



PRESENTE Y FUTURO DE LA VIDA RELIGIOSA

Jon Sobrino, S.J.

Exposición tenida en San Salvador ante la Asamblea General de la CONFRES el 10. de octubre de 1977. Dado el carácter sintético de la exposición el autor remite, para una mayor fundamentación de lo que aquí se afirma, a lo que ha escrito en otros lugares. Véase sobre todo: Cristología desde América Latina, México 1976; El Celibato cristiano en el Tercer Mundo, Bogotá 1977; La oración de Jesús y del cristiano, en Christus, julio 1977; Evangelización e Iglesia en América Latina (aparecerá próximamente en ECA).

En este trabajo queremos hacer 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 ese cambio. Al hablar de vida religiosa nos referimos preferentemente a aquellas órdenes y congregaciones que no se dedican puramente a la vida contemplativa -las cuales además son una minoría entre nosotros- sino a las que ejercitan un apostolado.

Al considerar la vida religiosa nos reducimos a reflexionar sobre lo que son sus características fundamentales, tanto porque provienen de la historia reciente de la vida religiosa, como porque parecen desprenderse de la realidad cristiana de toda vida religiosa. No pretendemos por lo tanto analizar en detalle los innumerables y complejos problemas que presentan cada uno de los puntos que vamos a tratar, sino ofrecer un modelo global de vida religiosa para nosotros.

Para tener alguna noción de lo que queremos decir al hablar de vida religiosa, podemos comenzar definiéndola provisionalmente 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 lo positivo de la vida religiosa negando, parcialmente al menos, tipos tradicionales de comprensión, y en cuanto que los elementos que se incluyen en la misma definición -su ubicación histórica, por ejemplo- no suelen ser considerados en otras definiciones esencialistas.

Lo que pretendemos a continuación es explicitar los diversos elementos de esta definición desde un punto de vista teológico e histórico. Pretendemos mostrar por lo tanto cómo la fe cristiana es la que exige un determinado tipo de vida religiosa, que no se deduce sin más de otros ideales religiosos, y cómo la misma concreción de la fe cristiana en la vida religiosa depende de su ubicación histórica.

1. LA VIDA RELIGIOSA COMO UNA FORMA DE LLEGAR A SER CRISTIANO.

Esta es la afirmación fundamental para la comprensión cristiana de la vida religiosa. Afirma algo muy positivo, pero en un contexto conscientemente polémico, 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 sino es dentro de esa realidad cristiana.

1.1 La fe cristiana, fundamento de la Vida Religiosa.

El fundamento último de la vida religiosa es que la última identificación del religioso es su fe cristiana. Visto antropológicamente es to 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 concebirse eficazmente a partir de y en favor de otros. Debe estar dispuesto a dar su vida, lo último que puede dar, en favor de eso último, o guardársela para sí, negando de esa forma la ultimidad de lo que aparentemente confiesa.

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 -

esa 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 opresivamente 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 los hombres nos podemos hacer 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 contruyéndolo 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. Debe creer en Jesús como el Señor resucitado, pero precisamente porque vivió sobre la tierra como el Hijo. Por ello debe ver en Jesús el modelo primero de cristiano, pues él es - quien ha vivido en plenitud y originariamente la fe (cfr. Hebr. 12,2).-- Y aun invocándole como el primogénito de la resurrección (cfr. Col.1,18), debe seguirle como al primogénito también en su vida terrena, pues él "no se avergüenza de llamarnos hermanos" (cfr. Hebr. 2,11).

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 in destructible.

1.2 La Vida Religiosa como proceso.

La finalidad de la vida religiosa la hemos definido no meramente 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, se dice también que "llegó a la perfección" - (cfr. Hebr.5,9), que "fue perfeccionado mediante el sufrimiento" (cfr. Hebr. 2,10), y que "experimentó la obediencia" (Hebr. 5,8).

El seguimiento de Jesús no es por lo tanto sólo ser y hacer lo que hizo Jesús, sino pasar por el mismo proceso que él pasó; ir experimentando históricamente la realidad de un Dios mayor e inmanipulable, los caminos de Dios en hacer el reino, la fuerza e impotencia del amor, la necesidad del sufrimiento, la esperanza que no muere, etc.

Es la concepción joannea de fe como una victoria sobre el mundo -- ([1 Jn.5,4]). Creer es llegar a creer. Esta afirmación nos parece importante porque apunta a la dimensión necesariamente novedosa de la fe. La fe se mantiene en cuanto se hace novedosa ella misma y en cuanto desencadena una nueva historia. Y esta observación es especialmente importante para la vida religiosa; pues si consciente o inconscientemente se -- acepta que la fe es una cosa hecha de una vez para siempre, cualquier

intento de renovación, y mucho más de ruptura, tendrá siempre, además de las dificultades normales de toda conversión, una dificultad teológica de fondo: la tensión permanente y no resuelta entre una fe concebida de manera eficaz de forma estática y las exigencias evidentes de cambio -- que aparecen en la conciencia social y eclesial contemporáneas; entre la vida religiosa entendida como estructura permanente y su necesaria renovación.

1.3 Teorías y Prácticas de la Vida Religiosa.

En la historia de la vida religiosa siempre ha habido, por supuesto, y muchas veces con ejemplos notables y heroicos, 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. Si lo recordamos es para radicalizar estos presupuestos últimos, pues precisamente la vida religiosa tiene la tendencia y tentación a no considerarlos radicalmente, en base precisamente a una teoría de vida religiosa. Por ello ahora que vamos a aclarar lo dicho positivamente contrastándolo con teorías y sobre todo prácticas de la vida religiosa en general. La finalidad de ese contraste es recalcar lo positivo que se sigue encerrando en la vida religiosa.

En primer lugar, y aunque teóricamente esto no sea ya un problema muy actual, hay que recalcar que no se puede comprender la vida religiosa en base a su supuesta seguridad sobre otros estados de vida. Por ello hemos afirmado que es "una" forma de llegar a ser cristiano. La importancia de esto es recordar que la noción de "superioridad" es en sí formal, dice relación a algo; y de ese modo, aunque inconsciente o sutilmente, se estaría definiendo la vida religiosa en relación a la vida secular, de la cual sería en parte una negación y superación. Pero se estaría introyectando en la misma noción de vida religiosa la desvinculación a un criterio de contenido absoluto, como es el de llegar a ser cristiano. Por tanto, aparte de que la supuesta superioridad de un estado de vida sobre otro nos parece anacrónica, lo que nos interesa recalcar es que no se desvíe la atención cuando se reflexiona sobre la vida religiosa. Que el "no ser" laico --aun cuando a través de ello se quisiese expresar un valor positivo y aun superior-- no haga olvidar el "ser" positivo que fundamenta la vida religiosa. Y este problema no se resuelve como veremos apelando a la supuesta excelencia que los votos tienen en sí mismos.

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, prácticas de espiritualidad, etc.) son estructuras a partir de las cuales se puede llegar a ser cristiano. Pero por otra parte hay que recordar una verdad más profunda y más fundamental para que esas estructuras puedan ser en verdad vehículos de cristianización. Dios es misterio santo e inmanipulable, a quien hay que dejar ser Dios. Ese Dios, a quien corresponde la fe cristiana, no acepta ningún límite en ninguna estructura creada, como algo absoluto, y desde lo cual se pudiera llegar automáticamente a su posesión. Lo

importante es añadir que tampoco las estructuras "religiosas" pueden poner límite a la realidad de Dios. Ha sido muy frecuente en la vida religiosa pensar y actuar como si hubiese algo sagrado, intocable y eterno en determinados cauces de espiritualidad y de vida religiosa. Se ha pensado eficazmente que en la vida religiosa por lo menos una cosa quedaba clara: el que fuese un cauce prácticamente automático para acceder a Dios, análogamente a una concepción mecanicista del *ex opere operato*.

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, sino que esa definitividad sólo se irá logrando históricamente en el proceso de buscar y encontrar siempre nuevos cauces que eficazmente mantengan el primer presupuesto: el misterio de un Dios mayor. Y esto que se dice como crítica a la sacralización de las estructuras de la vida religiosa es también su condición de posibilidad ante quien discutiera el sentido de los votos por ejemplo. Porque tampoco -- las otras estructuras naturales distintas a las de la vida religiosa, como son el matrimonio, la posesión y la 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. No se trata aquí de un mero cambio de terminología sino de apuntar a un problema de fondo. Es frecuente, sobre todo 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". El paso a una nueva forma de fe cristiana produce a menudo inseguridad en aquello que es considerado como lo más típico del cristiano y del religioso. De ahí la experiencia constatable de angustia ante la aparición de nuevas --- formas de espiritualidad y de vida religiosa. A esta angustia puede --- acompañar también el miedo comprensible de pasar de una formulación nueva de la fe en Jesús a una praxis nueva; el miedo consciente o inconscientemente sentido de que las nuevas formulaciones de la fe tengan consecuencias muy reales en la vida concreta del religioso, de las comunidades y de toda la congregación.

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 pudiera 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 la santificación

Por otra razón histórica hay que recalcar que la vida religiosa es ante todo un proceso de cristianización. Esto puede aparecer polémico y chocante, pero no debiera serlo. No se trata de afirmar que el entrar en una orden religiosa, y más el permanecer en ella, no es ya un inicio y crecimiento en la vida cristiana. Lo que se trata de recalcar es que lo

más importante que puede realizar un cristiano, religioso o seglar, es llegar a serlo; que la vida religiosa ofrece una modalidad de ser cristiano, pero no ofrece una receta que haga desaparecer las dificultades y tentaciones típicas en el hacerse cristiano. Y esto significa en concreto que antes de preguntarse por las peculiaridades de la vida religiosa y poner en ellas lo más importante y también la mayor dificultad de tal vida, como puede ser el celibato, la obediencia, la vida comunitaria, etc. hay que preguntarse simplemente por la realidad cristiana que hay que realizar a través de esas peculiaridades, y no ignorar o desviar la problemática cristiana por una apresurada concentración en esas peculiaridades.

Si se presupone que por ser religioso ya se sabe qué es el cristianismo y que se vive, que ya se está en posesión de la fe cristiana se abandona de hecho lo más central de la fe; y de ahí también que toda pretendida renovación de la vida religiosa basada en este supuesto sea claramente inadecuada. Por el contrario hay que afirmar que también para el religioso lo más fundamental de su vida consiste en ir haciendo la experiencia cristiana del seguimiento de Jesús y en ir transformando la realidad que le circunda según el ideal del reino de Dios.

1.4 Conclusión.

Con todo esto queremos indicar que la vida religiosa no puede ser autónoma con respecto al cristianismo. Y que la teología de la vida religiosa no puede ser regional, como si los principios teológicos cristianos fundamentales ya estuviesen suficientemente asegurados. El religioso tendrá la tentación de comprender la teología cristiana desde la vida religiosa. Lo que proponemos es exactamente lo contrario, por lo menos al nivel lógico, pues en la práctica es también evidente que el vivir de hecho en la vida religiosa condicionará la visión teológica.

Si nos hemos detenido a analizar en algún detalle este primer punto es porque aunque lógicamente evidente, históricamente no lo es tanto. Y si lo hemos presentado algo polémicamente es para esclarecer con más fuerza la tesis fundamental. Por otra parte si lo más profundo de la fe cristiana es una crítica constante a la vida religiosa concreta y desenmascara las tentaciones típicas de ella de descristianizarse, es también cierto que la vida religiosa ofrece un cauce de vida cristiana en nuestro continente, y sus estructuras típicas son también hoy una auténtica posibilidad de vida cristiana.

2. LA VIDA RELIGIOSA DENTRO DE UN GRUPO APOSTOLICO

2.1 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. La palabra "grupo" es elegida conscientemente para que en su amplitud pueda admitir las diversas características y no se prejuzgue desde el principio el sentido de ese vivir en grupo.

Esta primera afirmación no por evidente deja de tener su importancia. Lo que se está diciendo es que sea lo que sea la vida religiosa y el proceso de cristianización que a través de ella realiza el religioso, eso no se lleva a cabo individual sino grupalmente. En este primer sentido la vida religiosa es una fuerte explicitación de algo fundamental en el cristianismo: la fe cristiana no se vive como individuo aislado, sino como grupo. Esa es la afirmación fundamental que se esconde en su misma definición: "*iglesia*", y en las diversas teologizaciones que de ella hacen ya en el Nuevo Testamento, como son las de "*cuerpo*" de Cristo, "*pueblo*" de Dios, "*templo*" del Espíritu. Aun cuando la persona es la que tiene fe, ésta no es posible sino es dentro del grupo Iglesia. Ya desde los comienzos, y aun cuando esto no sea específico de la Iglesia cristiana, sino característica sociológica de muchas instituciones, la conversión del individuo, su hacerse nuevo se realiza en un grupo. Y por ello el bautismo es no sólo el perdón de los pecados y la renovación del individuo, sino introducirse en un grupo de salvación.

El aspecto "*grupal*" de la vida religiosa tiene entonces una importancia que va más allá de las conveniencias que la psicología y sociología pueden mostrar. Se trata de afirmar que la fe y lo último de la fe cristiana se vive en grupo.

La vida religiosa es entonces 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 y no como mera palabrería espiritualizante, 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. Esta primera determinación cristiana de que la fe se vive en grupo es también un primer principio de determinación de lo que de cristiano va a haber en sus estructuras. Y es también un primer principio de verificación de la verdad cristiana de una determinada comunidad, región o congregación: si es lugar, ambiente, grupo en que de hecho se crece en la fe. La verificación no se debe hacer por lo tanto en primer lugar constatando si existen y cuáles mecanismos concretos de llegar a la fe (formas y prácticas de espiritualidad, por ejemplo), sino el resultado global. En la medida en que la vida religiosa es lugar de crecimiento en la fe del religioso tiene una justificación inmediata, y en la medida en que no lo es, es cuestionable, sea cual fuere la excelencia de sus constituciones, estructuras y prácticas espirituales.

2.2. 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 desde el principio tanto la vida ad intra como ad extra, es decir, el grupo entendido como "*comunidad*" - y como "*cuerpo apostólico*". No se trata obviamente aquí de solucionar -

problemas con definiciones, sino de apuntar a las dos dimensiones fundamentales de la vida religiosa, y de superar desde el principio la noción tradicional, todavía operante, de que la vida religiosa tendría -- automáticamente un significado salvífico cuando se mira hacia dentro, - pero no tan claramente cuando se mira hacia afuera.

Esto quiere decir que el "grupo" religioso debe estar influyendo - en el individuo a varios niveles. Visto hacia adentro, le debe ofrecer un lugar en el que existen ya los "testigos" de la fe y le debe exigir la disponibilidad a construir una comunidad cristiana, que será su lugar de identificación. Ese construir una comunidad cristiana, y no meramente introducirse en estructuras sociales, según valores cristianos últimos y especificados por el modo de vida que ofrecen los votos es -- una de las dos tareas cristianas del religioso. Visto hacia afuera, le debe ofrecer y exigir 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. Por una parte ambas dimensiones presentan áreas de la vida y problemáticas distintas que deben ser resueltas también -- con mecanismos apropiados a ella. No se puede por lo tanto creer que -- del buen funcionamiento de la vida ad intra o ad extra del grupo religioso se solucionan inmediatamente los problemas de otras áreas. Pero en principio hay que afirmar que la vida religiosa, como cualquier tipo de vida cristiana, tiene su última identidad y justificación en la misión hacia afuera. Por ello en sentido teológico la "comunidad" no es para sí misma, ni presenta los últimos criterios de verdad de la vida religiosa. Es más bien para la "misión". Es el "cuerpo apostólico" lo que nace de una "comunidad" religiosa una comunidad cristiana. Pues sólo saliendo del propio "yo", personal o comunitario, hacia los otros se recobra cristianamente la propia identidad. Aun cuando, como hemos dicho, la misma construcción de una comunidad tiene un valor cristiano y tiene una problemática peculiar que debe ser atendida explícitamente, es la misión en último término la que hace a la comunidad. La edificación (hacer la casa) de la comunidad sólo tiene sentido -si no se quiere hacer una secta de la vida religiosa- y es posible construyendo un hogar más grande en el mundo: el reino de Dios.

Esto es más verdadero aún en la fe cristiana; pues los mismos principios sobre los cuales se quiere edificar la comunidad ad intra sólo son alcanzables fuera de ella. La gran verdad cristiana de que el "otro", principalmente el pobre, es el que convierte, de que en él se da la mediación privilegiada de Dios, vale también para la vida religiosa.

Esta es otra forma de la necesaria desacralización de las estructuras de la vida religiosa, tomada además de sus mismos orígenes históricos. En el origen de varias órdenes y congregaciones existió en primer lugar el ideal apostólico incipientemente vivido, a lo cual siguió la constitución de una orden religiosa. Según esto la vida religiosa no es "un recinto de santidad" dentro del cual se preguntan después los reli-

giosos 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.

2.3 Significado Teológico.

El hecho de que la vida religiosa se viva en grupo, y no individualmente, 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". Y que el grupo sea "apostólico" significa la ley de excentricismo de la fe cristiana: sólo fuera de uno se encuentra el propio centro; sólo en el hacer el hogar del mundo se puede edificar la propia casa.

3. 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.

3.1 Actualidad del carisma del fundador.

Quien hoy entra en una orden o congregación religiosa elige un cauce de vida que, en principio al menos y también en la práctica, en mayor o menor medida, se remonta al fundador y su carisma. Y es claro que la misma existencia de una orden religiosa depende entre otras cosas, de la pervivencia de dicho carisma. Si éste desapareciese totalmente, una determinada orden no tendría ya razón de ser en cuanto orden determinada.

El apelar al carisma del fundador como elemento esencial de una orden religiosa supone que el tal carisma es una concreción de algo que es en verdad cristiano y evangélico. Influyendo en la historia posterior de la orden. 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.

La problemática teórica consiste en relacionar el carisma del fundador con el seguimiento de Jesús por una parte y con la situación histórica en la que se pretende dar pervivencia a ese carisma por otra. Lo que hay que descubrir en el carisma de los diversos fundadores -que pueden ser auténticos, pero parciales- es algún tipo de totalidad que corresponda a la totalidad evangélica.

La problemática práctica consiste en el uso que se hace de ese carisma, y más aún de la apelación al carisma del fundador para resolver problemas históricos. Puede ocurrir que el carisma sea desvirtuado o --

sustituido dentro de la historia de una orden de modo que, aunque nominalmente se mantenga el carisma del fundador, en la práctica haya desaparecido. Puede ocurrir que se absolutice el carisma del fundador, de modo que aun cuando nominalmente se acepte también el evangelio como la última norma de la vida religiosa, eficazmente el fundador se convierta en el último criterio de comprensión y de acción. Puede ocurrir también -y este fenómeno es bien frecuente- que en nombre de un carisma de terminado, o más exactamente en nombre de una determinada concepción -- del carisma, se rehuya otro tipo de espiritualidad y de apostolado los cuales, aunque no contemplados explícitamente por el fundador, son exigidos por la realidad. Puede ocurrir también que la necesaria concreción histórica de un determinado carisma sea el modo de ignorar la totalidad de la fe cristiana o aquello que es el núcleo que da sentido a su totalidad. 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 sea 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. Más aun, eso nuclear es lo que sigue justificando que existan diversas mediaciones históricas, explicitadas en los diversos carismas, y es lo que determina que el ejercicio de un carisma "parcial" sea cristiano.

Lo que queremos afirmar por lo tanto es que al apelar al carisma del fundador hay que hacerse consciente de qué es lo que verdaderamente se pretende, y hay que afirmar que esa apelación formal no soluciona automáticamente el problema de la vida religiosa en la actualidad. No hay que olvidar que un 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 determinada época es capaz todavía hoy de desencadenar una historia cristiana.

3.2 Análisis del Carisma.

Pretendemos ahora analizar cristianamente lo que significa el carisma de un fundador para que el apelar a él sea un derecho e incluso una exigencia legítima. Esclareceremos esta problemática en base a un ejemplo, el mejor conocido por nosotros, pero que puede ser trasladado a los carismas de otros fundadores. El ejemplo que escogemos es el carisma de San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús. No pretendemos hacer un análisis exhaustivo, ni siquiera afirmar que todos los detalles que mencionaremos sean completamente exactos, para lo cual haría falta una investigación de tipo histórico mucho más profunda. Lo único que nos interesa mostrar aquí es cómo analizar la estructura del carisma de un fundador, para que el apelar a él sea posible y además exigible.

Para hacer manejable y útil el análisis vamos a distinguir tres niveles en el carisma de Ignacio, en cuanto fundador y primer general de la Compañía. El primer nivel se refiere a las expresiones más externas y más claramente condicionadas por su época. Como ejemplos mencionamos las formas externas del modo de vida, la forma de vestir, las formas concretas de oración, su duración, ciertos tipos de apostolado -como el --trabajar en hospitales-, ciertas prohibiciones de apostolado -como el --trabajar en parroquias-, los presupuestos filosóficos que aparecen en los Ejercicios Espirituales etc. Las cosas que se mencionan a este nivel no quiere decir que no tengan su importancia, pues son expresiones para una determinada época de algo que es importante. Pero en cuanto expresiones muy concretas no pertenecen al núcleo central del carisma.

En el segundo nivel aparecen cosas más profundas, pero que en sí mismas no reproducen todavía lo más profundo a no ser que se entronquen en lo que se dirá al tercer nivel. A este 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, o, en otro orden de cosas, una formación académica larga y sólida. Estas cosas son obviamente importantes, de modo que si desapareciesen cambiaría históricamente la forma de ser y de actuar de la Compañía. Pero tampoco son lo más profundo de la Compañía, aunque podrían parecer lo más típico a un nivel descriptivo; pero lo diferenciador no es sin más lo más profundo, aunque también pudiera serlo.

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, sin ánimo de ser exhaustivos, los siguientes puntos. (1) la realidad experimentada de un Dios siempre "*mayor*", que se traduce operativamente en la actitud de buscar y no presuponer fácilmente -- que ya se posee la voluntad de Dios, y correlativamente en la necesidad del discernimiento para encontrar esa voluntad y en la actitud de hacer siempre lo que sea la "*mayor*" gloria de Dios. (2) el seguimiento de Jesús, pobre y humillado, comprometido en el servicio de los hombres, tanto por lo que toca a la misión de realizar el reino de Dios (cfr. meditaciones sobre el Rey eternal y temporal), como por lo que toca al modo de realizarlo (cfr. las meditaciones sobre las dos banderas y la tercera manera de humildad). (3) la supremacía que se da a la praxis apostólica sobre su mera formulación teórica, a las "obras del amor" sobre -- las palabras, como aparece en la contemplación para alcanzar amor. (4) la llamada contemplación en la acción --distanciándose de otros modelos clásicos como el de "contemplata aliis tradere"-- en donde lo decisivo es contemplar no en cualquiera acción, sino en aquella que posibilita -- y exige una contemplación, es decir, en el seguimiento de Jesús. (5) la disponibilidad a la universalidad bajo el presupuesto de realizar un -- bien mayor, allí donde más se necesite --y en este sentido es ciertamente fundamental el cuarto voto-. (6) la concepción esencialmente apostólica de la Compañía, según la cual los jesuitas son "amigos en el Señor" -- (comunidad) en cuanto son cuerpo de la Compañía; lo que San Ignacio llama "*communitas ad dispersionem*". (7) 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-- sobre cual-

quier "exterior constitución", aunque ésta también sea necesaria. (8) - el "sentir con la Iglesia", no como un mero mecanismo de aceptación infantil y aun servil de disposiciones -lo cual la misma vida de San Ignacio desmiente- sino como solidaridad profunda con la Iglesia como depositaria de la tradición de Jesús.

Según este esquema es claro que lo profundo del carisma de un fundador está al tercer nivel. El primer nivel está claramente condicionado por una determinada época y debe por ello ser traducible a otras. El segundo nivel, sigue siendo importante para la configuración de una determinada orden, pero su sentido último tampoco reside en sí mismo, sino en relación con el tercero.

Si nos hemos detenido a analizar en algún detalle esta problemática es por la importancia real que tiene. "Sacralizar" siempre ha sido - la tentación más típica del cristianismo. Se ha presupuesto indebidamente que la sacralización es el mecanismo típico cristiano para declarar a algo o alguien sumamente importante. Pero en el proceso de sacralización -además de atentar contra la transcendencia de Dios- se suele diluir muchas veces lo auténticamente cristiano. Por triste que sea hay que reconocerlo: la sacralización ha ocurrido muchas veces en proporción directa a la descristianización. Por ello hemos intentado presentar una concepción cristiana del carisma del fundador y no sacral, y -- porque en la práctica es la concepción sacral la justificación ideologizada para no llevar a cabo la necesaria renovación de la vida religiosa, exigida por el Concilio, por muchos de los mismos religiosos y -- por la realidad circundante.

Por trivial que parezca hay que afirmar dos cosas de un fundador: (1) que no es Cristo; y (2) que si llegó a ser fundador y desencadenó una vida cristiana hubo en él algo muy profundo de Cristo. Aceptando operativamente ambas afirmaciones se puede y debe renovar la vida religiosa según el carisma del fundador. Dicho de forma más abstracta y académica hay que tomar el carisma del fundador como la norma normata y no como la norma normans. Esta última es sólo Cristo; el carisma del fundador puede y debe seguir siendo norma mientras esté supeditado a Cristo y a la historia que éste sigue desencadenando.

Y si por alguna razón histórica un carisma determinado no pudiese ya desencadenar historia según Jesús, su Kairos habría pasado. Teológicamente hablando hay que recordar otra afirmación fundamental: una orden religiosa no es la Iglesia. A ella, en cuanto depositaria de la tradición de Jesús, se le ha garantizado su indefectibilidad a lo largo de la historia. A las órdenes religiosas no. Por ello a la comprensión cristiana de una orden religiosa le compete -aun cuando esto suene novedoso y asustante- la disponibilidad a desaparecer.

Pero esta disponibilidad, que en la afirmación anterior puede sonar negativamente como la resignación o aceptación pasiva de un destino histórico, es la condición de posibilidad de algo bien positivo: la disponibilidad a una renovación que no tenga como finalidad mantener una determinada orden religiosa sino adecuar la orden a la Palabra de Dios

y a las exigencias de la situación presente. También las órdenes religiosas tienen su "concupiscencia" típica: absolutizarse a sí mismas, según el modelo que teológicamente solo le corresponde a la iglesia en su totalidad. Y sólo venciendo esa concupiscencia se podrá dar una renovación cristiana de la vida religiosa.

Que la vida religiosa sea una auténtica posibilidad de vida cristiana lo mostrará en último término la historia de sus propias realizaciones; y en los apartados siguientes trataremos de mostrar su posibilidad y excelencia lógica. Pero de momento queremos repetir que el carisma del fundador será mantenido cristianamente y existirá el derecho de apelar a él cuando, en lo que hemos llamado el tercer nivel del carisma, exista un núcleo realmente cristiano, que permita las necesarias innovaciones al primer nivel y pueda encontrar en el segundo nivel mediaciones históricas que justifican la existencia de una orden como orden determinada.

Si el carisma de un fundador no permitiese esto hoy, 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.

4. LOS VOTOS Y EL SEGUIMIENTO DE JESUS EN EL TERCER MUNDO.

4.1 Concepciones diversas de los votos.

La vida religiosa es una forma de llegar a ser cristiano viviendo los valores cristianos fundamentales. Pero esto lo realiza el religioso, a diferencia del laico, a través del cauce de los tres votos tradicionales de pobreza, castidad y obediencia.

Estos votos son hechos jurídicos que versan sobre cómo enfocar tres de las áreas importantes de todo hombre: el área de la sexualidad, afectividad y paternidad; el área de la libre disposición de sí mismo; el área del uso y posesión de las cosas. Estrictamente hablando estas tres áreas de la vida no son específicas de la vida religiosa sino de toda vida humana. Y por ello todo hombre que quiera llegar a ser cristiano no debe conscientemente ordenarse en esas tres áreas según los valores de Cristo. En este sentido todo cristiano tiene la obligación de hacer "votos" sobre las tres áreas, aunque no en el sentido jurídico tal como se hace en la vida religiosa. Y todo cristiano debe crecer en la fe, llegar a ser cristiano a través de esas tres áreas importantes de la vida. La vida religiosa, con los tres votos, ofrece una posibilidad de dominar la vida cristianamente.

Los votos en sí mismos no son más que cauces de posible vida cristiana. Que lleguen a serlo en verdad depende de la realización concreta. Por paradójico que parezca, a través de los votos se puede crecer en la fe o se puede decrecer en ella. Esto no se puede determinar a priori sino constatar a posteriori. Sin embargo es algo típico de la teología de la

vida religiosa querer mostrar a priori la excelencia de los votos. Vamos a recorrer por ello brevemente las diversas teorías sobre los votos y mostrar aquella concepción a priori que hace de los votos una auténtica posibilidad cristiana. Las críticas que eventualmente se hagan de las diversas teorías provienen sobre todo de la constatación en la práctica.

Según la concepción ascética a través de los votos el religioso se relaciona directamente con cosas, cuyo uso niega. Niega el ejercicio natural de la sexualidad, de la libre voluntad y de la libre disposición de bienes. Esa negación supone un sacrificio de las tendencias naturales del hombre, incluso queridas por Dios, y ese sacrificio tendría un valor religioso en sí mismo; es un acto de religión. La correcta relación religiosa con el Dios de Jesús no es en primer lugar el ofrecer sacrificios, aunque éstos serán muy necesarios en el seguimiento de Jesús.

Según la concepción imitativa el valor de los votos consiste en producir directamente ciertas virtudes y actitudes de Jesús. La intención de esta concepción es evidentemente buena y cristiana. Pero sus presupuestos no son del todo correctos. En primer lugar porque, aunque el celibato de Jesús aparece claro, su obediencia y pobreza no son sin más las que se reflejan en los votos. Jesús fue pobre y obediente, pero los mecanismos para ello no fueron los de la vida religiosa. Jesús no tuvo un superior ni tuvo determinaciones jurídicas para poseer las cosas. Además ya es sabido que Jesús no llamó a su imitación sino a su seguimiento. En éste está implícito el hacerlo también como Jesús, es decir, de imitarle. Pero no se puede adecuar. Según la concepción imitativa también se podría hacer voto de itinerar, de predicar en parábolas, de pelearse con los poderosos, etc. Sin negar por lo tanto la buena intención de esta concepción hay que recalcar que los votos no debieran ser cauce de imitación, sino del seguimiento de Jesús. Y esta distinción es tanto más necesaria cuanto que en la historia de las órdenes religiosas, cuando desaparece el primer entusiasmo, no es infrecuente que se use la imitación a través de los votos, para no "imitar" otros aspectos fundamentales de la vida de Jesús.

La concepción personalista surgió en parte como reacción a la concepción ascética. Según aquella los votos son medios aptos de realizarse el religioso también como persona. En ellos se encuentra el cauce para desarrollar maduramente la propia sexualidad y afectividad, la propia libertad y el uso correcto de los bienes materiales. Esta concepción tuvo la ventaja histórica de terminar con cierto infantilismo en la práctica de los votos, y proclamar que no es ningún ideal en sí mismo que el hombre y el cristiano se sacrifique sin más. Todo lo que sea sacrificio y negación debe estar al servicio de algo positivo, en este caso del propio religioso. Sin embargo esta concepción, aunque correcta por lo que niega, se queda en el estado liberal de cristianismo y de la vida religiosa. Por muy importante que sea, sobre todo ante la infantilización de la vida religiosa, recordar el valor de la persona humana y la necesaria realización del religioso como persona, hay que recordar también que la propia realización no es el ideal último del cristiano, o dicho más exactamente, que ésta paradójicamente nunca se alcan

za en directo, sino a través del rodeo de "perder la vida". De hecho es importante constatar que la crisis en la vida religiosa no se ha superado cuando las comunidades han pasado del infantilismo a la personalización, sino cuando han dado el paso que después examinaremos.

Existe también lo que se puede llamar la concepción comunitaria de los votos. Si la concepción ascética relaciona al religioso con "cosas" y la personalista los relaciona consigo misma, la comunitaria relaciona los votos con otras personas, entendidas éstas fundamentalmente como -- las personas de la propia orden y comunidad. Según esta concepción los votos son los cauces para la edificación de la comunidad: la castidad es la condición de posibilidad de la mutua amistad y amor, la pobreza de compartir todas las cosas en común, la obediencia enfatizará la escucha en común de la palabra de Dios, aun cuando exista un superior que decida. Esta concepción representa claramente una serie de valores cristianos; y él único peligro a evitar es la tendencia al autocentrismo de la comunidad, que se dedicará más a crear un hogar para los religiosos que un hogar para el mundo.

Existe también lo que se puede llamar la concepción escatológica -- de los votos, que admite dos modalidades: (1) la vida religiosa como anticipación del futuro definitivo en base a la estructura de los votos, -- y (2) la vida religiosa como forma de vivir en ultimidad en el presente lo último de la fe cristiana. La primera modalidad da importancia al hecho de que por los votos los religiosos no son descriptivamente como los demás cristianos, y en este no ser aparecería la diferencia del estado de plenitud inmaterial con el estado histórico actual. Los votos serían una manera de anticipar el eschaton y sus propias estructuras de inmaterialidad, amor no mediado por el cuerpo, no necesidad de bienes materiales, etc. Esta concepción es ingenua, no porque vea en la vida religiosa la anticipación del eschaton, sino la anticipación de sus mismas estructuras.

La segunda modalidad es legítima, pues según ella lo que se anticipa no es tanto las estructuras del eschaton, sino su contenido: el amor incondicional. La vida religiosa permite vivir en ultimidad y en las condiciones de la historia lo que se declara que será la plenitud. Hay que añadir sin embargo 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 se puede llamar concepción apostólica de los votos, es decir, un ejercicio de aquellas áreas de la vida moldeada por los votos, por el reino de Dios. Los votos son estructuras históricas para vivir el seguimiento de Jesús. El que sean por el reino de Dios implica tanto que en ese reino está la justificación última de lo "anormal" de los votos, como y sobre todo que en la construcción del reino se verificará si los votos son cauces adecuados o no de vida cristiana.

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 e incluso su excelencia o superioridad sobre otros cauces de vida cristiana. Antes de seguir adelante queremos recalcar va rios puntos. El primero es que aun cuando las diversas teorías apuntan a justificaciones diferentes, no son en sí excluyentes. La ascética recuerda la necesidad de autocontrol de todo hombre en las áreas importantes de la vida; la personalista recuerda el peligro de infantilizar la vida religiosa etc. Pero aun cuando estas concepciones no se excluyan es importante ver cuál es aquella que da coherencia lógica a todas las demás y que explica la posibilidad de la vida religiosa en el momento actual.

Nosotros elegimos la concepción apostólica porque creemos que tiene las raíces en el evangelio, como no la 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 se guimiento de Jesús deberá tomar decididamente en cuenta la ubicación histórica y geográfica, es decir, nuestro Tercer Mundo. Con ello introducimos en la misma esencia de la vida religiosa, y no como un mero de- sideratum, su ubicación histórica.

El segundo punto a recordar es que los votos, ni siquiera entendidos según este modelo, son algo sacral en sí mismos. La justificación cristiana 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 esquema es diverso: ejercicio de los votos-reino de Dios-llegar a la fe. Esto es lo que queremos explicar a continuación.

4.2 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. Esta es la norma absoluta de todo cristiano y también del religioso. Esto es lo que verifi ca, más allá de toda sacralización precipitada e ideologizada, el valor cristiano de los votos. Queremos ahora hacer unas breves reflexiones so bre el seguimiento de Jesús -lo cual hemos expuesto más extensamente en *Cristología desde América Latina-* y considerar aquellos aspectos típicos estructurales del seguimiento 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 pra xis, es decir, una actividad histórica cuya verdad se juzga en primer lugar por la objetividad de lo que se hace. Y por otra parte es el modo de llegar a la fe en Jesús como el Cristo.

Como hemos afirmado otras veces, el seguimiento es la condición de posibilidad de una epistemología cristológica. Pues 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, le podemos confesar como el Hijo; en la medida en que seguimos real y objetivamente el camino de Jesús reconocemos su verdad. Esto se deriva de la relacionalidad constitutiva de Cristo que es verdad en cuanto es camino al Padre; y por ello en aquella vida nuestra que se muestre de hecho como camino al Padre, reconocemos la verdad de Cristo.

Este camino de Jesús es en principio describible con cierta objetividad, a pesar de que las diferentes situaciones harán necesarias mediaciones concretas diferentes. Es un camino hacia el Padre, que es amor, y que ha mostrado su parcialidad por los pobres y oprimidos; y que es amor efectivo, es decir, que quiere construir ya en esta tierra el reino de Dios. Y como en el mundo domina el pecado que somete al pequeño y al pobre, ese amor toma la forma privilegiada de justicia. Dios no quiere solamente amar al hombre, sino re-crear al hombre deshumanizado por el ejercicio del poder opresor o por las consecuencias de ese poder.

Este es el horizonte que actúa eficazmente en el camino de Jesús que hay que proseguir. Pero ese camino tiene también una modalidad, un modo de ser recorrido. Se recorre con las actitudes practicadas y enseñadas por el mismo Jesús. Estas son el espíritu de las bienaventuranzas, la radicalidad de las exigencias, la fidelidad hasta el fin, el planteamiento de los problemas en forma de clara alternativa, sin que exista la complementaridad o dialéctica entre "Dios y las riquezas", "echar la mano al arado y volver la vista atrás", "ganar la vida y perderla".

Esta es la norma última de vida que se ofrece y exige a todo cristiano que quiere llegar a serlo, en la que se va a integrar la ortopraxis y la verdadera ortodoxia. También al religioso se le exige como la última norma 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. El contenido fundamental del seguimiento ya está dicho pero lo que nos preguntamos es lo que los votos aportan como cauce estructural a ese seguimiento.

A un nivel descriptivo la vida religiosa no es lo normal sino lo a-normal, precisamente por la estructura de los votos. Pero a través de esa a-normalidad sirve para poner claro lo que es típico también del seguimiento. En primer lugar aparece claro que la existencia cristiana tiene un origen en el llamamiento de Cristo y la respuesta del hombre; es decir, tiene una estructura de vocación. En sentido estricto esto es cierto para todo cristiano. Así lo declara Pablo cuando afirma que Dios nos ha escogido desde toda la eternidad. Y las consecuencias debían ser también que la vocación de los no religiosos (matrimonio, soltería, elección de profesión, etc.) debiera tener los mismos mecanismos que la vocación a la vida religiosa. Pero ésta, porque versa sobre unos votos que no son lo normal, ejemplariza más claramente el origen del seguimiento: la llamada de Dios a seguir a Jesús, que en último término no tiene

más justificación que ella misma, y por ello oír esa llamada y realizar la es el primer paso para la fe cristiana.

Los votos además, por su misma estructura, permiten y exigen llevar a cabo la radicalidad del seguimiento hasta regiones que no son las normales. Continuando con la metáfora geográfica podríamos decir que los votos permiten y exigen que el religioso esté presente en el desierto, en la periferia y en la frontera. Por "desierto" entendemos que el religioso esté allí donde de hecho no está nadie; como ha sido el caso a lo largo de la historia en la presencia de los religiosos en hospitales, escuelas o modernamente en parroquias desatendidas. Por "periferia" entendemos que el religioso esté no en el centro del poder, sino allí donde no hay poder, sino impotencia. Por "frontera" entendemos que el religioso esté allí donde más hay que experimentar según la necesaria imaginación y creatividad cristiana, donde mayor pueda ser el riesgo, donde más necesaria sea la actividad profética para sacudir la inercia en que se vaya petrificando la Iglesia en su totalidad o para denunciar con más energía el pecado.

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

Los votos deben ser por lo tanto cauce en primer lugar para el seguimiento de Jesús y ofrecen unas peculiaridades estructurales para resaltar ciertos aspectos del seguimiento. Esto no significa obviamente que los religiosos sean los únicos que vivan la a-normalidad descrita, ni siquiera que históricamente lo hagan mejor que otros. Significa apuntar a la posibilidad de ese seguimiento anormal. Y aquí se encuentran también, según creemos, las causas más serias de la crisis de la vida religiosa como estructura, independientemente de los problemas personales para seguir o abandonar la vida religiosa. Si a la vida religiosa le compete una cierta a-normalidad estructural, ésta entra en crisis cuando se tiende a la normalidad, cuando no está presente ni en el desierto, ni en la periferia ni en la frontera. El religioso siente entonces que está en una estructura personal a-normal -la de los votos- para hacer lo normal, lo que todos hacen. Y se pregunta si no podrá hacer lo mismo aceptando también la estructura normal de matrimonio y libre decisión.

Esta dificultad es estructural y no creemos que se soluciona sólo apelando a la pureza de intención y al supuesto valor de los votos en sí mismos. Para que la vida religiosa siga teniendo sentido tiene que basarse en el seguimiento de Jesús y concentrarse en algo que no sea meramente lo normal. Cuando esto no sucede, seguirá habiendo buenas personas que hacen cosas buenas y útiles, pero que se preguntan para qué son realmente religiosos.

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 ór-

denes y congregaciones, que surgen cuando existe algún desierto, periferia o frontera para estar presente. Y el peligro de las órdenes religiosas consiste, en virtud de un carisma mal entendido, hacer de esos lugares que les dio origen un cómodo e instalado centro.

De esa forma se siente una incongruencia profunda entre la estructura a-normal de los votos y la normalidad del trabajo, del modo de vida, de criterios petrificados. Si en el apostolado y el modo de vida hay tan siquiera una chispa de locura, los votos serán expresión de la locura cristiana de la cruz. Pero si lo que existe en el apostolado y modo de vida es fundamentalmente acomodo, adaptación, aceptación del cómodo centro, entonces los votos no participarán ya de la locura cristiana de la cruz sino que se sentirán, al menos por los más receptivos, como una profunda división en su conciencia cristiana y psicológica. Y los jóvenes se orientarán hacia otras instituciones que, supuesta o realmente, representan un reto en su seguimiento de Jesús.

Para terminar y evitar cualquier mal entendido añadamos que la a-normalidad estructural típica de una vida según los votos, nada tiene que ver con rarezas o extravagancias. El cauce a-normal sigue teniendo una norma clara: el seguimiento de Jesús, y a través de ese cauce se deben hacer más patentes los valores y actitudes de Jesús, ya enunciados. Si no se tiene esto en cuenta puede suceder, como ha sido el caso a veces, que ciertos religiosos encuentran una justificación para su vida en determinadas "locuras", pero no necesariamente en la locura del seguimiento.

4.3 Seguir a Jesús en el Tercer Mundo.

Ese seguimiento de Jesús hay que realizarlo en el Tercer Mundo. Al recalcar esto rechazamos la comprensión atemporal, ahistórica y autónoma de la vida religiosa. Los votos se deben realizar en una concreta situación, y ésta pertenece a la esencia histórica de aquéllos. Tanto el seguimiento de Jesús como norma como lo que hemos llamado a-normalidad estructural de los votos se concretizan en una situación determinada. - Esto no es otra cosa que la necesaria encarnación del seguimiento de Jesús, para que sea en verdad prosegimiento y no mera imitación de Jesús.

La vida religiosa en el Tercer Mundo necesita de una encarnación genérica y otra más específicamente cristiana. Genéricamente el religioso vive en una historia y geografía determinada. A la historia de este último tercio del s.XX en nuestro continente le compete la realidad de -miseria generalizada, la conciencia de que esa miseria proviene en gran dísima parte de la opresión interna y externa de grupos poderosos, y la conciencia también 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 para aquellos religiosos que o por nacimiento o por tradición -a través de su origen religioso europeo o norteamericano- pueden tender a presuponer -que formas de vida religiosa o apostolado posiblemente buenas en otros

lugares lo sean ya automáticamente aquí. Y a la geografía le compete -- también una primera ubicación sociológica.

Sólo en apariencia es América Latina una unidad. Existen diversos - grupos sociológicos: enclaves primermundistas, campesinos, indígenas, - marginados, etc. La vida religiosa no puede permanecer al margen, consciente o incóscientemente, de esta realidad y debe hacer una opción de encarnación.

Esta primera determinación genérica del Tercer Mundo no es algo aña dido a la vida religiosa, sino que debe influir positivamente en la com prensión y realización de los votos. No es o no debiera ser lo mismo - ser pobre, casto y obediente en América Latina o en Roma o New York. La conciencia histórica de la opresión y el anhelo de la liberación y la - ubicación consciente entre y a favor de determinados grupos sociales - son condiciones 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 ha- cer una determinación cristiana de su realidad, para que a través de -- ella se muestre su convergencia con los votos de la vida religiosa. Año ra sólo podemos aludir brevemente a lo que se ha analizado profusamente. El Tercer Mundo es en general el mundo mayoritario de los pobres y em- pobrecidos. Tanto si la pobreza es natural -los pobres- como si es his- tórica -los empobrecidos-, es una situación escandalosa ante los ojos - de Dios. Es la objetivación del pecado y el producto del pecado de los hom- bres. Ante este mundo Dios proclama su "no" incondicional, porque esa - pobreza injusta es la que da muerte a los hijos de Dios. En este primer sentido el Tercer Mundo es pecado, y esta afirmación por mucho que deba ser analizada, discutida y matizada no deja de ser una verdad fundamen- tal. Ignorarla significaría la mixtificación de cualquier vida cristia- na y religiosa.

A este mundo de pecado quiere salvar el Dios que "oye el clamor de los oprimidos". Al no-deber-ser del Tercer Mundo corresponde según Dios un deber-ser, un ser de otra manera, una liberación. 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 mun- dos. Pues Dios efectúa la salvación según el esquema redencionista: pa- ra eliminar el pecado hay que cargar con el pecado. Lo que da vida a los otros es dar la propia vida, lo que da la verdadera esperanza a los otros es mantener la esperanza aun en medio de la miseria.

Dicho brevemente el Tercer Mundo es la versión histórica actual del Siervo de Jahvé, aun cuando haya que evitar paralelismos simplistas. En este sentido la vida religiosa se encarna en el Tercer Mundo cuando en- carna los valores fundamentales del Siervo de Jahvé: Introducirse en el mundo de los pobres, hacer suya la causa de los pobres, impartir el de- recho entre los pobres y sufrir el destino de los pobres.

Los votos por el reino de Dios ofrecen una posibilidad excelente pa

ra introducirse en el mundo del Siervo de Jahvé. Estructuralmente los votos suponen una teología redencionista; es decir, suponen que el llegar a la fe tiene que pasar por una negación, un desprendimiento de algo positivo y no una mera construcción sobre ello.

Y aquí se da una convergencia estructural con el Siervo de Jahvé, que para conseguir la salvación ha de pasar también por la negación. Los votos ofrecen estructuralmente la posibilidad de desinstalación, al menos relativa, de una sociedad que origina el pecado, y la disponibilidad a hacer suya la causa de los pobres. Estructuralmente los votos ofrecen en su misma definición una parcialidad hacia el pobre. Por muy manipulado que haya sido el voto de Pobreza; al menos el nombre no ha desaparecido: el religioso es o debiera ser "pobre", debiera tener por lo menos una cierta afinidad al mundo de los pobres. Estructuralmente los votos ofrecen la posibilidad de mantener aquella posibilidad típica del Siervo de Jahvé: la esperanza contra esperanza. Debieran ser ejemplos privilegiados, testigos de fe, no por su profesionalismo teológico, sino por su misma vida: porque se aseguran en Dios desde la propia inseguridad, porque se unen a Dios desde la propia soledad, porque buscan a Dios más allá de su propio juicio.

Obviamente esta convergencia estructural entre la vida de los votos y el Tercer Mundo puede ser meramente conceptual. Los votos nos introducirán en el Tercer Mundo no a base de intencionalidad, sino al hacernos realmente como el Siervo de Jahvé. Entonces los votos recobran una verdad, que no necesita ya ser esclarecida en base a una ulterior reflexión teológica, sino que se hacen transparentes en sí mismos. La encarnación en el Tercer Mundo a la manera del Siervo es lo que concretiza cristianamente los votos.

Y para verificar si ha habido encarnación sólo basta ver si se hace y se corre la misma suerte del siervo. Si se implanta el derecho entre las gentes, si se sufre la persecución, si se mantiene la esperanza, entonces esos hechos visibles muestran que ha habido una verdadera encarnación.

Con todo lo dicho hasta ahora hemos pretendido mostrar la posibilidad que tienen los votos en general de ser cauce de vida cristiana. Resumiendo positiva y polémicamente podemos decir: lo que realmente se debe realizar a través del cauce de los votos es el seguimiento de Jesús con sus valores fundamentales, aun cuando él viviera esos valores en otro cauce. No hay que presuponer por lo tanto precipitada o erróneamente que los votos son ya seguimiento de Jesús. Los votos estructuralmente suponen una forma y estado de vida que no es normal, descriptivamente hablando, y por ello capacitan para ciertos aspectos del seguimiento de Jesús. No hay que instalar por lo tanto el modo de vida y el trabajo apostólico en un cómodo centro, aun cuando desde él se pudieran hacer cosas buenas. De esa forma se introduciría una tensión entre estado de vida y forma de vida y de trabajo. Los votos son una estructura que capacita para vivir en el Tercer Mundo a la manera del Siervo de Jahvé.

Sea cuales fueren las formas de necesaria encarnación en otras regiones del mundo, en América Latina es necesario este tipo de encarnación. Si así no fuese, la vida religiosa se anquilosaría de hecho, el valor de los votos se mantendría sólo voluntaristamente y faltaría aquel criterio último de verdad, que no es otra cosa que encontrarse de hecho en el seguimiento de Jesús y a la manera de Jesús. La crisis de fondo de la vida religiosa no es otra cosa que la discrepancia entre la conciencia de querer seguir a Jesús sin hallar el cauce objetivo para ello. De aquí surge la falta de credibilidad hacia fuera y la necesidad de mantener en la intención aquello que la realidad objetiva no da de sí. Pero a la manera del Siervo se da la congruencia objetiva entre la intención de vivir los votos y la realidad de servicio al Tercer Mundo.

5. CELIBATO, POBREZA Y OBEDIENCIA COMO SEGUIMIENTO DE JESUS EN EL TERCER MUNDO.

5.1 Anotación Previa.

Antes de analizar cada uno de los votos en detalle hagamos algunas anotaciones previas. Ignoramos ahora si en el evangelio hay más "consejos evangélicos" que los tres indicados en los votos para el seguimiento de Jesús. Creemos que en los tres votos clásicos salen a luz tres áreas importantes de la vida en las cuales se integran las otras actividades 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.

Para que lo que se diga a propósito de cada uno de los votos tenga pleno sentido hay que verlo en relación con los otros. Nosotros intentaremos resumir a través del estudio de cada uno de ellos aquello que más unido va a ese voto por su misma estructura, aun cuando su vivencia real dependa de los otros. Por último haremos algunas observaciones sobre la problemática más típica de cada uno de los votos. Todo ello ha de ser necesariamente breve, renunciando a una fundamentación de muchas de las cosas que se dirán.

5.2 El Celibato Cristiano.

El celibato versa sobre una área importante de la vida de los hombres: la sexualidad, la afectividad, la paternidad y la socialidad. El celibato por el reino de los cielos es en primer lugar una forma de configurar esa área de la persona de Dios. El celibato no es por lo tanto idéntico a la continencia, aun cuando ésta es su presupuesto; pero la verificación del celibato en la vida religiosa no es sin más la guarda de la continencia.

A lo largo de la historia se han dado un sinnúmero de razones para mostrar la excelencia del celibato: el valor sacrificial de la continen

cia, la pureza de la continencia, la imitación angélica, el mantener el corazón no dividido, una especial relación afectiva con Cristo. Aun --- cuando en estas razones haya algo de positivo no creemos que en ellas - se encuentra lo más específico del celibato cristiano. He aquí lo que a nuestro parecer son las razones positivas para el celibato cristiano.

El celibato es en primer lugar un ejercicio en la fe en un Dios Mayor. Como es sabido en el A.T. el matrimonio es un bien de la creación, querido por Dios, y en el rabinismo del tiempo de Jesús es obligatorio. Jesús por su parte tiene un trato normal con la mujer -lo cual en su tiempo resultaba además escandaloso- y revalorizó a la mujer socialmente. Y sin embargo fue célibe. Lo que esto significa en su contexto histórico es una gran verdad y aun revolución religiosa. Para el Dios de Jesús 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 es la proclamación la total immanipulabilidad de su Dios.

Y aquí está el primer valor del celibato cristiano: es una confesión en hecho del Dios trascendente. Y el celibato ofrece además una modalidad de esa fe en la trascendencia. En base a su estructura el celibato sitúa al religioso en un estado de soledad psicológica que no es la normal entre los demás hombres. A través de esa soledad, la fe en Dios expresa también un matiz importante: la pobreza del hombre, que se presenta ante él sin ningún apoyo. La soledad del celibato es una de las mediaciones históricas importantes de eso que es esencial a la fe: mantenerla cuando no se encuentra un punto de apoyo.

El celibato como ejercicio de la fe tiene también su repercusión social en la comunidad cristiana. Todos los grandes creyentes en el A.T. y N.T. han dejado a Dios ser Dios sin intentar manipularlo y han pasado siempre por un momento de soledad. En el A.T. el ejemplo clásico es Abraham a quien se le pide esperar contra toda esperanza; y en el N.T. el ejemplo clásico y definitivo es Jesús, de quien se exige la confianza en Dios en el momento de mayor soledad en la cruz. Al mantener este tipo de fe, convierte en aquel que "ha vivido originariamente y en plenitud la fe". De ese tipo de fe vive la fe de otros. Para llegar a generar fe en otros hay que vivir la fe en la trascendencia de Dios hasta el extremo. Y esto creemos que es el primer valor cristiano del celibato: quien tiene el valor de presentarse sólo ante Dios, desapegado de cosas -a través de la eficaz mediación histórica del desapego matrimonial-, crece él mismo en fe y genera fe en otros.

El celibato es en segundo lugar un ejercicio en la fe en un Dios que es amor. Si el ser mayor es la formalidad del Dios de Jesús, su contenido es el amor. Tampoco el célibe puede ni debe renunciar al amor. Pero en cuanto célibe su amor tiene dos características que le son específicas. Al nivel de amor inter-humano, el célibe por su misma condición está dirigido a edificar una comunidad, la cual, aunque usará de los medios normales de construcción de toda comunidad humana, recalcará más el aspecto constructivo del amor, que la mutua gratifica-

ción. Y en el aspecto ad extra de la vida religiosa, el célibe deberá no sólo buscar el amor eficaz a otros, sino usar el residuo emocional no usado para que su trabajo apostólico se convierta también en pasión. De esta forma típica de él el célibe manifestará claramente su fe en un Dios que es amor.

En segundo lugar el celibato es un ejercicio en el seguimiento de Jesús. Según el N.T. el celibato es "por el reino de los cielos", en frase de Jesús, o para "dedicarse a las cosas del Señor", en frase de Pablo, lo cual no debe interpretarse espiritualistamente, sino en sentido histórico. El relacionar el celibato con el reino de Dios es según Jesús algo "último", "escatológico", al cual en principio hay que estar dispuesto a sacrificarlo "todo". Para el célibe, la mediación concreta de esa exigencia, aunque no la única ni la exclusiva de él, es la renuncia a lo que toda psicología normal tiende: el matrimonio como forma de mutua donación y complementación, que es además en principio gratificante. El celibato es por lo tanto una traducción histórica de que el reino de Dios es en verdad algo último. La segunda consideración es que el celibato posibilita un tipo de seguimiento por el reino. Posibilita un tipo de libertad estructural de servicio del reino, pues propicia el desinstalamiento de la sociedad; posibilita una entrega cuantitativa a los demás a través del vacío afectivo; posibilita vivir en lo que hemos llamado el desierto, la periferia y la frontera.

Que esto lo hagan de hecho los célibes o que sólo lo hagan los célibes es cosa a constatar históricamente. Lo que nos interesa mostrar es que el celibato de la vida religiosa es mucho más que la guarda de la continencia. En concreto el celibato se verifica si engendra fe en Dios, a quien se deja ser el inmanipulable y mayor, y fe en un Dios que es amor real e histórico y no meramente espíritu "puro". Se verifica si engendra un seguimiento de Jesús desinstalado, en las fronteras de la Iglesia, dispuesto al riesgo y a la persecución. Se verifica si el célibe es capaz de construir una comunidad.

5.3 La Obediencia.

La obediencia versa sobre otra área importante de la vida de los hombres: la libre disposición sobre lo que hay que hacer. En esta sencilla descripción se puede poner el énfasis en lo de la "libre" disposición o en el "hacer".

En sentido estricto y desde un punto de vista cristiano, la obediencia no puede versar sobre la negación de la propia voluntad, considerada esa negación en sí misma. Tampoco puede consistir en último término en delegar en otra persona la propia responsabilidad, cuando ésta versa sobre cosas importantes y últimas. Y tampoco puede consistir en la imitación formal del Cristo obediente, pues éste obedeció a su Padre, Dios, y relativizó, aun cuando también aceptó, la obediencia a una autoridad humana.

Creemos que el sentido último del voto de obediencia se encuentra

al relacionarlo con el "hacer": y de esta forma es también un ejercicio en la fe en Dios. El Dios cristiano no es un Dios eterno en el sentido atemporal y con un voluntad deducible a partir de lo creado como naturaleza. Es el Dios de la palabra a través de la cual manifiesta su voluntad concreta para la historia y el modo concreto de llevar a cabo esa voluntad. Obediencia entonces debe ser entendida desde sus raíces etimológicas: ob-audire, salir al encuentro de la Palabra. Y en ese sentido la obediencia es en primer lugar ejercicio en la fe, pues presupone que el hombre limitado no sabe sin más, ni con las ayudas de declaraciones eclesiásticas o de los documentos de su propia congregación religiosa, lo que tiene que hacer. Es de nuevo ejercicio en la fe en un Dios de la Palabra.

En este sentido existe lo que podemos llamar la primera y la segunda obediencia. La primera obediencia le compete a la totalidad de la orden religiosa como total o a sus concreciones en regiones o comunidades. En este sentido no hay todavía distinción jurídica entre superiores y subditos. No se trata de preguntar todavía cuál es la voluntad del superior sino cuál es la voluntad de Dios. Y aun cuando esto sea obvio conviene recalcarlo porque muchas de las crisis de la obediencia, además de las dificultades obvias que crea entre hombres cualquier tipo de relación superior/súbdito, autoridad/obediencia, proviene de invocar precipitadamente a la segunda obediencia sin haber tomado en serio la primera y fundamental obediencia.

Esto que hemos llamado la primera obediencia no es estrictamente el objeto del voto, pero es la realidad que va a dar sentido al voto. El objeto del voto es lo que hemos llamado la segunda obediencia, es decir, la relación que se crea dentro de la vida religiosa, entre el súbdito que promete obedecer la voluntad del superior, con todas las cualificaciones, matices y reservas que aparecen en las diversas constituciones. El voto, la segunda obediencia, no es más que una de las formas posibles de concretar históricamente la primera obediencia. Por ello va a tener sentido cristiano en unión con aquella y no como mero mecanismo, cuya repetición fuese en sí algo bueno y salvífico.

El voto de obediencia supone una realidad histórica, tradicional y en vigor. Para que ese mecanismo sea en verdad vehículo de la primera obediencia debe ejercerse en unión con otros mecanismos de buscar la voluntad de Dios, como son la oración y discernimiento personal y comunitario, auscultación de los signos de los tiempos, esfuerzo por conocer objetivamente la realidad que nos circunda, tanto a nivel de teología como de las ciencias sociales. El hacer el voto de obediencia es una manera clara de expresar lo absolutamente en serio que se toma la búsqueda de la voluntad de Dios, no para delegar en otra creatura humana la responsabilidad personal de esa búsqueda, sino para asegurarse que el propio juicio no vaya dirigido por propios intereses en esa búsqueda. Por lo tanto aunque la segunda obediencia no tiene sentido sin la primera, tampoco ésta tiene sentido si no busca aquellos mecanismos históricos concretos que hagan más factible y eficaz escuchar la Palabra de Dios. Por eso el voto de obediencia en unión con otros mecanismos de buscar la voluntad de Dios es un ejercicio en la fe en el Dios de la Palabra.

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; la obediencia segunda es un mecanismo práctico para que realmente se llegue a la decisión del hacer. El paso de una comunidad ad intra a un cuerpo apostólico tiene siempre como mediación algún mecanismo de obediencia.

En esta breve presentación del significado del voto de obediencia, no entramos en la compleja casuística que siempre ha existido y a lo que se añade hoy la tensión sentida por algunos entre la deficiencia de la obediencia a la Palabra de Dios y la exigencia a la segunda obediencia. Esta es quizá la mayor dificultad cristiana para la obediencia hoy, aun cuando persistan las dificultades típicas del religioso como individuo, que como todo hombre tendrá la tentación de la autoafirmación, tanto más cuanto sigan existiendo formas poco humanas del ejercicio de la autoridad. Lo que interesa recalcar es que el voto de obediencia es en el fondo un ejercicio de la fe en el Dios de la Palabra. Y ese ejercicio se da tanto en el discernir la voluntad de Dios como en el llevarla a cabo. Para que esa apertura al Dios de la Palabra no sea meramente idealista y sentimental, hay que elegir mecanismos concretos para que en una determinada época de la historia se pueda oír en verdad la palabra de Dios. El voto de obediencia como tal sanciona uno de esos mecanismos, pero en la realidad, éste debe ser ejercido a una con los otros mecanismos que la fe cristiana y la psicología y la sociología consideran aptos para descubrir la voluntad de Dios. Y esto es lo que se afirma al decir que la obediencia es apostólica y por el reino de Dios, porque no tiene un valor intrínseco el mero hecho de obedecer a otro ser humano sino que ese obedecer concreto es un mecanismo para que en realidad se haga el reino.

Si se nos permite una última aclaración muy aplicable al 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. A este nivel se puede apreciar que las diversas congregaciones, más o menos, están ejercitando la primera obediencia, la escucha de la Palabra. 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. Puede suceder que la palabra oída pase por tantos filtros, incluida la propia tradición de la orden, que muera la muerte de mil calificaciones. Hay que analizar, por lo tanto, cuando se hable de crisis de obediencia en cuál de los dos niveles se da, y cuál es realmente la crisis más fundamental.

5.4 La Pobreza.

El voto de pobreza versa descriptivamente sobre otro aspecto importante de la vida de los hombres: la posesión y uso de los bienes materiales. El hombre no es un espíritu puro sino espíritu hecho carne y por ello llega a ser hombre a través de lo material, y se relaciona con otros hombres también a través de lo material. La relación del hombre

con las cosas materiales hace que él mismo se vaya configurando una --- manera determinada como persona espiritual, y que los mismos hombres va yan configurando de una forma determinada sus relaciones sociales. ----

El área del voto de pobreza incluye pues mucho más que la determinación jurídica, de acuerdo a las diversas constituciones, de cómo el individuo puede usar de bienes materiales. Expresiones de ese "más" son las actuales reflexiones sobre la pobreza. En virtud de ella se exige del religioso una vida en austeridad, que viva de su trabajo, que compareta con la comunidad y con otras comunidades los bienes que posea.

Todos estos aspectos son importantes porque responden a exigencias de la constitución humana del religioso y a ideales cristianos. Pero creemos que lo más profundo no está todavía ahí. Lo más profundo está de nuevo en la pobreza como ejercicio de la fe en Dios. La pobreza significa una parcialidad, que en sí no es nada evidente, sino típicamente cristiana. Significa la revelación de Dios en favor de los pobres, del Dios que "oye el clamor de los oprimidos", la revelación de Dios en los pobres "en el preso, enfermo, hambriento", la revelación de Dios a los pobres "a predicarles la Buena Nueva". Por muy repetidas que sean hoy en día estas palabras no debieran parecer evidentes, pues están introduciendo en la misma realidad de Dios una parcialidad, que hoy como ayer es "escándalo para judíos y locura para los griegos".

El voto de pobreza en su realidad concreta debe relacionar al religioso en primer lugar con los pobres. Esto puede y debe hacerse de diversas maneras: en la inserción real en su mundo, en una ayuda eficaz para cambiar su suerte, en el propio despojamiento en favor de ellos, en defender su causa, en correr su misma suerte y destino; y esa relación con los pobres es la que irá configurando al religioso, al exigir y desencadenar diversos rasgos de pobreza, como pueden ser el rebajamiento real de niveles económicos y sociales, diseñar cualquier apostolado que tenga su finalidad mediata o inmediata, pero en cualquier caso verificable, en favor de ellos.

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. Ya es sabido que ésta no significa meramente no estar apegado intencionalmente a las cosas poseídas, sino que significa total apertura y disponibilidad ante Dios. Pero de nuevo si se trata del Dios de Jesús, y no de cualquier divinidad, esa apertura tiene una mediación clara, que es el pobre. Y esto es así porque la apertura cristiana a Dios no es una apertura sin más que pudiere conseguirse desde la inercia de la existencia. Es una apertura que debe terminar con la concepción natural de Dios como poder, ley o ciencia. Y esa apertura sólo la posibilitan los pobres, desde el pobre Jesús, hasta los pobres oprimidos de hoy. Estar abierto a Dios -ser pobre de espíritu- es llegar a abrirse a Dios, es convertirse, y según el cristianismo, aunque no quizás según otras filosofías, sólo el pobre es aquella realidad creada que tiene capacidad de convertirnos. La condición de posibilidad de que el religioso sea pobre de es

píritu y esté abierto a Dios en medio de bienes, ciencia y poder -que tendrá en mayor o menor medida, pero que nunca podrá ni deberá evitar totalmente- es que haya adquirido la óptica del pobre material, que haya hecho suya la causa y destino de los pobres reales.

Esto naturalmente es muy importante para la vida religiosa en el Tercer Mundo. Sea cual fuere el significado concreto que tenga el voto de pobreza en una determinada congregación (austeridad, disposición de bienes con permiso, disposición de bienes sólo con miras al apostolado, etc.), lo más importante que hace el religioso al hacer públicamente un voto de pobreza es declararse realmente solidario con la causa de los pobres. Donde esto falte la pobreza se reducirá a infantilismo, a ficciones jurídicas o, peor aún, a triste ironía.

5.5 Conclusión.

En este breve análisis de cada uno de los votos hemos pretendido enfocar estos de manera amplia, no reduciéndolos a una función ya sabida y conocida, por lo menos al nivel jurídico y canónico, sino entroncándolos con áreas vitales de la vida de todo cristiano y por ello también del religioso. Este enfoque permite la concreción histórica de lo importante de cada uno de los votos en una determinada situación histórica. Hemos pretendido esclarecer lo que hoy debieran significar los tres símbolos de pobreza, castidad y obediencia.

Al no reducir los votos a una función exacta y determinada, afirmamos también que en sí mismos no tienen ninguna autonomía. El hacer los tres votos nada dice en sí mismo, a no ser la disponibilidad expresada a configurar esos ámbitos de la vida en forma cristiana. Los votos corresponden a ámbitos estructurales de la vida del cristiano y ofrecen cauces estructurales a través de los cuales se puede crecer (o decrecer) en la realidad cristiana. Como afirmábamos al principio son cauces estructurales de llegar a ser cristianos. Lo que hemos tratado de mostrar es que en cuanto cauces permiten crecer en la realidad cristiana.

En los tres votos aparece un carácter teologal más allá del carácter teologal que se le ha atribuido al sacrificio en sí mismo. Lo que hemos pretendido mostrar es que porque Dios es amor, siempre mayor, parcial y con una voluntad determinada, que se proclama a través de su Palabra, por esa razón los votos ofrecen cauces estructurales de crecimiento en la fe.

En los tres votos aparece también el carácter de seguimiento de Jesús, pues capacitan un hacer según Jesús y a la manera de Jesús, ofreciendo una libertad y un desinstalamiento para vivir en nuestra historia las bienaventuranzas, la profecía de Jesús, la acción por la justicia, y la construcción del reino.

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

na y aparece también en los votos, pero no de forma paralela, sino que es a través de la praxis histórica del seguimiento de Jesús como se va creciendo en la relación teologal.

Los votos aparecen como formas de relacionar al religioso no con "cosas" (su propio cuerpo, los bienes materiales, la propia voluntad), sino con los otros hombres. Eso no quiere decir que el mismo religioso como individuo no adquiriera su propia perfección, sino que ésta la consigue en cuanto que, a través de los votos, consigue la perfección de otros, es decir, en la construcción del reino de Dios. En concreto para nuestro mundo, los votos son los cauces estructurales que introducen al religioso en el Siervo de Jahvé. Si el religioso crece en la entrega su frente a los demás, en impartir el derecho y en la esperanza de la liberación, entonces los votos han probado realmente ser capaces de hacer cristianos, y la vida religiosa seguirá siendo una posibilidad y una gran ayuda para toda la Iglesia.



En la historia concreta de América Latina, la misión profética de la Iglesia pide a los religiosos anunciar y comenzar a vivir un futuro que llenará las aspiraciones más legítimas del hombre, y denunciar las situaciones que a ello se oponen. Han de ser signo escatológico, estando al servicio de las intenciones últimas de Dios y, por eso mismo, situarse en la avanzada de la historia, significando la Esperanza de un modo peculiar.

VI Asamblea General - CLAR