *ad intra* como *ad extra*, es decir, el grupo entendido como "*comunidad*" y como "*cuerpo apostólico*".

Esto quiere decir que el "*grupo*" religioso debe estar influyendo en el individuo a varios niveles. Visto hacia dentro, debe ofrecerle un lugar en el que ya existen los "*testigos*" de la fe y debe exigirle la disponibilidad a construir una comunidad cristiana que será su lugar de identificación. Visto hacia afuera, debe ofrecerle y exigirle una tarea a realizar, como tarea también de grupo; es decir: la vida religiosa existe para construir una comunidad más amplia hacia afuera.

Más importante que constatar ambas dimensiones de la vida religiosa es ver su relación. En sentido teológico, la "*comunidad*" no es para sí misma, ni presenta los últimos criterios de verdad de la vida religiosa. Más bien es la "*misión*", el "*cuerpo apostólico*" lo que hace de una "comunidad" religiosa una comunidad cristiana. Pues sólo saliendo del propio "yo", personal o comunitario, hacia los "otros" se recobra la propia identidad. Así pues, la edificación (hacer la casa) de la comunidad, sólo tiene sentido construyendo un hogar más grande en el mundo: el reino de Dios.

Según esto, la vida religiosa no es un "recinto de santidad" dentro del cual se preguntarían después los religiosos qué deben hacer. Más bien el movimiento es el inverso: cuando hay algo que hacer, una misión a realizar, tiene sentido preguntarse por la constitución de un "*recinto religioso*", que por sus propias estructuras facilite en un momento determinado la realización de la misión.

Significado Teológico

El hecho de que la vida religiosa se viva en grupo tiene, pues, un profundo significado teológico: es un modo de superar el yo egocéntrico y -por lo tanto- una de las mediaciones de la aceptación de un Dios mayor que la propia subjetividad; es la expresión de la ley cristiana fundamental del "*llevar y ser llevados*".

La vida religiosa y el carisma del fundador, cristianamente entendido

Hasta ahora hemos enunciado algunos principios fundamentales para la vida religiosa, pero que no son específicos de ella sino de toda vida cristiana. Nos adentramos ahora más en los puntos específicos de la vida religiosa.

Actualidad del Carisma del Fundador

Quien hoy entra en una orden o congregación religiosa elige un cauce de vida que -en mayor o menor medida- se remonta al fundador y su carisma.

El apelar al carisma del fundador supone que el tal carisma es una concreción de algo en verdad cristiano y evangélico. Sin embargo, tampoco se puede ignorar la problemática teórica y práctica del significado del carisma del fundador y del uso concreto que de él se hace. No ha sido infrecuente argumentar que -ante la imposibilidad de imitar la totalidad de Cristo- es bueno que cada orden religiosa se "*especialice*" en reproducir algunos de sus rasgos: su enseñanza, sus obras de misericordia, sus sufrimientos, su oración y alabanza litúrgica, etc. Pero el problema consiste aquí en que, aun cuando sea imposible imitar la totalidad de Cristo y obviamente haya cristianos y religiosos que se concentren más en una u otra actividad, en ninguna de ellas puede estar ausente aquello que es nuclear en el seguimiento de Jesús: la construcción del reino de Dios, su parcialización hacia los pobres, su lucha por la justicia, su confianza incondicional en el Padre... Pues esto es lo que hace que el ejercicio de un carisma *parcial* sea cristiano.

Lo que queremos afirmar, por o tanto, es que el fundador es un cristiano que -en una época determinada- ha pretendido seguir a Jesús; y la pregunta más fundamental que de ahí surge es si el carisma que él encarnó en una época determinada es capaz hoy de desencadenar una historia cristiana.

Análisis del Carisma

Pretendemos ahora analizar cristianamente lo que significa el carisma de un fundador concreto, San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús, con el fin de ver las condiciones en las cuales el apelar al carisma de un fundador puede ser un derecho y una exigencia legítima.

Para hacer manejable y útil el presente análisis, vamos a distinguir tres niveles en el carisma de Ignacio de Loyola, en cuanto fundador de la Compañía de Jesús. *El primer nivel* se refiere a las expresiones más externas y condicionadas por su época: las formas externas del modo de vida, la manera de vestir, las formas concretas de oración, ciertos tipos de apostolado, los presupuestos filosóficos en los "Ejercicios Espirituales", etc. En cuanto expresiones muy concretas de su carisma no pertenecen al núcleo central del mismo.

En *el segundo nivel* podríamos mencionar los tópicos por los que tradicionalmente se ha conocido a los jesuitas: la obediencia absoluta, la supresión del rezo comunitario del Oficio Divino, una formación larga y sólida, etc. Tampoco estas cosas reproducen todavía lo más profundo del carisma ignaciano, aunque pudieran parecer lo más *típico* a

un nivel descriptivo. Pero son importantes y si desaparecieran cambiaría históricamente la forma de ser y de actuar de la Compañía.

El *tercer nivel* del carisma es el más profundo y es aquel en que se da una coincidencia histórica con el evangelio de Jesús. A este nivel enumeramos los siguientes puntos: 1) la realidad experimentada de un Dios siempre *mayor*, que se traduce en la necesidad de no presuponer fácilmente que ya se posee la voluntad de Dios y, correlativamente, en la necesidad del discernimiento para encontrar históricamente esta voluntad; 2) el seguimiento de Jesús, pobre y humillado, comprometido en el servicio de los hombres; 3) la supremacía que se da a la praxis apostólica sobre su mera formulación teórica: a las "obras de amor" sobre las "palabras"; 4) la concepción esencialmente apostólica de la Compañía de Jesús, según la cual los jesuitas son "amigos del Señor" (comunidad) en cuanto son "cuerpo de la Compañía", lo que San Ignacio llama "communitas ad dispersionem"; 5) la supremacía en principio de la "interior ley de la caridad y amor, que el Espíritu Santo escribe e imprime en los corazones" -así comienzan las Constituciones de la Compañía de Jesús- sobre cualquier "exterior constitución"; 6) el "sentir con la Iglesia", no como mero mecanismo de aceptación infantil o servil de disposiciones, sino como solidaridad profunda con la Iglesia como depositaria de la tradición de Jesús.

Según este esquema, es claro que lo profundo del carisma está en este tercer nivel, ya que los dos anteriores o bien están condicionados por una época determinada, o bien tienen sentido en la medida de su relación con el tercero. Y, además, tenemos así una concepción *cristiana* y no *sacral* del carisma. Pues el "sacralizar", la tentación más típica del cristiano, evitaría una auténtica renovación.

Ahora bien: por trivial que parezca, hay que afirmar dos cosas de un fundador: a) que no es Cristo; y b) que si llegó a ser fundador y desencadenó una vida cristiana, es que hubo en él algo muy profundo de Cristo. Aceptando operativamente ambas afirmaciones se puede y se debe renovar la vida religiosa según el carisma del fundador. Y si por alguna razón histórica un carisma determinado no pudiese ya desencadenar historia según Jesús, hay que recordar otra afirmación fundamental: una orden religiosa no es la Iglesia, a la cual se le ha garantizado la indefectibilidad a lo largo de la historia. Por ello, a la comprensión cristiana de una orden religiosa le compete -aun cuando esto suene novedoso y asustante- la disponibilidad a desaparecer.

En resumen: que la vida religiosa según un carisma determinado sea una auténtica posibilidad de vida cristiana lo mostrará en último término la historia de sus propias realizaciones. En consecuencia: si el carisma de un fundador no permitiese las necesarias innovaciones en el primer y segundo nivel, estaría cristianamente muerto. Si lo permite -porque así sucede en la historia real- no hay miedo a apelar al carisma, sino que éste es en verdad un principio de vida cristiana en la vida religiosa.

LOS VOTOS Y EL SEGUIMIENTO DE JESÚS EN EL TERCER MUNDO

Concepciones diversas de los votos

El religioso "llega a ser cristiano" -a diferencia del laico- a través del cauce de los tres votos tradicionales de pobreza, castidad y obediencia.

Los votos en sí mismos no son más que cauces de posible vida cristiana. Que lleguen a serlo realmente depende de su realización concreta. Y esto sólo se puede constatar a posteriori. Con todo, es algo típico de la teología de la vida religiosa querer mostrar a priori la excelencia de los votos. Por ello, vamos a recorrer brevemente las diversas teorías sobre los votos, criticándolas eventualmente a partir de la constatación en la práctica.

Según la concepción *ascética* de los votos, el religioso niega el ejercicio natural de la sexualidad, de la libre disposición de bienes. Esa negación supone un *sacrificio* que tendría un valor religioso en sí mismo. Frente a esta concepción, hay que decir que la correcta relación con Dios no consiste, en primer lugar, en "ofrecer sacrificios" (aunque éstos serán muy necesarios en el seguimiento de Jesús).

Según la concepción *imitativa* de los votos, el valor de éstos consiste en reproducir directamente ciertas virtudes y actitudes de Jesús. Ante esta concepción, hay que decir que Jesús no llamó a su "imitación" sino a su "seguimiento". Y esta distinción es tanto más necesaria cuanto que en la historia de las órdenes religiosas, no es infrecuente que se use la "imitación a través de los votos", para no imitar otros aspectos fundamentales de la vida de Jesús.

Según la concepción *personalista*, los votos son medios aptos para que el religioso se realice también como persona. En ellos se encontraría un cauce para desarrollar maduramente la propia sexualidad y afectividad, la propia libertad, y el uso correcto de los bienes materiales. Ante esta concepción, hay que recordar que la propia realización no es el ideal último del cristiano, o dicho más exactamente, que ésta -paradójicamente- nunca se alcanza "en directo", sino a través del rodeo del "perder la vida".

Existe también lo que se puede llamar la concepción *comunitaria* de los votos. Según esta concepción, los votos son cauces para la edificación de la comunidad. Esta concepción representa claramente una serie de valores cristianos; y el único peligro a evitar: es la tendencia al autocentrismo de la comunidad, que se dedicaría más a crear un hogar para los religiosos que un hogar para el mundo.

Otra concepción de los votos podría llamarse *escatológica*. Según esta concepción, la estructura de los votos es una anticipación "negativa" del futuro definitivo (considerado como ausencia de mediaciones materiales y corporales), y -a la vez- permite vivir -en las condiciones de la historia- aquello que es el contenido y la plenitud del *eschaton*: el amor incondicional. Con todo, habría que advertir que, en este sentido, no sólo la vida religiosa, sino cualquier vida cristiana que sea en verdad seguimiento de Jesús es automáticamente escatológica.

Por último, existe lo que puede llamarse concepción *apostólica* de los votos, es decir, un ejercicio de aquellas áreas de la vida moldeadas por los votos, por el reino de Dios. En este sentido, los votos serían estructuras históricas para vivir el seguimiento de Jesús en vistas a la construcción del reino de Dios.

Estas son, creemos, las concepciones más importantes según las cuales se ha tratado de mostrar a priori la posibilidad de vida cristiana a través de los votos. Nosotros elegimos la concepción *apostólica* porque creemos que tiene raíces en el evangelio, como no las tienen las otras, y porque propone adecuadamente para nosotros tanto la posibilidad

como el ideal de la vida religiosa: una vida por el reino de Dios. Esto implica, como lo analizaremos a continuación, que la vida religiosa es fundamentalmente seguimiento *de Jesús*. En cuanto es seguimiento de Jesús la vida religiosa deberá reproducir los valores últimos de Jesús; y en cuanto es *seguimiento* de Jesús deberá tomar decididamente en cuenta su ubicación histórica y geográfica, es decir, nuestro Tercer Mundo.

A la vez, hay que recalcar que la justificación de los votos son su misma realización y si de hecho desencadenan una vida según el seguimiento de Jesús. Lo importante de la concepción apostólica de los votos es que recalca la relación entre votos y llegar a la fe. Según nuestra concepción, el proceso es el siguiente: ejercicio de los votos -reino de Dios- llegar a la fe. Esto es lo que queremos explicar a continuación.

Cauces para el seguimiento de Jesús

Como ya hemos dicho, el contenido a realizar a través de los tres votos no es otra cosa que el seguimiento de Jesús. Queremos ahora hacer unas breves reflexiones sobre el seguimiento de Jesús -lo cual hemos expuesto más extensamente en "*Cristología desde América Latina*"- y considerar aquellos aspectos típicos para lo cual los votos parecen ser un cauce estructural adecuado.

En el seguimiento de Jesús se unifican las dos dimensiones fundamentales de la existencia cristiana: la fe y la praxis. Seguir a Jesús no es otra cosa que proseguir su realidad. Eso es, por una parte, una praxis; pero, por otra parte, es el modo de llegar a la fe en Jesús como el Cristo. Reconocer la verdad de Cristo sólo es posible cristianamente en aquella vida semejante a la de Jesús: en la medida en que nosotros nos hacemos hijos, siguiendo a Jesús, podemos confesarle como el Hijo; y en la medida que seguimos el camino de Jesús reconocemos su verdad.

Este camino de Jesús es en principio describible con una cierta objetividad: es un camino hacia el Padre, que es amor y que ha mostrado su parcialidad por los pobres y oprimidos; y es un amor efectivo, que quiere construir ya en esta tierra el reino de Dios. Y como en este mundo domina el pecado, que domina al pequeño y al pobre, este amor toma la forma privilegiada de justicia, recreando al hombre deshumanizado por el ejercicio del poder opresor o por las consecuencias de este poder.

Esta es la *norma* última de vida que se ofrece y exige a todo cristiano. También al religioso se le exige como norma última de vida. Pero, precisamente a través de los votos, el seguimiento de Jesús tiene un aspecto de *a-normalidad* que es lo que queremos explicitar ahora.

A un nivel descriptivo la vida religiosa no es lo normal sino lo anormal, precisamente por la estructura de los votos. Pero a través de esa á-normalidad sirve para clarificar lo que es típico también del seguimiento. *En primer lugar*, aparece claro que la existencia cristiana tiene una estructura de vocación. Esto es cierto para todo cristiano, pero queda ejemplarizado mayormente en la vida religiosa, precisamente por su aspecto de a-normalidad.

Los votos, además -por su misma estructura- permiten y exigen llevar a cabo la radicalidad del seguimiento hasta regiones que no son las normales. Así, el religioso

puede y debe estar allí donde "no está nadie", allí donde no hay poder sino impotencia, allí donde más necesaria es la actividad profética para sacudir la inercia eclesial y denunciar el pecado.

Por último, a la a-normalidad de la vida religiosa le compete expresar más claramente la esperanza de la plenitud final, precisamente contra toda esperanza. Por el desapego estructural que los votos ofrecen, el religioso puede eficazmente presentar la esperanza en la plenitud.

Obviamente, todo esto no significa que los religiosos sean los únicos que vivan la a-normalidad descrita. Pero cuando históricamente sucede que en las órdenes religiosas se tiende a la normalidad, la vida religiosa entra en su crisis más profunda y los religiosos se cuestionan para qué son realmente religiosos. Más aún, al afirmar que la vida religiosa por su estructura consiste en el seguimiento de Jesús como norma dentro de cierta a-normalidad, no estamos más que apelando al origen histórico de prácticamente todas las órdenes y congregaciones religiosas, cuyo peligro consiste en hacer de los lugares y situaciones a-normales que les dieron origen, un cómodo e instalado centro.

Para terminar y evitar cualquier malentendido, añadamos que la anormalidad estructural típica de una vida según los votos nada tiene que ver con las rarezas o extravagancias. El cauce a-normal sigue teniendo una norma clara: el seguimiento de Jesús, y a través de este cauce se deben hacer más patentes los valores y actitudes de Jesús ya mencionados.

Seguir a Jesús en el Tercer Mundo

Este seguimiento de Jesús hay que realizarlo en el Tercer Mundo. Al recalcar esto, rechazamos la comprensión atemporal, ahistórica y autónoma de la vida religiosa.

La vida religiosa en el Tercer Mundo necesita de una encarnación genérica y otra más específicamente cristiana. Genéricamente, el religioso vive una historia y geografía determinada. A la *historia* de este último tercio del siglo XX en nuestro continente le compete la realidad de la miseria generalizada, que proviene en grandísima parte de la opresión interna y externa de grupos poderosos. A la historia compete también la conciencia del anhelo de liberación. A la *geografía* le compete el dato obvio de que la vida religiosa se lleva a cabo en América Latina y no en cualquier otra región del mundo. Esto es importante, tanto porque numerosos religiosos son de origen europeo y norteamericano, como también porque sólo en apariencia América Latina es una unidad; existen diversos grupos sociológicos: enclaves primermundistas, campesinos, indígenas, marginados, etc. La vida religiosa no puede permanecer al margen de esta realidad y debe hacer una opción de encarnación.

Esta primera determinación genérica del Tercer Mundo debe influir positivamente en la comprensión y realización de los votos. La ubicación consciente entre y a favor de determinados grupos sociales, es condición para que la vida de los votos tenga hoy sentido y sea una posibilidad realmente cristiana.

Además de esta determinación genérica del Tercer Mundo, hay que hacer una determinación cristiana de la vida religiosa en esta realidad. El Tercer Mundo es, en

general, el mundo mayoritario de los pobres y empobrecidos. Esta pobreza es una situación escandalosa ante los ojos de Dios: es la objetivación del pecado y producto del pecado de los hombres. Ante este mundo, Dios proclama su "no" incondicional. Ignorar esta situación significa mixtificar cualquier vida cristiana y religiosa.

A este mundo de pecado quiere salvar el Dios que "oye el clamor" de los oprimidos. Paradójicamente ese Tercer Mundo que sufre y que ha de ser liberado es el que ofrece también la posibilidad de salvación a todo el mundo y a los otros mundos. Dicho brevemente el Tercer Mundo es la versión histórica actual del Siervo de Yahvé, aun cuando haya que evitar paralelismos simplistas. En este sentido, la vida religiosa se encarna en el Tercer Mundo cuando encarna los valores fundamentales del Siervo de Yahvé: introducirse en el mundo de los pobres, hacer suya la causa de los pobres, impartir el derecho entre los pobres y sufrir el destino de los pobres. De hecho, los votos por el reino de Dios ofrecen una posibilidad excelente para introducirse en el mundo del Siervo de Yahvé: estructuralmente -y por muy manipulado que haya sido el voto de Pobreza- los votos ofrecen en su misma definición una parcialidad hacia el pobre; a la vez, ofrecen la posibilidad de mantener aquella característica del Siervo de Yahvé: la esperanza contra toda esperanza, porque aseguran en Dios desde la propia inseguridad, se unen a Dios desde la propia soledad, porque buscan a Dios más allá del propio juicio.

En la práctica, para ver si los votos introducen al camino del Siervo de Yahvé, bastará ver si se corre la misma suerte del Siervo. Así, si se implanta el derecho entre las gentes, si se sufre la persecución, si se mantiene la esperanza, entonces estos hechos visibles mostrarán que ha habido una auténtica encarnación a la manera del Siervo.

CELIBATO, POBREZA Y OBEDIENCIA COMO SEGUIMIENTO DE JESÚS EN EL TERCER MUNDO

Anotación previa

Creemos que en los tres votos clásicos salen a luz tres áreas importantes de la vida, en las cuales se integran las otras actitudes o "consejos" de Jesús. Hay que considerar además que la vida religiosa no consiste en el ejercicio de "tres" votos, sino que es la mutua interacción de los tres lo que constituye la vida religiosa.

El Celibato cristiano

El celibato versa sobre un área importante de la vida de los hombres: la sexualidad, la afectividad, la paternidad, y la socialidad. A lo largo de la historia se han dado un sinnúmero de razones para mostrar la excelencia del celibato: el valor sacrificial de la continencia, la pureza de la continencia, la imitación angélica, el mantener el corazón no dividido, una especial relación afectiva con Cristo, etc. No creemos que en todas estas razones se encuentre lo más específico del celibato cristiano.

El celibato cristiano es *ante todo* un ejercicio de la fe en un *Dios Mayor*; es una confesión de hecho en el Dios trascendente -el Dios de Jesús- para el cual no existe ninguna estructura creada, ni siquiera las estructuras "buenas" de la creación, que

puedan poner límite a su voluntad. El mero hecho del celibato de Jesús proclama la total inmanipulabilidad de su Dios.

A la vez, el celibato sitúa al religioso en un estado de soledad psicológica anormal. A través de esta soledad, la fe en Dios expresa la pobreza del hombre, que se presenta ante él sin ningún apoyo. Todos los grandes creyentes del AT y del NT han dejado a Dios ser Dios, sin intentar manipularlo, y han pasado momentos de soledad.

El celibato como ejercicio de la fe, tiene su repercusión social en la comunidad cristiana. Para llegar a generar la fe en otros, hay que vivir la fe en el Dios trascendente hasta el extremo. Así fue la fe de Abraham y -sobre todo- la fe de Jesús en la cruz.

El celibato es, en *segundo* lugar, un ejercicio en la fe en *Dios que es amor*. Si el "ser mayor" es la formalidad del Dios de Jesús, su contenido es el amor. En este sentido, el célibe cristiano está dirigido a edificar una comunidad, tanto en el aspecto "ad intra" como también en el aspecto apostólico "ad extra". En esta edificación comunitaria, el célibe podrá usar su "residuo emocional no usado" de manera que su trabajo apostólico se convierta en pasión.

A la vez, el celibato cristiano es un ejercicio en el seguimiento de Jesús, "por el reino de los cielos". El relacionar el celibato con el reino de Dios es, según Jesús, algo "último", "escatológico", al cual en principio hay que sacrificarlo todo. En este sentido, el celibato es una traducción histórica de que el reino de Dios es en verdad algo último.

Finalmente, el celibato cristiano posibilita un tipo de libertad estructural al servicio del reino, pues propicia el desinstalamiento de la sociedad, la entrega cuantitativa a los demás a través del vacío afectivo, y posibilita vivir en las situaciones humanas a donde "nadie quiere ir".

Que esto lo hayan hecho los célibes, o que sólo lo hagan los célibes es cosa a constatar históricamente. En la práctica se verificará el celibato auténtico en la medida que engendre un seguimiento de Jesús desinstalado, dispuesto al riesgo y a la persecución, y capaz de construir una comunidad.

La obediencia

La obediencia versa sobre otra área importante de la vida humana: la libre disposición sobre lo que hay que hacer.

En sentido estricto y desde un punto de vista cristiano, la obediencia no puede versar sobre la negación de la propia voluntad, ni tampoco en una imitación formal de Cristo obediente, pues éste obedeció a su Padre, relativizando la obediencia a una autoridad humana.

Creemos que el sentido del voto de obediencia es también un acto de fe en Dios, relacionado con el "hacer". El Dios cristiano no es un Dios eterno en el sentido atemporal y con una voluntad deducible a partir de lo creado como naturaleza. Es el Dios de la Palabra, a través de la cual manifiesta su voluntad para la historia y el modo

concreto de llevar a cabo esta voluntad. En este sentido, la obediencia es un ejercicio de la fe, pues supone que el hombre limitado no sabe sin más lo que debe hacer.

Podemos decir que existe una primera y una segunda obediencia. La *primera obediencia* compete a la totalidad de la orden religiosa o a sus concreciones en regiones y comunidades. En ella no hay todavía distinción entre superiores y súbditos.

Esta "primera" obediencia no es estrictamente el objetivo del voto, pero es la realidad que va a dar sentido al voto. El objeto, pues del voto es lo que podemos llamar "*segunda*" obediencia, es decir, la relación que se crea *dentro* de la vida religiosa, entre el súbdito y el superior. Esta "segunda" obediencia no es más que una de las formas posibles de concretar históricamente la "primera" obediencia. Para que esta "segunda" obediencia sea en verdad vehículo de la "primera", debe ejercerse en unión con otros mecanismos de buscar la voluntad de Dios, como son la oración, el discernimiento personal y comunitario, la auscultación de los signos de los tiempos, y el esfuerzo por conocer objetivamente la realidad que nos circunda. Hacer el voto de obediencia es una manera de expresar lo absolutamente en serio que se toma la búsqueda de la voluntad de Dios, asegurándose que el propio juicio no vaya dirigido por propios intereses.

Y esta comprensión de la obediencia es también apostólica. Es decir, versa sobre la voluntad de Dios de *hacer* el reino. No se trata sólo de saber cuál es la voluntad de Dios, sino de ponerla en práctica. De hecho el paso de una comunidad "ad intra" a un cuerpo apostólico tiene siempre como mediación algún mecanismo de obediencia.

En el Tercer Mundo, es notable constatar el auge de lo que hemos llamado la "primera" obediencia: abundan los documentos y declaraciones de diversas congregaciones sobre su propia realidad y misión en el Tercer Mundo. La dificultad suele consistir en la coherencia o incoherencia entre la palabra oída en la "primera" obediencia y la palabra exigida en la "segunda" obediencia. Hay que analizar pues, cuando se habla de crisis de obediencia, en qué nivel nos situamos.

La pobreza

El voto de pobreza versa sobre otro aspecto importante de la vida humana: la posesión y uso de los bienes materiales. Supuesto que el hombre es espíritu hecho, carne, y que - por lo tanto- las relaciones humanas se realizan también a través de lo material, aparece claro que el voto de pobreza incluye mucho más que la determinación jurídica de cómo el individuo puede usar de los bienes materiales. Expresiones de ese "más" son las actuales reflexiones sobre la pobreza, en virtud de las cuales se exige del religioso una vida en austeridad, que viva de su trabajo, que comparta con la comunidad y con otras comunidades los bienes que posea.

Con todo, creemos que lo más profundo de la pobreza no está ahí. Lo más profundo es, de nuevo, el ejercicio de la fe en Dios que lleva consigo la pobreza. La pobreza significa la revelación de Dios en favor de los hombres, del Dios que "oye el clamor de los oprimidos" y se identifica con el "preso, enfermo y hambriento", a los que "se predica la Buena Nueva". Esta parcialidad introducida en la misma realidad de Dios, constituye - hoy como ayer- "escándalo para los judíos y locura para los griegos".

Lo más importante que dice el religioso al hacer hoy el voto de pobreza es que quiere hacer suya la óptica, la causa y la suerte del pobre. Y en esto creemos que consiste la llamada "pobreza de espíritu". Ser "pobre de espíritu" es llegar a abrirse realmente al Dios de Jesús. Y -según el Cristianismo- sólo el pobre nos abre a la realidad de Dios, ya que sólo el pobre tiene capacidad de convertirnos.

Esto naturalmente es muy importante para la vida religiosa en el Tercer Mundo. Lo más importante que hace un religioso cuando pronuncia su voto de pobreza es declararse realmente solidario con la causa de los pobres. Donde falte esta pobreza, el voto se reducirá a infantilismo, a ficciones jurídicas, o -peor aún- a triste ironía.

Conclusión

En este breve análisis de cada uno de los votos, hemos pretendido entroncarnos con áreas vitales de la vida de todo cristiano y por ello también del religioso. No hemos querido, pues, reducirlos a funciones conocidas y exactas según un nivel jurídico y canónico. En consecuencia, afirmamos que los votos no tienen en sí mismos ninguna autonomía. El que los hace nada dice de sí mismo, a no ser la disponibilidad expresada a configurar estos ámbitos de la vida en forma cristiana. Como decíamos al principio son cauces estructurales para llegar a ser cristianos. Y lo que hemos tratado de mostrar es que, en cuanto cauces, permiten crecer en la vida cristiana.

Los tres votos, pues, expresan la realidad del Dios de Jesús -Dios que es amor, que es siempre mayor, y con una voluntad histórica determinada- y, a la vez, presentan el carácter de seguimiento de Jesús, pues capacitan un "hacer" según Jesús.

En este carácter teologal y de seguimiento histórico de Jesús, los votos presentan lo que tradicionalmente se ha llamado su dimensión escatológica y apostólica, típica de cualquier vida cristiana.

Finalmente, los votos aparecen como formas de relacionar al religioso con los otros hombres. En esta relación, es decir, construyendo el reino de Dios a través de la entrega sufriendo a los demás, el mismo religioso va *llegando a ser* cristiano. Este proceso y no otra cosa es el fundamento y objetivo de toda vida religiosa cristiana.

Condensó: GABRIEL VILLANOVA