

VIVIR DEL ANSIA DE DIOS

La pregunta sobre la esencia y la función de la vida consagrada sigue ocupando la reflexión teológica desde los tiempos del Vaticano II. No sólo teóricamente, sino también desde el punto de vista del testimonio que dan los religiosos/as en el seno de la comunidad eclesial y de su quehacer en ella. El presente artículo presenta una sugerente visión de la vida consagrada, articulada a partir de la tríada contemplación, compasión y comunión.

Aus der Gottesehnsucht leben – Ordenstheologie in Zeiten des Übergangs, Geist und Leben 76/4 (2003) 243-253

VIDA CONSAGRADA EN PERÍODOS DE TRANSICIÓN

¿Forman parte los religiosos de una elite, que debe mantenerse firme con ascética tenacidad hasta que les sea otorgada la enigmática vida eterna? ¿Son los religiosos restos supervivientes de una especie en vías de extinción, más bien propia de un museo, donde se la mire con extrañeza o admiración? ¿Quiénes son esos religiosos que los medios han descubierto como eficaz propaganda y atractivos héroes televisivos? ¿Qué les caracteriza? ¿Qué mueve (todavía) a los hombres a ingresar en una comunidad religiosa, con la esperanza de encontrar en ella un camino hacia la felicidad? ¿Qué motivos se pueden encontrar y cuáles se sostienen, para ingresar en una comunidad religiosa y permanecer en ella?

La vida consagrada que, debido a sus cifras decrecientes, parece ser cada día menos digna de debate incluso en la teología, sigue siendo un camino que merece ser cuestionado, y no sólo para los que se consideran religiosos.

Fue un mérito del Vaticano II acabar con una teología que la consideraba un “estado de perfección”, situando a los religiosos en una “estresada” expectativa y causando en los demás cristianos/as la impresión de ser fieles de segunda categoría. El Vaticano II formuló positivamente, por primera vez, en la LG 43, que la vida consagrada pertenece de manera indisoluble a la estructura de la iglesia, como don de Dios. Pero, aparte de esa afirmación que aclara qué no es la vida consagrada y de la indicación de que los religiosos forman parte de la estructura carismática de la iglesia, el Vaticano II no consiguió describir de manera afirmativa, en qué consiste la vida consagrada, dejando lagunas que todavía no se han llenado. Tal vez sea ésta una de las razones de su estado de crisis, al no quedar claro teológicamente qué es y qué pretende.

Este vacío resulta difícil de soportar, y la teología de la vida consagrada debe interesarse por abrir

nuevos caminos para pensar la vida consagrada, pero no debe llenarse precipitadamente. Esta situación de vacío teológico entraña también la posibilidad de dejar morir lo viejo y crecer lo nuevo, lo cual puede ayudar a la gente de hoy a entender mejor qué significa la vida consagrada y cómo se puede realizar. Este artículo está caracterizado por esta paradoja. Por una parte pretende mantener abierto el vacío, entendido en general como productivo; y por otra, proponer cómo puede ser entendida hoy la vida consagrada.

Estas líneas deben entenderse como un esbozo de teología de la vida consagrada en tiempos de transición. Aunque resulte imposible tratar todas sus facetas ni aun hablar lo suficiente de muchas de ellas, de manera que se ponga sobre el tapete un esbozo consistente, debe aceptarse su discusión al menos por dos motivos: el pri-

mero es que este esbozo parte de la idea de que Dios habla al hombre, que éste siente que Dios le ha “alcanzado” y que ahora depende de él contestar al flechazo divino. La vida consagrada o teológicamente el *camino del voto* aparece como una forma posible, que se puede entender ciertamente como un imperativo subjetivo, pero que en ningún caso hay que entender en el sentido de un *más* o un *mejor*. De este modo, la vida consagrada se perfila como la base del cristiano común. El segundo es que este esbozo no toma como principio estructural la tríada de los consejos evangélicos sino que, en razón de una fenomenología de la vida consagrada y de una reflexión teológica sobre la existencia humana, se proponen la *contemplación*, la *compasión* y la *comunión* como las dimensiones sobre las que se desarrolla la vida consagrada.

LOS CONSEJOS EVANGÉLICOS

La tríada de los consejos evangélicos, el *triplex votum* de los consejos evangélicos: *paupertas*, *perpetua continentia*, *oboedientia* [Sth II-II q. 186a 2-5], asomó por primera vez en 1148 en París, en una fórmula de profesión, se fue imponiendo cada vez más a lo largo de la historia, viéndose en ella algo así como un compendio de la teología de la vida consagrada.

Si bien con esto se ganó no poco y aun los esbozos de una teología postconciliar de la vida consagrada coincidieron ampliamente en ver en esta tríada un elemento irrenunciable de su teo-

logía, el presente artículo pretende tomar en serio que en teología éste nunca fue el único camino válido para reflexionar sobre la vida consagrada. Ni el monacato conoció la restricción a los consejos evangélicos, ni la tríada se tomaba como último criterio vinculante. La teología postconciliar de la vida consagrada discutió si la *praxis* de los consejos evangélicos era sin más la característica peculiar de la vida consagrada o debía entenderse más bien como expresión de su orientación hacia Dios.

Basten estas breves observa-

ciones para mostrar que, sobre todo desde el Vaticano II, interpretar la teología de la vida consagrada a partir únicamente de los consejos evangélicos, resulta cuestionable. Todos los planteamientos teológicos que han intentado convertirlos en principio estructural, deben preguntarse en último término cuál es la esencia específica de la vida consagrada, ya que los consejos evangélicos atañen, por el bautismo y la confir-

mación, a todos los cristianos/as. Esta es en definitiva la cuestión, aunque con ella no se pretenda proclamar una “ideología de la diferencia”.

Aquí intentaremos elucidar qué es lo característico del camino de los votos y al mismo tiempo esbozar los contornos de una posible teología de la vida consagrada, teniendo en cuenta las dimensiones de *contemplación*, *compasión* y *comuni3n* y sus condiciones.

PARÁMETROS DE LA VIDA DEL RELIGIOSO/A

1. La contemplación: vivir del encuentro con Dios

Si, en primer lugar, se habla de la contemplación como dimensión de la vida consagrada, con ello se afirma que ésta viene a ser algo así como la *esencialidad* del hombre. Se trata de una dimensión que no es exclusiva de un grupo determinado de hombres, en este caso de los religiosos, sino de todos. Aquí se ponderará sobre todo qué significado le corresponde a la contemplación en la forma concreta del camino de los votos, es decir, de cómo pueden ser vividos.

La vida consagrada se realiza como vida afectada por la “herida divina” a la que intenta atribuir espacio y tiempo en la vida cotidiana. El silencio, como espacio para el Tú de Dios, la celebración litúrgica, las exigencias del día a día, donde cabe descubrir la huella que orienta hacia el más allá, en una palabra, la referencia a Dios, que encuentra su expresión en la oración y la acción, son las raíces que nutren y configuran la

vida consagrada.

La experiencia de Dios se vive como la plenitud del “ya ahora”, que deja sin embargo abierto el “hueco” del “todavía no”. La experiencia de Dios es vivida también como permanencia de la herida divina, porque el hombre siente que va siempre cojeando detrás de Dios, que la contemplación cambia y se interrumpe constantemente; que los bienes secundarios nunca bastan para acallar el ansia de Dios. El camino de los votos, que tiene en la contemplación una dimensión fundamental, va siempre marcado, en consecuencia, por esta tensión.

¿Cómo será y se podrá vivir una espiritualidad religiosa que se tome en serio la contemplación como dimensión de la vida consagrada en las condiciones de vida actuales y atendiendo a las comunidades apostólicas?

El Vaticano II ha promovido también en esta dirección la formación de una conciencia que nunca es pensada hasta el final. Fue un pulso importante de la consti-

tución sobre la liturgia el dar por sentado que su celebración nunca se puede privatizar, sino que requiere una comunidad. Con ello, puso fin a una manera decimonónica de entender la espiritualidad, extendida especialmente en las congregaciones religiosas, que ponía su punto álgido en la fórmula “salva tu alma” y que podría caracterizarse bajo un doble punto de vista: por una parte, estaba fuertemente privatizada; por otra, aspiraba ante todo a la eficacia.

Esto se hacía patente en que la liturgia de la misa, la de las horas y la vida de oración transcurrían totalmente en privado. Aun en grandes congregaciones no era inusual que cada miembro de la comunidad rezara las horas en particular, como se indicaba en la orden del día, o promover durante la misa otros modos de oración, solo interrumpidos por la consagración y la comunión. Jugaba además un gran papel la cantidad de oraciones dichas. En la mayoría de las congregaciones, el “Oficio” se componía, además de las horas, de otros ejercicios piadosos, que debían llevarse a cabo como programa obligatorio: viacrucis, rosario, letanías, oraciones, novenas, etc.

Incluso cuando se rezaba en común, esto significaba recitar al pie de la letra unos rituales y textos preestablecidos. Cómo se realizaba el/la individuo en particular en estos textos y usos, cómo le ayudaban en su camino de fe, no caía en su horizonte. No puede por tanto maravillarse que religiosos/as, todavía formados en este espíritu, deban aprender hoy con

gran esfuerzo a realizar su fe no ya “de forma privadísima”, sino sabiendo hablar de ella y compartirla recíprocamente.

Una espiritualidad hodierna que siga los impulsos del Vaticano II, no puede desarrollarse ya como “privatizada”, sino únicamente como “espiritualidad comunicativa”. Y esto ¿qué significa? Se trata de desarrollar formas de oración y celebración eucarística, predicación y servicio, así como de comunidad, en las que pueda desenvolverse cada uno/a, con su propia historia de fe y de incredulidad. Estas experiencias o no-experiencias personales de Dios deben convertirse en la posibilidad de dialogar acerca de la fe y abrir caminos al encuentro con Dios (dimensión de la liturgia).

Lo aquí dicho en abstracto podría concretarse en formas de oración que ya se practican, como por ejemplo, el de compartir la Biblia. Se puede leer un salmo verso a verso, iterando su lectura de modo que, tras una pausa en la que cada palabra podría resonar en la historia personal de cada uno, se vaya resituando el texto hasta que llegue a formar parte de la propia vida. Puede ayudarnos el modo de leer los versos cada uno/a o ver en ellos una palabra que expresa las propias experiencias o no-experiencias de Dios. Las vivencias que ya han hallado su expresión madura en los textos de la tradición, pueden orientarnos a explicitar a Dios tal como se presenta en la propia historia de hoy.

Espiritualidad comunicativa también significa una forma de

oración y de experiencia de Dios, a la búsqueda de caminos para exaltar en la palabra o el gesto, en el símbolo o la danza, las propias experiencias espirituales, en su expresión actual. Es comunicativa en cuanto comunica y participa de la fe (dimensión del martirio o la predicación), y también lo es en el sentido de buscar formas de expresión comprensibles hoy, no en el lenguaje recóndito de la teología, sino presentando al Dios de la vida, de tal modo que el contagio de su vitalidad sea fuente de consuelo.

La espiritualidad comunicativa busca asimismo formas de oración que sean un eco de la comunicación. La palabra sólo es posible donde puede ser oída o resonar en un espacio de quietud y silencio. Pero el silencio no debe buscarse únicamente porque hace posible la palabra, sino que permite reconocer, como nadie (a no ser la pasión, y ésta está estrechamente unida al silencio) que la vivencia de Dios significa lanzarse a la impotencia de la inactividad, preparándose a recibir sin poder exigir. La espiritualidad comunicativa lo es también en cuanto tiene en cuenta y está conformada por las reglas de la comunicación: recibir y dar, escuchar y responder, callar y expresar.

Y significa igualmente que los individuos, no retraen su vivencia espiritual al terreno de lo privado, ya sea de palabra, mente o espacio, sino que se esfuerzan por abrirse a la comunidad de la Iglesia y a los fieles reunidos en su entorno (dimensión de la *koinonía*, de la comunidad).

La espiritualidad comunicativa busca una forma de expresión que le permita captar la relación con Dios vivida también en sus vínculos con la creación, con otras personas, consigo mismo; y comunica información sobre la ubicación de la oración, que es el cumplimiento de la comunión con Dios, procede de Él y a Él se dirige. Lo vivido en la oración impulsa a mejorar este mundo.

La espiritualidad comunicativa se sitúa en conjunto sobre un horizonte que traza la relación fundamental entre Dios y el hombre. En otras palabras, la espiritualidad no debe reducirse a la oración y sus formas, sino extenderse a la realización de la humanidad. En este sentido, se hace comprensible como la forma en que cada uno/una configura su vida personal sobre el horizonte de Dios. Pensar, hablar, obrar y amar forman parte de ello.

La contemplación comunicativa señala dónde se requiere a los religiosos hoy, estimulándoles a acentuar la contemplación en la comunidad de los creyentes, como "expertos/as en contemplación". En concreto, la llamada consiste en facilitar espacios y tiempos que ayuden a las personas a prepararse al encuentro con Dios en las diversas circunstancias de su vida: promover cursos en que se ejercite la oración contemplativa, que acentúen un marco de silencio, que dispone para el encuentro con Dios; que ayuden a penetrar en la profundidad de sí mismo y mantener la mirada hacia Dios. Esto puede significar asimismo que los religiosos/as abran sus

tiempos y lugares de oración a personas de fuera, para sentir en la oración común, cómo la necesidad del uno es compartida por el otro. De aquí puede seguirse la misión de convertirse en sus compañeros/as, para echarles una mano y aclararles sus vivencias espirituales, convirtiéndose en “intérpretes de la contemplación”. Al dedicarse cada vez más a comunicar al Dios inefable, y experimentar al mismo tiempo el fracaso al hacerlo, pueden ayudar a quienes carecen del “lenguaje” apto para expresar lo que supera lo asequible, es decir, las experiencias o no-experiencias de Dios.

Su investigación de los escritos bíblicos y de los textos de la tradición para ver dónde y cómo Dios se ha mostrado a los hombres y cómo éstos han expresado sus experiencias, capacita a los religiosos/as para desvelar al hombre de hoy un potencial de lenguaje que les permita expresar sus propias vivencias del inefable, presente y oculto a la vez, rompiendo el muro que encierra la fe en un innecesario mutismo. Como mujeres y varones que intentan rastrear continuamente las huellas recientes de Dios, pueden ayudar también a descubrir en la realidad lo que es parábola de Dios. Religiosos que han experimentado a este Dios en su propia vida y soportan su ausencia y su ocultamiento, son capaces de inspirar a otros para que hallen también a Dios en su propia historia personal.

Los religiosos, como expertos e intérpretes de la contemplación tienen una misión mistagógica según las directrices indicadas. De

ahí se deduce, además, que la contemplación se acentúa por la compasión, al realizarse como camino abajo, hacia los desfavorecidos y marginados. La contemplación se concreta, por tanto, en la compasión y ésta surge a su vez, del encuentro con Dios.

2. La compasión: configurar el mundo desde el desfavorecido

La compasión es, junto a la contemplación y en relación productiva con ella, la segunda dimensión que conforma la vida consagrada. La dimensión de la compasión, al menos en la perspectiva de la contemplación franciscana, evidencia que los areópagos de la misión se enclavan en el camino descendente de Jesús (cf. Flp 2, 6-11). Quien emprende el camino de Jesús, debe andararlo hacia abajo, preocuparse por los desfavorecidos y marginados de acuerdo con el sermón de la parusía (Mt 25): comprometerse con los demás, saltar a la palestra, a pesar de los perjuicios que esto pueda acarrear.

Si en la contemplación se realiza el aspecto de una relación intensiva con Dios, la compasión señala hacia los pobres como lugar preferente del encuentro con Dios. Compromete totalmente al hombre y requiere su plena vitalidad, para facilitar “más vida” a todos, por más que duela. Dicho en términos de teología habitual, en la dimensión de la compasión se abrazan la obediencia horizontal, el saber escuchar aun al más pequeño e ínfimo. En ella se am-

plía el horizonte del consejo evangélico de la pobreza.

La compasión permite ver dónde pueden y deben situarse los campos de acción de los religiosos y nos permite definirlos como *simpatizantes* de los marginados que, en la comunidad de los fieles y en el mundo de hoy, subrayan la dedicación a los sin derechos y marginados. A ellos les toca hacer oír su voz profética ahí donde alguien es esclavizado o subestimado, tanto en el seno de la sociedad civil, como en el de la iglesia. El sector de lo social, de la educación en sus diversas facetas son, por tanto, ahora como antes, areópagos de la misión, donde los religiosos son requeridos e indispensables.

Así pues, respecto al camino de los votos, contemplación y compasión pueden compararse a los dos focos de una elipse, cuya relación recíproca puede aclarar de dónde surge y a dónde se dirige la vida consagrada.

Al mismo tiempo, estas dos dimensiones plantean una exigencia para todos los cristianos/as. ¿Qué es lo característico del camino peculiar de los votos si las dos dimensiones en que se desenvuelve la vida consagrada son comunes a todos los cristianos/as?

Volviendo a las preguntas planteadas al principio, vemos que el camino de la vida consagrada es *una* respuesta concreta a la llamada de Dios, en una forma *concreta*, que se realiza como contemplación y compasión en el marco concreto de comunión en que se vive. Y esta comunión es el espa-

cio (y al mismo tiempo la expresión concreta) en que se actualizan la contemplación y compasión en la vida consagrada. Como comunidad de personas que planifican su vida desde la herida divina y la compasión en una sociedad célibe, la comunión representa la posibilidad y la frontera de la vida consagrada, especificando las dimensiones de la existencia cristiana abiertas por la contemplación y la compasión.

3. La comunión: ámbito y expresión concreta de la contemplación y la compasión

La comunión, como dimensión donde se desarrolla la vida consagrada, será el espacio en que se concretan la contemplación y la compasión. En la imagen de la elipse, la comunión sería tanto el área circunscrita como su perímetro. Únicamente en la comunión vivida concretamente halla su forma el camino de los votos, concebido como respuesta concreta a la herida de Dios.

En este contexto, comunión significa tanto la “comunidad religiosa” concreta, o sea la congregación religiosa, instituto religioso, orden, comunidad de vida apostólica, instituto secular, etc., en el que uno ha ingresado para conformar su vida, como también la comunidad concreta, entendida como comunidad de vida donde cohabita con sus compañeros/as religiosos/as.

La vida cotidiana en común (como célibes) concreta qué significan contemplación y compa-

sión. La relación que en la contemplación asciende hacia Dios y eclosiona en la compasión como encuentro con los marginados, halla en la praxis de cualquier vida comunitaria tanto su área como sus límites. En la comunión cabe experimentar de modo paradójico que el hombre *es* un ser relacional, pero que *todavía debe llegar a serlo*. Es decir, que la comunión que se vive en la vida comunitaria, es don y tarea a la vez y viene a ser algo así como el laboratorio donde comprobar y cultivar la capacidad de relación de cada uno.

Al igual que la comunión identifica la vida consagrada, los religiosos pueden considerarse, en el mismo sentido propio e ideal, *expertos de la convivencia*. Esta debe ser, por tanto, nuestra tarea, tanto en las comunidades concretas como para las personas de nuestra sociedad. Tocamos con esto un tema difícil, sobre todo en nuestros días, cuando nos enfrentamos cada vez más con las pesadas taras psíquicas del narcisismo, el individualismo, el egocentrismo o el autismo. Los religiosos experimentan continuamente en sí mismos la fragmentación y el fracaso de la convivencia. Sin embargo, también la consiguen, y por esto mismo son apremiados a hacer fructíferas para otros sus experiencias. Desde este punto de vista, pueden ejercer un servicio terapéutico a los demás y fomentar la capacidad de trato y unión, constitutivos de toda relación responsable.

Resumiendo: en la vía de los votos como respuesta concreta a

la llamada de Dios, que despierta en el hombre el ansia divina, resaltan como características, las dimensiones de la contemplación, la compasión y la comunión. El encuentro y dedicación a Dios o respectivamente la solidaridad con los desfavorecidos y marginados, hallan en la vida concreta de comunión, su expresión, su posibilidad y sus límites. Ahora bien, tanto una mirada a la historia como los movimientos actuales en las congregaciones religiosas, muestran que estas tres dimensiones se desarrollaron y desenvuelven de hecho por caminos muy diversos. La multiplicidad de posibles estilos de vida resultante es, a la vez, oportunidad de opción y signo de su vitalidad.

Aun cuando aquí hayamos seguido como hilo conductor discernir el común denominador en la diversidad, éste sería impensable sin la multiplicidad. La *unidad* halla su expresión en la *multiplicidad*, del mismo modo que la pluralidad sólo se concibe desde la unidad.

Las dimensiones de contemplación, compasión y comunión, presentadas como abecé de la vida consagrada, no son más que un camino para perfilarla. Que tenga un futuro, que los hombres reconozcan en ella un camino más hacia la felicidad, dependerá en gran parte de que las órdenes religiosas procuren librarse de sus usos, murallas y letras muertas, buscando nuevas fórmulas adecuadas a la vida regular de hoy. El patrón propuesto quizá pueda contribuir a emprender la búsqueda.

Tradujo y condensó: RAMON PUIG MASSANA