

P. ARMANDO BANDERA

TEOLOGIA DE LA VIDA RELIGIOSA



atenas

ALDABA

10

ARMANDO BANDERA, OP

**TEOLOGIA
DE LA VIDA RELIGIOSA
LA RENOVACION DOCTRINAL
DEL POSCONCILIO**

SOCIEDAD DE EDUCACION ATENAS

MAYOR, 81 - 28013 MADRID

Nada obsta:

PEDRO ARENILLAS, OP
VICTORINO RODRÍGUEZ, OP

Puede imprimirse:

SANTIAGO PIRALLO, OP
Prior Provincial

Madrid, 20 de marzo de 1984

SIGLAS	Pág.	9
PRÓLOGO		11
I. CONSEJOS EVANGÉLICOS		19
1. Un presupuesto hermenéutico		20
2. Los consejos evangélicos en perspectiva teocéntrica. Consagración a Dios		25
3. Los consejos en perspectiva cristológica		49
4. Los consejos en perspectiva eclesial		65
<i>Aspecto profético de la vida religiosa</i>		75
<i>Aspecto sacerdotal de la vida religiosa</i>		126
<i>Aspecto regio de la vida religiosa</i>		145
5. Coordinación y síntesis de las diversas perspectivas de la vida religiosa		150
6. La eclesialidad de la vida religiosa a la luz de un breve texto conciliar		165
II. LA VIDA SEGÚN LOS CONSEJOS EN EL CONJUNTO DE LAS VOCACIONES CRISTIANAS		191
1. Complementariedad de las vocaciones cristianas		192
2. Desigualdad de las vocaciones cristianas		196
3. Superioridad subjetiva de la vocación		197
4. Superioridad objetiva de algunas vocaciones a la luz de la Cristología		202
5. Superioridad objetiva del sacerdocio		213
6. Superioridad objetiva de la vida religiosa		225
7. Para una comprensión sapiencial del misterio de las vocaciones cristianas		265

ISBN: 84-7020-205-7

Depósito legal: M. 39.034.—1985

Printed in Spain. Impreso en España

ARTES GRÁFICAS BENZAL, S. A. - Virtudes, 7 - 28010 MADRID

SIGLAS

AA	Decreto <i>Apostolicam actuositatem</i> , sobre el apostolado de los laicos.
AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> .
AG	Decreto <i>Ad gentes</i> , sobre la actividad misionera de la Iglesia.
ChD	Decreto <i>Christus Dominus</i> , sobre la función pastoral de los obispos en la Iglesia.
DH	Declaración <i>Dignitatis humanae</i> , sobre el derecho a la libertad social y civil en materia religiosa.
DP	<i>Documentos Palabra</i> . Colección publicada por la revista «Palabra». Dentro de cada año se indica el número progresivo del documento y la página.
DS	DENZINGER-SCHÖNMETZER, <i>Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> .
DV	Constitución dogmática <i>Dei verbum</i> , sobre la divina revelación.
GE	Declaración <i>Gravissimum educationis</i> , sobre la educación cristiana.
GS	Constitución pastoral <i>Gaudium et spes</i> , sobre la Iglesia en el mundo actual.
LG	Constitución dogmática <i>Lumen gentium</i> , sobre la Iglesia.
NAe	Declaración <i>Nostra aetate</i> , sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas.
OE	Decreto <i>Orientalium Ecclesiarum</i> , sobre las Iglesias orientales católicas.
OT	Decreto <i>Optatam totius</i> , sobre la formación sacerdotal.
PC	Decreto <i>Perfectae caritatis</i> , sobre la acomodada renovación de la vida religiosa.
PG	J. P. MIGNE, <i>Patrologiae cursus completus</i> . Series graeca.
PL	J. P. MIGNE, <i>Patrologiae cursus completus</i> . Series latina.
PO	Decreto <i>Presbyterorum ordinis</i> , sobre el ministerio y vida de los presbíteros.
SC	Constitución <i>Sacrosanctum Concilium</i> , sobre la liturgia.
UR	Decreto <i>Unitatis redintegratio</i> , sobre el ecumenismo.

Ordinariamente, después del número interno de cada documento se añade una letra que indica el párrafo. Así, por ejemplo, cuando se da la referencia LG 7b, se

quiere decir que el pasaje citado está en la constitución *Lumen gentium*, número siete, párrafo segundo. Lo mismo se hace con otros documentos no conciliares. La letra no figura en documento original, pero se añade para facilitar la localización del texto en números que, a veces, son considerablemente largos.

Los documentos de la visita de Juan Pablo II a España son citados por la edición que de los mismos hizo la BAC bajo el título *Mensaje de Juan Pablo II a España* (Madrid 1982).

PROLOGO

A partir del Concilio Vaticano II, la teología de la vida religiosa ha tenido desarrollos poco menos que asombrosos. Si se comparan libros escritos antes del Concilio sobre esta peculiar vocación cristiana con lo que hoy se ha hecho casi de dominio público y universal, la diferencia es de abismo. Pero esta riqueza crea también ciertos problemas. Antes bastaban poco más que unas cuantas páginas para decir todo lo que la teología estaba en condiciones de enseñar sobre vida religiosa. Hoy cualquier molde resulta pequeño. Quien se acerca al tema de la vida religiosa se ve en la necesidad de seleccionar, porque la materia desborda los límites de cualquier libro.

Aceptando el estado real de las cosas, he tenido que hacer mi opción por algún punto concreto, dejando de lado otros muchos. Mi opción no quiere decir que el tema escogido sea el más importante ni que este mismo tema sea tratado en su totalidad. Es una opción como tantas otras, con sus ventajas y sus limitaciones. Creo, sin embargo, que tiene una cierta novedad. Al menos, confieso que no conozco ningún libro que se centre en el estudio de la doctrina del magisterio pontificio posconciliar sobre vida religiosa para exponerla con algún detenimiento. A medida que fui leyendo los documentos magisteriales, se afianzó mi convicción de que contienen riquezas incalculables y que merece la pena el trabajo de darlas a conocer; a través de ellas se comprende mejor que el Concilio Vaticano II tuvo intuiciones verdaderamente geniales para cuya asimilación el magisterio posconciliar ofrece una ayuda preciosa y, a mi juicio, imprescindible.

Sin el Concilio, el magisterio posterior no habría sido posible. Pero creo también que sin este magisterio la comprensión del Concilio será

forzosamente pobre, porque los textos conciliares tienen una densidad que no todos son capaces de desentrañar. Además, en el posconcilio surgieron cuestiones nuevas, para cuyo esclarecimiento los papas se han inclinado pacientemente sobre el Concilio mismo, descubriendo y haciendo ver el sentido profético de sus enseñanzas, en las cuales resuena la voz del Espíritu Santo para los religiosos hoy. Como se podrá ver, tanto Pablo VI como Juan Pablo II apelan siempre al Concilio y se sitúan decididamente en su línea.

Una vez concretada mi opción en el estudio del magisterio pontificio posconciliar, tuve que imponerme todavía algunas otras limitaciones para evitar que el libro adquiriese extensión desmesurada. Dos puntos me parecían particularmente interesantes y, a la vez, menos desarrollados en la teología actual de la vida religiosa. En primer lugar, creí necesaria una exposición sistemática y coordinada de las diversas modalidades o aspectos de la vida religiosa, aspectos que el Vaticano II concretó en el teocéntrico o teologal, cristológico, eclesiológico y escatológico, de los cuales los dos últimos se fusionan en cierto modo, porque, siendo la Iglesia una comunidad escatológica, todo lo que se diga sobre la índole eclesial de la vida religiosa está siempre informado por la tensión escatológica que define a la Iglesia misma. Una vez expuesta la configuración o «identidad» de la vida religiosa, es necesario integrarla en el conjunto de las vocaciones cristianas. Evidentemente, los religiosos no constituyen una Iglesia aparte, sino que, en comunión con todos los demás fieles, forman la única Iglesia instituida por Jesucristo; es una tarea que está sin hacer y que ofrece sus dificultades, como el lector podrá comprobar. Corrientemente se ha presentado como doctrina completa del Concilio Vaticano II lo que, en realidad, es sólo una de sus partes. Y creo que esto no favorece a nadie. Cada vocación sólo se sostiene, se desarrolla y se consolida en el pleno reconocimiento de la «identidad» y de los valores de todas las otras.

La integración de vocaciones se hace a base de dos conceptos fundamentales, que son el de *complementariedad* y el de *diversidad*. Todas las vocaciones cristianas en algo se unifican y en algo se diversifican, pero de modo que la unidad es siempre más honda y consistente que la diversidad. Sin embargo, dado que sobre la unidad traté extensamente en el libro *La vida religiosa en el misterio de la Iglesia* (BAC, Madrid 1984), en éste doy más espacio al tema diversidad para lograr así el necesario equilibrio.

El libro consta, pues, de dos partes: la primera versa sobre lo que se

podría llamar «identidad» de la vida religiosa, y la segunda, sobre su integración con las otras vocaciones cristianas. Este esquema del libro, aparte de ser objetivamente obvio, cuenta con modelos conciliares que todo el mundo puede conocer. Así, por ejemplo, el Vaticano II, después de dar la noción de laico, indica las líneas fundamentales de su integración orgánica en el interior de la Iglesia, donde hay también ministros consagrados por el sacramento del orden y religiosos¹. Algo análogo hace el Concilio en relación con la vocación sacerdotal; esta vocación destina, a través del sacramento del orden que la hace operante, al desempeño de unos ministerios que giran en torno al ejercicio del «munus docendi, sanctificandi et regendi»: profetizar, santificar, pastorear (cfr. PO 4-6), y una vez precisada la «identidad», el Concilio expone las relaciones del sacerdote con los demás fieles, unas relaciones que se fundan siempre en el ejercicio de aquel «triple poder» o triple ministerio básico (cfr. PO 7-9). Respecto de los religiosos, el Concilio es más breve; su identidad la ve en la práctica de los consejos evangélicos (cfr. LG 43a), mediante la cual encarnan «un don particular en la vida de la Iglesia» que les permite contribuir, de modo también particular, «a la misión salvífica de ésta» (LG 43b; cfr. 42c-d).

El religioso no es un cristiano indiferenciado, sino un cristiano cualificado, como lo son, análogamente, el laico y el ministro. El origen o fundamento de la cualificación es diverso en cada caso. Para el religioso en concreto está en el hecho de que, por la práctica de los consejos evangélicos, asume y perpetúa aquel preciso género de vida que Cristo practicó en este mundo para redimir a los hombres (cfr. LG 44c). Lo que cualifica al religioso es un proyecto existencial calcado en el de Cristo mismo. Y esto no puede menos de tener consecuencias importantes a la hora de valorar la vocación religiosa.

En el orden genético, la vida religiosa nace de Cristo, del cuadro existencial en que él quiso enmarcar la redención y que forma parte de la redención misma. Pero ahora, en un proceso inverso, la valoración de la vida religiosa es un firme punto de apoyo para salvaguardar la *integridad* de la cristología y de la soteriología, o sea, para superar el peligro de introducir en cristología-soteriología unos cortes que no pueden menos de ser funestos. Creo estar en la verdad diciendo que ninguno de los teólogos que se ocupan de cristología-soteriología prestan la menor atención

¹ Cfr. LG 31. El número consta de dos párrafos, el primero de los cuales da la noción y el segundo diseña la integración.

al hecho de que Jesús nos redimió desde un concreto cuadro de vida, desde un proyecto existencial muy preciso, el cual no puede menos de ser redentivo y salvífico, como parte integrante de la redención y salvación que él trajo *al mundo*. A lo sumo, se habla de la pobreza de Cristo. Pero la existencia terrena de Cristo no se reduce a sólo pobreza. La vida religiosa, por su configuración misma, es una fuerte llamada a evitar este corte dado al misterio de la redención y pide acoger todo el concreto valor salvífico que Cristo le imprimió. El único intento que conozco de una cristología-soteriología, en la cual sea reconocido el valor redentivo del cuadro global de vida asumido por Cristo, procede del campo de la vida religiosa².

Así, pues, valorar la vida religiosa es un modo de hacer cristología *integral*; constituye una perspectiva indispensable para descubrir valores de la redención que de otro modo se oscurecen y se pierden de vista irremediablemente, como los hechos muestran con la contundencia que les es propia. Detrás de la vida religiosa está Cristo. Por eso un hipotético error sobre la exacta valoración de esta vida arrastra consigo inevitablemente un análogo error sobre el valor redentivo del cuadro existencial asumido por Cristo. Este es el fundamento de una idea expresada por Pablo VI, la cual, a pesar de su enorme importancia, no ha tenido ningún desarrollo en los tratados sobre vida religiosa. En efecto, Pablo VI, al final de una célebre alocución dirigida a los superiores generales y capítulos de diversas familias religiosas, dice que el género de vida a que los religiosos son llamados «es arduo y lleno de sacrificio»; pero añade inmediatamente: «Levantad el ánimo y abridlo a la esperanza, porque no se ventila un asunto nuestro, sino la causa de Jesucristo: *non nostra, sed Iesu Christi causa agitur*»³.

Mi libro acoge esta sentencia y la razona, sirviéndose para ello de los numerosos documentos del magisterio pontificio posconciliar que la esclarecen desde diversas perspectivas y siempre en conexión con las enseñanzas del Concilio Vaticano II, las cuales, por tanto, han de servir como punto de partida. Entre los actos magisteriales son citados y utilizados libros litúrgicos, porque su contenido ha sido aprobado *especialmente* por Pablo VI en el respectivo documento de promulgación. También a

² Me refiero a A. PARDILLA, *La figura bíblica del apóstol* (Roma 1982). Su contenido me inspira alguna reserva, porque creo que no sintetiza bien, desde Cristo-apóstol, todas las vocaciones cristianas. Pero tiene el mérito innegable de venir a llenar una notoria laguna en cristología-soteriología.

³ PABLO VI, Alocución del 23 de mayo de 1964: AAS 56 (1964) 571.

veces es tenido en cuenta el Código de Derecho Canónico, el cual, según frase muy repetida en este tiempo, puede ser considerado algo así como el último documento conciliar, que concreta y aplica las enseñanzas, sobre todo eclesiológicas, del Vaticano II.

Obviamente, Cristo está no sólo detrás de la vocación religiosa, sino también detrás de todas las otras, porque de todas es él la fuente y a través de todas expresa el misterio de santidad que ha de brillar en la Iglesia. Creo que todo esto es tenido suficientemente en cuenta. Así, por ejemplo, hablando de la vocación sacerdotal, se hace notar que, en fuerza de su índole cristológica, la «distancia» entre presbiterado y episcopado es considerablemente inferior a lo que se pensaba en tiempos pasados y —añadiría— a lo que parece que se sigue pensando en algunos ambientes. Pero, sobre todo, no se pierde nunca de vista el dato fundamental de que todos los cristianos están llamados a la santidad perfecta, la cual se consigue mediante la fiel respuesta de cada uno a la vocación que Dios le comunica a él personalmente. Sería un error pensar que el laico, para santificarse, tiene que ser una especie de religioso «disfrazado».

Como dice San Pablo, la Iglesia es un cuerpo que se compone de órganos diversificados y desiguales (cfr. 1 Cor 12,4-30), a todos los cuales, sin embargo, se les propone como ideal común el «aspirar a los dones mejores» y recorrer «el camino más excelente» (1 Cor 12,31), que es la caridad, cuyas grandezas son cantadas por el Apóstol inmediatamente después, hasta concluir con las palabras «esforzaos en alcanzar la caridad» (1 Cor 14,1). La vida cristiana se define siempre por orden a la caridad perfecta; las diversidades existentes entre unos cristianos y otros afectan sólo a los medios para conseguirla. El Concilio Vaticano II es perfectamente coherente con esta doctrina bíblica. «Por designio divino —dice— la Iglesia está organizada y se gobierna sobre la base de una admirable variedad.» Pero, a la vez, esta Iglesia o pueblo de Dios es uno y se unifica «en un solo Señor, una fe, un bautismo; en efecto, es común la dignidad de los miembros por su regeneración en Cristo; común la gracia de la filiación; común la llamada a la perfección; única la salvación, una sola la esperanza e indivisa la caridad» (LG 32a-b).

Este libro estaba ya escrito cuando Juan Pablo II publicó su exhortación apostólica *Redemptionis donum*. Ahora, en presencia de este documento, puedo asegurar dos cosas: primera, que no me ha obligado a rectificar ni una sola de las ideas expuestas; segunda, que da relieve excepcional al concepto básico de este libro, o sea, a la configuración cris-

tológico-soteriológica de la vida religiosa, de tal modo que, acerca de este punto concreto, la exhortación es muy superior a todo cuanto se encuentra en el magisterio conciliar y en el pontificio.

La exhortación comienza aludiendo al hecho de que la Iglesia celebra el Año Santo de la Redención para afirmar que los religiosos no pueden menos de sentirse comprometidos en la celebración de tal acontecimiento. Pero esto es sólo el punto de partida. Juan Pablo II expone luego su pensamiento en profundidad. Las conexiones entre vida religiosa y misterio de la redención no son meramente coyunturales o debidas a la particular solemnización del misterio en un tiempo dado, sino que brotan de la entraña misma de este misterio. «Vuestra vocación específica —dice— y el conjunto de vuestra vida en la Iglesia y en el mundo reciben su fuerza espiritual y su configuración *de la profundidad misma del misterio de la redención*. Siguiendo a Cristo (...), experimentáis de manera extraordinaria que en él la redención es copiosa»⁴. «La Iglesia mira con amor hacia todos sus hijos e hijas que, por la profesión de los consejos evangélicos, han establecido, a través de su mediación, una alianza privilegiada con el redentor del mundo» (RD 2b). Es decir, la redención operada por Cristo se manifiesta en la vida y actividad de la Iglesia entera, pero de tal modo que, dentro de la Iglesia, produce esta peculiar vocación que llamamos *vida religiosa*, por lo cual hoy y siempre los cristianos, para conocer los contenidos concretos de la redención, necesitan tomar en cuenta la vida religiosa.

En todo esto se trata —como acabo de indicar— no de una idea marginal, sino del principio estructurante de la entera exhortación *Redemptionis donum*. La llamada al seguimiento de Cristo mediante los consejos evangélicos se desarrolla «bajo la acción del Espíritu Santo, el cual —a nuevas personas, hombres y mujeres, en diversos momentos de su vida, pero principalmente en su juventud— “recuerda” todo lo que Cristo “dijo” y en concreto lo que “dijo” al joven que preguntaba: “Maestro, ¿qué obra buena he de hacer para alcanzar la vida eterna?” Mediante la respuesta de Cristo, que mira “con amor” a su interlocutor, el intenso fermento *del misterio de la redención* penetra en la conciencia, en el corazón y en la voluntad del hombre que busca con seriedad y sinceridad» (RD 6a). La vocación religiosa «es un don henchido del contenido más profundo del evangelio, un don en el que se refleja el perfil divino-

humano del misterio de la redención del mundo» (RD 6b). «En la profesión religiosa se imprime la semejanza de aquel amor que en el corazón de Cristo es redentor y a la vez esponsal» (RD 8f). «El anonadamiento contenido en la práctica de los consejos evangélicos tiene la peculiaridad de ser completamente cristocéntrico» (RD 10b). «Cristo, el más pobre en su muerte en cruz, es a la vez el que nos enriquece con la plenitud de la vida nueva mediante la resurrección. Queridos hermanos y hermanas, pobres de espíritu mediante la profesión evangélica: mantened a lo largo de vuestra vida este *perfil salvífico de la pobreza de Cristo*» (RD 12b-c).

La redención se transparenta a través de todos los consejos evangélicos, pero sobre todo en la obediencia. Refiriéndose a Flp 2,6-8, dice Juan Pablo II que en la redención «está inscrita de modo primario y constitutivo la obediencia de Jesucristo», y luego añade respecto a los religiosos: «El consejo evangélico de obediencia es la llamada que brota de esta obediencia de Cristo “hasta la muerte”. Los que acogen esta llamada, expresada mediante la palabra “sígueme”, deciden —confirma el Concilio— seguir a Cristo, “que redimió y santificó a los hombres por la obediencia hasta la muerte de cruz”. Al practicar el consejo de obediencia, ellos alcanzan *la esencia profunda de la economía total de la redención*. Cumpliendo este consejo, desean conseguir una participación especial en la obediencia de aquel uno, a través de cuya obediencia todos serán hechos justos» (RD 13b-c; cursiva mía).

El testimonio que la vida religiosa da de la redención se dirige no sólo a la Iglesia, sino también a la humanidad entera y a todo el mundo. «Precisamente —dice Juan Pablo II— el mundo actual y la humanidad tienen necesidad de este testimonio de amor. Tienen necesidad del *testimonio de la redención, tal como está impresa en la profesión de los consejos evangélicos*. Estos consejos, cada uno según su carácter propio y todos juntos en íntima conexión, *dan testimonio de la redención* que, con el poder de la cruz y resurrección de Cristo, guía el mundo y la humanidad en el Espíritu Santo hacia aquel cumplimiento definitivo que el hombre —y, a través del hombre, la creación entera— encuentra en Dios y sólo en Dios. Vuestro testimonio es, por tanto, inestimable»⁵. Es decir, la vida religiosa, por su sola existencia en la Iglesia, cumple una función misional de alcance mundial y hace que en la creación entera se intensifique la tensión escatológica. Con ello quedan indicadas dos acti-

⁵ *Red. donum.*, n. 14d. La primera parte de la cursiva está en el original, la otra es mía.

⁴ JUAN PABLO II, *Redemptionis donum*, n. 1b. La cursiva está en el original.

tudes básicas, dentro de las cuales los religiosos han de encuadrar toda su existencia y las concretas actividades ministeriales que desarrollen.

Nunca, que yo sepa, se habló tan profundamente de las conexiones entre redención y vida religiosa. Por mi parte, creo haber destacado suficientemente este concepto clave de la exhortación apostólica *Redemptionis donum*. Este gran documento contiene también otras ideas importantes que serán insertadas en su propio lugar.

I

LOS CONSEJOS EVANGELICOS

El tema de los consejos en el magisterio de los papas tiene amplitud enorme, y aquí no es posible ni siquiera intentar desarrollarlo adecuadamente. Por eso me limito a unos pocos años, concretamente a los pontificados de Pablo VI y de Juan Pablo II. Pero todavía es necesario limitar más. El desarrollo de la vida de la Iglesia en los años del posconcilio ha puesto a los papas en la necesidad de hablar sobre vida religiosa —como también sobre otras vocaciones— con una frecuencia desusada en el magisterio precedente, a pesar de que Pío XII, por ejemplo, tiene muy copiosa doctrina en torno al tema; pero creo que no se la puede comparar con la de los dos papas citados. Siendo prácticamente imposible hablar aquí con detenimiento de las enseñanzas de Pablo VI y de Juan Pablo II sobre el contenido de la vida religiosa, me limitaré a señalar los planteamientos que ellos hacen y a indicar las perspectivas desde las cuales contemplan el tema de los consejos evangélicos.

El magisterio, tanto de Pablo VI como de Juan Pablo II, sobre vida religiosa gira íntegramente en torno a las enseñanzas del Concilio Vaticano II, de las cuales representa la más autorizada explicación, aplicación y ampliación. Por eso todo cuanto aquí se dirá sirve para completar, de modo coherente, la exposición ya hecha del pensamiento del Concilio mismo y para desarrollar pistas que en él están solamente insinuadas o iniciadas. Entre estas últimas cabe señalar lo relativo a la índole profética y sacerdotal de la vida religiosa, la presencia de María en la consagración del religioso a Dios y otros temas que irán apareciendo en su propio lugar.

1. UN PRESUPUESTO HERMENEUTICO

Ante todo es necesario asegurar bien el punto de partida, o sea, que los consejos no son el resultado de una elaboración teológica, sino un dato de fe, algo que está contenido en la enseñanza de Cristo mismo. Pablo VI, en un documento de singular trascendencia y gravedad, recuerda a todos los obispos el deber de predicar el mensaje del evangelio en toda su integridad, evitando fáciles y superficiales acomodaciones a los gustos del momento. «No somos nosotros —dice— quienes juzgamos la palabra de Dios; es ella misma la que nos juzga a nosotros y pone al descubierto nuestra propensión a conformarnos con los criterios de este mundo. La debilidad de los cristianos, incluso la de aquellos a quienes ha sido encomendada la misión de predicar, nunca podrá ser en la Iglesia motivo para que sea desvirtuado el carácter absoluto de la palabra. Nunca en la Iglesia estará permitido dejar que se embote el filo de la espada (cfr. Heb 4,12; Ap 1,16; 2,16). A la Iglesia jamás le estará permitido hablar sobre *la santidad, la virginidad, la pobreza, la obediencia de modo distinto a como habló Cristo mismo*»¹.

Así, pues, la palabra de Cristo contiene un mensaje de virginidad que la Iglesia no puede alterar, sino que debe acatar siempre, incluso en este tiempo nuestro «contaminado por un erotismo devastador»². Pocas veces ha sido dicho con palabras tan graves que la virginidad es una parte del evangelio que no puede ser silenciada por ningún motivo. La pobreza y la obediencia de que habla Pablo VI pienso que no son únicamente las que se practican en la vida religiosa, pero éstas quedan comprendidas también sin la menor duda. En todo caso, el mismo Pablo VI, dirigiéndose a los religiosos, les dice: «Con una libre respuesta a la llamada del Espíritu Santo habéis decidido seguir a Cristo, consagrándoos enteramente a él. *Los consejos evangélicos de castidad consagrada a Dios, de pobreza y de obediencia son ya la ley de vuestra vida*»³. Es una valiente toma de posición expresada con claridad deslumbradora.

Juan Pablo II enseña también reiteradamente que *consejos* es un concepto bíblico. Refiriéndose a Mt 19,10-12, dice lo siguiente: «Cristo, en su respuesta al problema que le plantean los discípulos, *precisa claramente una regla para comprender sus palabras*. En la doctrina de la Iglesia está vigente la convicción de que estas palabras *no expresan un mandamiento* que obliga a todos, sino un *consejo* que se refiere sólo a algunas personas: precisamente a quienes están en condiciones de “entender-

lo”. Y están en condiciones de entenderlo aquellos “a quienes ha sido dado” (...). Se puede decir que la opción de la continencia por el reino de los cielos es una orientación carismática hacia aquel estado escatológico en que los hombres “no tomarán mujer ni marido” (...). El consejo y, por tanto, la opción carismática de la continencia por el reino de los cielos están unidos, en las palabras de Cristo, con el reconocimiento máximo del orden “histórico” de la existencia humana, relativo al alma y al cuerpo. Basándonos en el contexto inmediato de las palabras sobre la continencia por el reino de los cielos en la vida terrena del hombre, es preciso ver en la vocación a esta continencia *un tipo de excepción a lo que es más bien una regla común de esta vida*. Es lo que Cristo pone de relieve sobre todo»⁴. Las cursivas están todas en el original y creo que son bien reveladoras del modo como Juan Pablo II entiende el texto bíblico en cuestión.

El «consejo» está igualmente en San Pablo.

«El Apóstol —dice Juan Pablo II— subraya con gran claridad que la virginidad, o sea, la continencia voluntaria, deriva *exclusivamente de un consejo y no de un mandamiento*: “acerca de las vírgenes no tengo precepto del Señor, pero puedo daros un consejo”. Pablo da este consejo como quien “ha obtenido del Señor la gracia de ser fiel” (1 Cor 7,25). Como se ve por las palabras citadas, el Apóstol distingue, lo mismo que el evangelio (cfr. Mt 19, 11-12), entre consejo y mandamiento. El, sobre la base de la regla “doctrinal” de la comprensión de la enseñanza proclamada quiere aconsejar, desea dar consejos personales a los hombres que se dirigen a él. Así, pues, en la primera carta los Corintios (cap. 7), el “consejo” tiene claramente *dos significados diversos*. El autor afirma que la virginidad es un consejo y no un mandamiento, y al mismo tiempo da consejos tanto a las personas casadas como a quienes han de tomar una decisión al respecto y, finalmente, a quienes se hallan en estado de viudez. La problemática es sustancialmente igual a la que encontramos en el enunciado de Cristo transmitido por San Mateo (19,2-12), primero sobre el matrimonio y su indisolubilidad y luego sobre la continencia voluntaria por el reino de los cielos (...). Pablo trata de explicar *con suma precisión que la decisión sobre la continencia*, o sea, sobre la vida en virginidad, *debe ser voluntaria* y que sólo una continencia así *es mejor que el matrimonio*. Las expresiones “hace bien” y “hace mejor” son completamente unívocas en este contexto»⁵.

En estos pasajes Juan Pablo II se refiere sólo a la virginidad o continencia voluntaria por el reino de los cielos. De los otros *consejos* habla multitud de veces, como se verá en el curso de la exposición. Pero a este respecto el magisterio de Juan Pablo II contiene un documento muy significativo que parece sonar a contundente.

«El testigo —dice a los religiosos— no es un maestro que enseña lo aprendido, sino que es alguien que vive y actúa conforme a una profunda experiencia de lo que cree. Como personas consagradas sois, ante todo, consagrados *precisamente por la profesión y práctica de los consejos evangélicos*, y así vuestra vida tiene que ofrecer un testimonio esencialmente evangélico. Continuamente tenéis que volveros a Cristo, *evangelio viviente*, y *reproducirlo en vuestra vida*, en vuestra forma de pensar y trabajar. Hay que recuperar la confianza en el valor y actualidad de los consejos evangélicos, que tienen su origen en las palabras y en el ejemplo de Jesucristo. Pobres como Cristo pobre; obedientes, aceptando esa actitud del corazón de Cristo, que vino para redimir al mundo no haciendo su voluntad, sino la del Padre, que lo envió, y viviendo con todas sus consecuencias la continencia por el reino de los cielos, como señal y estímulo de la caridad y como manantial de fecundidad apostólica en el mundo. Hoy el mundo necesita ver los ejemplos vivos de aquellos que, dejándolo todo, *han abrazado como ideal la vida según los consejos evangélicos*. Es la sinceridad real en el seguimiento radical de Cristo la que atraerá vocaciones a vuestros institutos, ya que los jóvenes buscan precisamente *esa radicalidad evangélica*»⁶.

El origen evangélico de los consejos, así como su actualidad y eficacia en orden a conseguir, desde la vida, que el evangelio sea creíble para los hombres de hoy, tienen una expresión a la vez diáfana y firme.

El sínodo particular de los Países Bajos se fijó también con especial atención sobre el tema de los consejos, particularmente sobre el celibato. Las circunstancias que motivaron la celebración de este sínodo dan a sus conclusiones, en el tema concreto que nos ocupa, un valor del todo especial. En una de ellas se lee lo siguiente: «Los miembros del sínodo están todos persuadidos de que el celibato con vistas al reino de los cielos constituye un bien inmenso para la Iglesia. Se muestran unánimes en su voluntad de seguir fielmente las decisiones de los papas sobre el mantenimiento de la ley del celibato (...). Atribuyen mucho valor al apoyo que puede prestar la vida en comunidad o al menos la ayuda fraterna entre los sacerdotes. Estiman que el celibato no surtirá plenamente sus efectos en el plano personal y pastoral más que cuando es vivido como *verdadero consejo evangélico*, el cual no deja de tener analogía con *los otros consejos, que son la pobreza y la obediencia*»⁷.

Estos documentos, cada uno a su modo, confirman la doctrina más que milenaria en la Iglesia sobre la existencia de tres consejos singularmente importantes y que constituyen una especie de «bloque» unitario en el cual cada uno es favorecido y reforzado por los otros. De ahí procede el valor enteramente peculiar que para la vida cristiana tiene el asumirlos en un único compromiso que vincula con los tres a la vez.

La exhortación apostólica *Redemptionis donum*, de Juan Pablo II, insiste con gran fuerza en que *consejos* es un concepto bíblico y, al mismo tiempo, fundamental para la comprensión de la vida religiosa. Juan Pablo II comienza poniendo la entera vida religiosa en la línea de una opción libre, la cual es respuesta a una invitación de Jesús expresada en el *si quieres* (RD 3d). «Las palabras de Cristo “si quieres ser perfecto, ve, vende lo que tienes y dalo a los pobres” nos introducen, sin duda, en el ámbito del *consejo evangélico de la pobreza, el cual pertenece a la esencia misma de la vocación y de la profesión religiosa*» (RD 4b).

Pero la exhortación contiene un párrafo especialmente importante por lo completo y por lo explícito. Aunque es un poco largo, creo que merece la pena transcribirlo íntegro, porque no tiene nada igual en todo el magisterio pontificio.

«Mediante la profesión —dice Juan Pablo II— se abre ante cada uno y cada una de vosotros el camino de los consejos evangélicos. En el evangelio hay muchas exhortaciones que sobrepasan la medida del mandamiento, indicando no sólo lo que *es necesario*, sino lo que *es mejor*. Así, por ejemplo, la exhortación a no juzgar, a prestar sin esperanza de remuneración, a satisfacer todas las peticiones y deseos del prójimo, a invitar al banquete a los pobres, a perdonar siempre y tantas otras. Si, siguiendo la tradición, la profesión de los consejos evangélicos *se ha concentrado sobre los tres puntos de la castidad, pobreza y obediencia*, tal costumbre parece poner de relieve de modo suficientemente claro su importancia de *elementos clave* y, en cierto sentido, *compendio de toda la economía de la salvación*. Todo lo que en el evangelio es consejo entra indirectamente en el programa de aquel camino, al que Cristo llama, cuando dice: “Sígueme.” Pero *la castidad, la pobreza y la obediencia dan a este camino una particular característica cristocéntrica e imprimen a la misma un signo específico de la economía de la redención*» (RD 9a).

Y, por si esto no fuera bastante, Juan Pablo II, al exponer cada consejo en particular, destaca vigorosamente su fundamentación bíblica (cfr. RD 11-13), de modo que su insistencia revela una clara intención de dar por zanjado este punto, a pesar de tantas cosas como se han escrito durante los últimos años y que él no desconoce.

Una expresión singularmente luminosa y vinculante de las enseñanzas del magisterio sobre el tema *consejos evangélicos* se encuentra en los documentos litúrgicos a que dio lugar la reforma promovida por el Concilio Vaticano II. Merecen especial mención el *Ordo consecrationis virginum* y el *Ordo professionis religiosae*⁸. Ambos libros —como hace notar el decreto que los encabeza— han sido promulgados «por especial mandato del sumo pontífice». Lo cual quiere decir que el papa —Pa-

blo VI, en este caso concreto— asume y hace suya la doctrina que en ellos se contiene.

Comenzando por el decreto de promulgación, se encuentran ideas bien importantes.

«La santa virginidad —dice el primero— es ante todo un don excelso que *Jesucristo dejó como en herencia a su esposa*», es decir, a la Iglesia. Y el segundo asienta como principio que «los religiosos, abrazando los *consejos evangélicos*, se consagran a Dios». En las peticiones que se hacen durante el acto de consagración de las vírgenes y de la profesión de los religiosos, se pide a Dios que «acreciente en mérito y en número el grupo de quienes siguen los *consejos evangélicos*»⁹. En «la solemne oración consecratoria» se glorifica al Padre, quien, por medio de Jesucristo exaltado «hasta sentarse a su derecha», envió el Espíritu Santo con la misión de «llamar a discípulos innumerables, los cuales, siguiendo los *consejos del evangelio*, consagran toda la vida a la glorificación de su nombre y a la salvación de los hombres»¹⁰. Y una de las oraciones sobre las ofrendas para la misa de profesión perpetua dice así: «Acoge, Señor, benignamente los dones y los deseos de tus siervos, y a quienes hacen profesión de los *consejos evangélicos* confírmalos en la caridad» (*ibid.*, 114). Finalmente, quizá no carezca de valor el hecho de que los *prenotandos* y las *normas generales* usan reiteradamente la expresión *consejos evangélicos*¹¹.

La inclusión de la fórmula *consejos evangélicos* en los textos litúrgicos tiene singular importancia. La Iglesia ha puesto y continúa poniendo una diligencia extrema en que la liturgia sea siempre una expresión límpida de la fe. Y me parece no incurrir en exageración diciendo que ninguna reforma litúrgica se hizo con tanto esmero como la realizada a partir del Concilio Vaticano II. Ciertamente durante el proceso que condujo a la elaboración de los textos ocurrieron algunos episodios lamentables. Pero esto mismo contribuyó a dar mayor consistencia y solidez a los resultados finales, que son los que cuentan. Por consiguiente, soy de la opinión que la existencia de *consejos evangélicos* es un dato verdaderamente *evangélico* o una parte del contenido del evangelio, la cual, lo mismo que el resto, debe ser aceptada por todos como un bien integrante de la revelación. Y, al hacer este aserto, me refiero al contenido objetivo de la expresión y no a la mera materialidad de la fórmula. Salvado el contenido, cada cual es libre para darle la formulación que considere más adecuada. La Sagrada Escritura no usa nunca la expresión *consejos evangélicos*, lo cual implica que no es imprescindible para mantener la integridad del contenido. Pero hay que precaverse contra el peligro de que la libertad de vocabulario venga a convertirse en pretexto para negar el dato original.

2. LOS CONSEJOS EVANGÉLICOS EN PERSPECTIVA TEOCÉNTRICA: CONSAGRACIÓN A DIOS

La reflexión teológica de todos los siglos se ha servido del concepto *consagración a Dios* para expresar lo más profundo de la vida religiosa. El religioso es un cristiano que ha hecho de sí mismo una consagración enteramente especial a Dios. Otras veces se dice que el propósito fundamental del religioso es llevar la consagración bautismal a sus últimas consecuencias, vivir el bautismo en su máxima plenitud, etc. La idea, cualquiera que sea la fórmula empleada, es siempre la misma: el religioso se consagra a Dios. La profesión religiosa ofrece una nueva posibilidad de penetrar en el misterio mismo de Dios, de identificarse con él, abriendo un cauce también nuevo a través del cual la vida íntima de Dios, su ilimitado amor misericordioso, se comunica al hombre. Esta profesión, por tanto, no es una realidad periférica que afecte a la vida del cristiano desde fuera; en ella hay que ver, por el contrario, un don divino que envuelve totalmente la vida del cristiano a quien es concedido para que éste centre la totalidad de su existencia en el misterio de Dios mismo. La gracia de la vocación religiosa refuerza, completa y plenifica la índole teocéntrica de toda vida cristiana¹².

Sobre la vida religiosa como consagración a Dios habló copiosamente Santo Tomás, del que ahora presentaré algunos pensamientos aislados, los cuales servirán como de presupuesto para encuadrar la doctrina del magisterio contemporáneo. Un elemento común a todas las formas de vida religiosa —dice Santo Tomás— es que «el religioso debe consagrarse totalmente al servicio de Dios»¹³. «Se llaman por antonomasia religiosos quienes se consagran totalmente al servicio de Dios, ofreciéndole como un holocausto de sí mismos»¹⁴. Así, pues, el religioso se entrega a Dios de una manera que compromete la totalidad de su ser y no únicamente algún determinado sector de su personalidad. Y esto es bien importante, porque en tiempos la consagración religiosa fue estudiada casi solamente desde la perspectiva «casuística» que centraba su atención en precisar cuándo y cómo se comete un «sacrilegio personal».

Santo Tomás —como la tradición patristica y teológica en general— vincula el tema *consagración* no sólo con la profesión religiosa globalmente tomada, sino también de modo particular con la *virginidad*, porque, en lo humano y ante «la gran masa», es la práctica de una vida virginal lo que simboliza de modo más patente que alguien se ha consagrado por entero a Dios. «La virginidad cristiana —dice Santo Tomás— renun-

cia a los placeres de la carne para consagrarse más libremente a la contemplación de Dios»¹⁵. «Lo propio de la virginidad es guardar la integridad corporal por Dios.» «Por medio de la virginidad, la integridad corporal es ofrecida, consagrada y guardada para el Creador del alma y del cuerpo» (*ibid.*, II-II, 152, 3 ad 1 y ad 4). La virginidad prevalece sobre el matrimonio «por estar consagrada a Dios» (*ibid.*, 4 ad 3).

Y así se podría continuar exponiendo la rica doctrina de Santo Tomás. Pero creo que lo dicho es suficiente para darse cuenta que él entiende la vida religiosa —ya se la considere globalmente, ya en cada uno de sus elementos configurantes— como una *consagración de toda la persona a Dios*. Ahora bien: si todo el ser de la persona es consagrado a Dios, ello implica que la actividad del religioso debe estar también íntegra y totalmente consagrada a Dios, es decir, que, según la expresión bíblica, el religioso ha de vivir únicamente *para el reino de los cielos* y para hacer que las realidades más típicas de este reino informen la vida de todos los hombres. Sobre esta base podemos entrar ya en la exposición de la doctrina del magisterio de la Iglesia, que es, en todo rigor, inabarcable.

Juan Pablo II da suma importancia al tema consagración. Comienza con algunas ideas generales que luego serán completadas, desarrollando algunos de sus contenidos concretos.

«La Iglesia —dice— piensa en vosotros ante todo como personas *consagradas*; consagradas a Dios en Jesucristo como propiedad exclusiva. Esta consagración determina vuestro puesto en la amplia comunidad de la Iglesia, del pueblo de Dios. Y, al mismo tiempo, introduce en la misión universal de este pueblo un especial acopio de energía espiritual y sobrenatural (...). La profesión religiosa crea un nuevo vínculo del hombre con Dios uno y trino en Jesucristo. Este vínculo crece sobre el fundamento de aquel vínculo original que está contenido en el sacramento del bautismo. La profesión religiosa “radica profundamente en la consagración del bautismo y la expresa con mayor plenitud”. De este modo ella se convierte, por su contenido constitutivo, en una nueva consagración: la consagración y donación de la persona humana a Dios amado sobre todas las cosas. El compromiso adquirido mediante los votos de practicar los consejos evangélicos (...) es la expresión de una total consagración a Dios (...). Sin embargo, conviene buscar la raíz de aquella consagración consciente y libre, y de la consiguiente entrega de uno mismo a Dios como propiedad, en el bautismo» (15a).

Juan Pablo II habla de dos aspectos de la consagración: uno *activo*, o que considera ésta desde el punto de vista del religioso que la realiza, y otro *pasivo*, es decir, fruto de la acción que Dios mismo con su gracia ejerce sobre la persona; el segundo es, sin duda, el más importante.

«Todo esto —dice Juan Pablo II— nos habla del valor de vivir sólo para Dios, del testimonio de su reino y del estar consagrados a Jesucristo. Por medio de los votos de castidad, pobreza y obediencia, los religiosos *se consagran ellos mismos a Dios*, ratificando y confirmando personalmente todos los compromisos del bautismo. Pero más importante aún es la acción divina, el hecho de que *Dios se los consagra* a gloria de su Hijo, y él hace esto a través de la mediación de su Iglesia, actuando con la fuerza de su Espíritu» (15b).

a) *La vida religiosa, consagración total e irrevocable*

Los religiosos «llevan a la práctica de una manera más perfecta y más típica el elemento primario de toda la vida cristiana», es decir, la consagración a Dios¹⁶.

«Los religiosos y sus comunidades están llamados a dar en la Iglesia público testimonio de *entrega total a Dios*. Esta es la opción *fundamental* de su existencia cristiana y la tarea que ante todo deben realizar dentro de su forma de vida propia. Cualquiera que sea la índole del instituto, los religiosos están consagrados a hacer pública profesión en la Iglesia sacramento de que *el mundo no puede ser transfigurado ni ofrecido a Dios sin el espíritu de las bienaventuranzas*»¹⁷.

Pablo VI define la vida religiosa como una «consagración» que, a imagen de la de Cristo, «es total e irrevocable»¹⁸. Y, dirigiéndose a los obispos, les dice: «La plena medida de la vida cristiana de las comunidades, a vosotros confiadas, está en el número y en la calidad de aquellos que se consagran a Dios *irrevocablemente*»¹⁹. Este consagrarse *irrevocablemente* implica que la consagración es *total*, o sea, que abarca la *totalidad* de la vida. Pero la idea de totalidad encuentra una enunciación explícita en otro documento de tema vocacional. Para que los jóvenes —dice Pablo VI— acojan «con entusiasmo el don de la vocación divina es necesario que este ideal se les proponga en su auténtica realidad y con todas sus severas exigencias, como *donación total de sí* al amor de Cristo y como *consagración irrevocable*»²⁰. Como consecuencia de que la profesión es una consagración total e irrevocable, «el hecho de asumir el estado religioso significa aceptar que *Dios basta a la propia vida*, poniendo así de manifiesto frente al mundo la presencia de Dios y de su amor»²¹.

Desde el momento que el religioso se compromete a ser *totalmente* para Dios, Dios ha de ser también su *todo*. O mejor, porque Dios quiere hacerse *el todo* de un cristiano, éste puede tomar la decisión de en-

tregarse a Dios *totalmente*. Es la gracia de la vocación. La entrega total del religioso no es una *iniciativa suya*, sino una *respuesta al don* recibido de Dios.

Juan Pablo II repite, en formas variadas, estas ideas básicas.

«Por la fe —dice— en la fidelidad del que llama en la fuerza de su Espíritu os habéis puesto a disposición de Dios con los votos de pobreza, de castidad consagrada y de obediencia, y ello no como “compromiso revocable”, no como “vida *ad tempus*”, no como colaboración en un grupo que se reúne para una tarea y se deshace a discreción. No, vosotros habéis pronunciado, en la fe, un *sí a todo y para siempre* (...). En nuestro tiempo, en el que no se tiene la valentía de aceptar los compromisos y tantos prefieren una “vida a prueba”, os corresponde dar testimonio de que cabe arriesgarse en un compromiso *definitivo*, en una decisión por Dios que comprenda *toda la vida*»²².

Al religioso le compete mostrar existencialmente que «la pobreza evangélica es algo más que una simple renuncia a los bienes materiales; es abandonarse, “perderse” en Dios»²³. «¡Perderse en Dios!» Es una expresión sublime de la totalidad e irrevocabilidad de la entrega.

«Vosotros —dice Juan Pablo II— sois consagrados. *Todo vuestro ser, basta en sus más íntimas fibras*, está penetrado por el Espíritu Santo, que os ha configurado con Jesucristo para gloria del Padre»²⁴. «El religioso es un hombre consagrado a Dios por medio de Cristo en el amor del Espíritu Santo. Este es el dato antológico que pide aflorar a la conciencia y orientar la vida»²⁵. Dios quiere ser para el religioso «su riqueza, su consuelo y gloria deleitable (...). Su yugo es el amor y su carga es carga de amores. Y ese mismo amor os hará dulce su peso. Esta dimensión de la *entrega total* y de *permanente fidelidad* al amor constituye la base de vuestro testimonio ante el mundo»²⁶. «El consagrado es una persona que, renunciando al mundo y a sí mismo, *se ha entregado por completo a Dios* y lleno de Dios vuelve al mundo para trabajar por el reino de Dios y por la Iglesia. La persona del consagrado está marcada profundamente por esta *pertenencia exclusiva* a Dios, a la vez que tiene por objeto de su servicio los hombres y el mundo. La vida y actividad del consagrado no se puede reducir a un horizontalismo terreno, olvidando *esa consagración a Dios y esa obligación de impregnar el mundo de Dios*» (*ibid.*, n. 7).

Estos pasajes, que versan directamente sobre la consagración, abren la perspectiva a otra idea importantísima. El religioso, por haberse consagrado totalmente a Dios, queda convertido en testigo suyo ante el mundo y en obrero que debe trabajar para que el mundo se impregne de Dios. Juan Pablo II desarrolla copiosamente esta «secuela» de la consagración religiosa. A continuación se indican algunas de las expresiones más significativas de su pensamiento.

«Por haber llevado la gracia bautismal al grado de *consagración total* a Dios (...), habéis llegado a ser *signo de una vida más alta* (...). Por la práctica de los consejos evangélicos os habéis transformado en *signo profético del reino eterno del Padre*»²⁷. «*Sed testigos*; testigos de la esperanza, que tiene sus raíces en la fe; *testigos de lo invisible* en una sociedad secularizada que con demasiada frecuencia excluye toda dimensión trascendente (...). Entre los hombres de esta generación tan inmersa en *lo relativo*, vosotros tenéis que ser *voces* que hablen de *absoluto*. ¿Acaso no habéis echado, por así decir, todas vuestras riquezas en la balanza del mundo para hacer que ésta se incline felizmente *hacia Dios y hacia los dones prometidos por él*? Vuestra opción ha sido decisiva en vuestra vida (...). Ahora os toca *ser coherentes*, no obstante las dificultades. El destino espiritual de muchas almas está vinculado a *vuestra fe y coherencia* (...). Habéis de ser el reclamo constante y *testimonio* con la palabra, y más aún *con la vida*, de la necesaria orientación *hacia aquel que constituye la meta ineludible* de vuestra parábola existencial»²⁸.

La necesidad de dar ante el mundo el testimonio propio de quien profesa haberse consagrado totalmente a Dios es urgida por Juan Pablo II en términos de singular gravedad.

«No podemos —dice— perder de vista que la vida religiosa es también una vocación a un *testimonio particular*. Precisamente en referencia a ese testimonio hemos de entender las palabras de Cristo “quien se avergonzase de mí y de mis palabras, de él se avergonzará el Hijo del Hombre” (...). Cristo quiere confesar delante del Padre a cada uno de vosotros. Tratad de merecerlo, dando “*delante de los hombres*” un *testimonio digno de vuestra vocación*. Este testimonio vuestro ha de ser personal y también como institutos, capaz de ofrecer modelos válidos de vida a la comunidad fiel que os contempla»²⁹.

El religioso debe saber asimilar el lenguaje del evangelio sin sucumbir a la tentación de pasar por alto las sentencias «fuertes» o despuntar las palabras «punzantes». Pero Juan Pablo II sabe presentar el tema del testimonio también desde otra perspectiva. Hablando a religiosos, para hacerles reparar en que «el mundo moderno tiene necesidad de *signos*», los signos que deben brillar en los religiosos, aclaraba su pensamiento con este bello comentario poético:

«Una noche sin estrellas es fuente de angustia»³⁰. En el mundo hay tinieblas, es de noche, y la angustia domina sectores cada vez más vastos. Es necesario que, en medio de la oscuridad, haya estrellas brillantes³¹. ¿Aceptarán y cumplirán esta misión los religiosos de hoy? Juan Pablo II insta a ello con el mayor empeño. «Sois, por excelencia —dice—, *testigos del absoluto de Dios* y de la trascendencia de los bienes del reino de Dios con respec-

to a los demás valores. Os exhorto con todas mis fuerzas a que conservéis *el sabor y el olor de un genuino radicalismo evangélico*. Vuestra vida, que en sí misma es una *estupenda alabanza de la gracia de Cristo y signo operativo de la presencia dinámica del Espíritu*, se convertirá así en un don precioso ofrecido no sólo a la comunidad cristiana, sino también a aquel mundo que ignora vuestra vocación y vuestro eminente servicio»³².

El testimonio de la vida religiosa y su valor de signo brota de la consagración a Dios; es algo así como su segunda cara. Quien se entrega totalmente a Dios y vive la entrega, se hace luminoso con la luz de Dios y la proyecta sobre los hombres; es una antorcha para una humanidad, dentro de la cual las masas sumidas en el ateísmo, se cuentan por cientos de millones. El religioso ha de ser consciente que, hoy menos que nunca, no se puede «esconder bajo el celemín» una lámpara encendida por Dios para iluminar a esta humanidad tan descreída. El primordial apostolado del religioso es vivir seriamente esta vocación de *ser* luz, antorcha, estrella brillante en medio de un mundo entenebrecido por el ateísmo, la desesperación y el odio.

La verdadera medida de la vida religiosa no se toma del *hacer*, sino del *ser*. Pablo VI puso a los religiosos en guardia contra un peligro.

«Examinad —dice— el espíritu que os anima. ¡Qué equivocación sería si os sintierais “valorizados” únicamente por la retribución de trabajos profanos»³³. Es una amonestación enmarcada en el tema de la pobreza. Juan Pablo II enuncia el principio general que debe orientar el juicio, tanto de los religiosos mismos como del resto de los fieles, sobre la vida de especial consagración a Dios. Dirigiéndose a religiosas, dice lo siguiente: «Recordad siempre que el primer campo de vuestro apostolado es vuestra vida personal. Aquí es donde, ante todo, el mensaje del evangelio debe ser predicado y vivido. Vuestro primer deber apostólico es vuestra propia santificación (...). Ningún movimiento de la vida religiosa tiene valor alguno si no es simultáneamente un movimiento hacia el interior, hacia el “centro” profundo de vuestra existencia, donde Cristo tiene su morada. No es *lo que hacéis* lo que más importa, sino *lo que sois* como mujeres consagradas al Señor»³⁴.

La distinción entre el *hacer* y el *ser*, para destacar la preeminencia de este último, es tema relevante en el magisterio de Juan Pablo II sobre la vida religiosa.

«Para la mayoría de la gente —dice— vosotros sois conocidos por *lo que hacéis*. Los visitantes de vuestras abadías y casas religiosas os ven celebrar la liturgia u os siguen en la oración y contemplación. Gentes de toda edad y condición se benefician directamente de vuestros numerosos y diferentes servicios a la sociedad eclesial y civil. Vosotros enseñáis, cuidáis a los enfer-

mos, os preocupáis por los pobres, los ancianos y los minusválidos, lleváis la palabra de Dios a los de cerca y a los de lejos, conducís a los jóvenes hacia la madurez humana y cristiana. La mayoría de la gente sabe *lo que hacéis*, y os admiran y aprecian por ello. Pero vuestra verdadera grandeza dimana de *lo que sois*. Es posible que este aspecto sea menos conocido y comprendido. De hecho, *lo que vosotros sois* sólo puede ser captado a la luz de la “novedad de vida” revelada por el Señor resucitado. En Cristo sois “nueva creación” (...) [que se expresa por] *la novedad de vuestra vida en Cristo*»³⁵.

Los religiosos, pues, «valen» *por lo que son*. El testimonio que han de dar y la luz que deben difundir tiene su origen en *el ser* y reciben de éste toda su eficacia. Fusionando los dos conceptos, se podría decir que los religiosos *son* un *signo luminoso*, puesto por Dios mismo en el seno de la Iglesia y de la humanidad para iluminar los caminos que los hombres han de recorrer durante su peregrinación terrena. ¡*Ser signo!* He aquí una noción compendiada y densa del religioso y de la vocación de servicio que ha recibido.

Pero *ser signo* en la situación actual del mundo es tarea nada fácil. La noción de *signo* —que alguien considera quizá demasiado teórica y especulativa— entraña exigencias prácticas muy concretas y muy serias.

«Vuestro ministerio —dice Juan Pablo II— se desarrolla en el ámbito de una sociedad secularizada, cuya característica es el eclipse progresivo de lo sagrado y la eliminación sistemática de los valores religiosos. Estáis llamados a realizar en ella la salvación como *signos e instrumentos del mundo invisible* (...). Ahora bien: la fuerza del signo *no está en el conformismo, sino en la distinción*. La luz es *distinta* de las tinieblas para poder iluminar el camino de quien anda en la oscuridad. La sal es *distinta* de la comida para darle sabor. El fuego es *distinto* del hielo para calentar los miembros ateridos por el frío. Cristo nos llama luz y sal de la tierra. En un mundo disipado y confuso como el nuestro, la fuerza del religioso está exactamente *en ser diferente*. El signo debe *destacarse* tanto más cuanto que la acción apostólica exige mayor inserción en la masa humana»³⁶.

Siendo objetivos, es preciso admitir que la realización de la vida religiosa durante los últimos años ha discurrido por cauces que no se parecen en nada a los indicados por Juan Pablo II. Se repitió en todos los tonos que el religioso debe ser un hombre *como los demás*. No sólo no se cultivó *la distinción*, sino que fueron abolidas sistemáticamente todas sus expresiones. El principio inspirador de toda la «campana propagandística» fue que en un mundo «secular» o poscristiano el religioso tiene que vivir *secularmente*. Es decir, se tomó como criterio de realización de la vida religiosa uno que se opone *diametralmente* al señalado por

Juan Pablo II. Los resultados están a la vista y no pueden ser más desoladores.

La rectificación de ruta es una de las necesidades más urgentes de la vida religiosa hoy. Precisamente cuando el mundo reniega de Dios, cuando elimina todos los signos de su presencia y lo destierra de todos los sectores de la vida humana, es cuando se hace más apremiante el deber de constituirse en *signo*, de situarse del lado de Dios para ser ante los hombres *su rostro, su voz, su luz*. Como siempre, las tinieblas rechazan la luz; pero *la luz* no puede renunciar al esfuerzo de penetrar en las tinieblas precisamente para disiparlas. Grandes masas de hombres quieren vivir «como si Dios no existiera» y tratan de imponer semejante criterio a toda la humanidad. Pero el religioso no puede aceptar este «esquema» de comportamiento, porque ello implicaría negar la razón misma de su existencia en la Iglesia y en el mundo y —lo que es más grave— traicionar una vocación que Dios le comunicó con la finalidad precisa de tener en él un *signo* de su presencia viva y operante entre los hombres.

En este contexto, el tema de los signos visibles de consagración a Dios cobra una importancia singular, como Juan Pablo II no se cansa de repetir³⁷. Ya Pablo VI había dicho: «Aun reconociendo que ciertas situaciones pueden justificar el quitar *un tipo de hábito*, no podemos silenciar la conveniencia de que el hábito de los religiosos y religiosas siga siendo, como quiere el Concilio, signo de su consagración y se *distinga*, de alguna manera, de las formas abiertamente aseglaradas» (EvTest 22). En muchas partes la *distinción* ha sido eliminada de raíz. No se cambió *un tipo de hábito* por otro, sino que se suprimió el hábito. Las apremiantes llamadas de Dios a ser *signos* de su presencia fueron desoídas para «no desagradar al mundo». Una claudicación o, más bien, una cobarde capitulación, sin haber presentado siquiera batalla.

«El mundo —dice Juan Pablo II— tiene necesidad de la auténtica “contradicción” de la consagración religiosa como levadura incesante de renovación salvífica. *No os conforméis a este siglo, sino transformaos por la renovación de la mente*» (RD 14c).

b) «Ponerse cada día a la hora de Dios».
Consagración religiosa y vida de oración

El tema de la oración en la vida religiosa es demasiado vasto para tratarlo aquí en su totalidad. Se hacen tan sólo algunas reflexiones ten-

dentes a mostrar el nexo intrínseco que tiene con la consagración o lo que se podría llamar su índole *teologal*. No es posible vivir la consagración a Dios sin tratar *con Dios* en la oración. Lo más teocéntrico que hay en la vida religiosa, que es la consagración, reclama desde dentro la oración, la cual aparece así en una perspectiva genuinamente *teologal* y no meramente *ascética*.

El Concilio Vaticano II da una importancia sobresaliente a la *contemplación* como cauce y medio para lograr «el desarrollo de la tradición que viene de los apóstoles», es decir, una comprensión cada vez más profunda de los contenidos de la fe³⁸. Todas las expresiones de oración quedan, así, asumidas por la fe —la primera virtud teologal— y están puestas a su servicio. El Vaticano II, al hacer esta presentación *teologal* de la oración no se refiere a los religiosos; pone de manifiesto algo que afecta a la vida de la Iglesia en su totalidad. Pero creo que esa inserción de la oración en la fe —y, por tanto, también en las otras virtudes teologales— es un dato básico para descubrir su importancia decisiva y su necesidad en la vida religiosa.

Pablo VI, dirigiéndose a los religiosos, les hace una observación que merece ser bien meditada por la trascendencia de su contenido. «No olvidéis —dice— el testimonio de la historia: la fidelidad a la oración o el abandono de la misma son el paradigma de la vitalidad o de la decadencia de la vida religiosa» (EvTest 42). El cultivo de la oración vigoriza, enriquece y hace prosperar a la vida religiosa. Su abandono le resta fuerza, la vuelve lánguida y, si se generaliza, conduce fatalmente a un estado de postración colectiva. La marcha de la vida religiosa durante los últimos años confirma inapelablemente el diagnóstico que Pablo VI formuló basándose en la historia de siglos pasados.

Juan Pablo II sitúa directamente la oración en la entraña misma de la caridad.

«Sabéis —dice— por experiencia que cuanto más íntima es la conversación con el Padre celestial, tanto más se experimenta que nunca es suficiente el tiempo para este *altísimo acto de caridad*»³⁹. «Para permanecer fieles a su consagración al Señor y para estar en disposición de dar un testimonio visible de ello, los religiosos deben perfeccionar *su caridad*, entablando con Dios el diálogo de la oración (...), no dejarán de dedicar con renovada convicción un tiempo suficientemente largo a la oración ante el Señor *para manifestarle su amor y, sobre todo, para sentirse amados por él*»⁴⁰.

Aquí aparece una idea clave de la comprensión que Juan Pablo II tiene no sólo del religioso, sino también del cristiano en general.

«Ser cristiano —dice— no es, primariamente, asumir una infinidad de compromisos y obligaciones, sino *dejarse amar por Dios como Padre*, como el mismo Cristo que es amado y se siente amado por el Padre (...). Nuestra profesión de fe comienza con las palabras: “Creo en Dios Padre.” En ellas se resume toda la actitud cristiana: *dejarnos amar por Dios como Padre*»⁴¹.

Sobre esta base se comprende muy bien que la oración sea, antes que nada, un diálogo de amor. Juan Pablo II sintoniza plenamente con el pensamiento de Santa Teresa de Jesús, quien define la oración como «trato de amistad con quien sabemos nos ama»⁴². La oración es un intercambio de amor. Pero en este intercambio la iniciativa la tiene Dios. Por eso la actitud primaria y fundamental del religioso que se detiene a tratar con Dios es la de acoger un amor que le es ofrecido gratuitamente: dejarse amar por Dios, hacer la experiencia de que es amado por él. Y de que es amado con un amor *misericordioso*, cuya característica es complacerse en perdonar, mostrándose superior a todo pecado, manteniéndose irrevocablemente fiel a su designio de misericordia⁴³. Esta experiencia de amor misericordioso que se da gratuitamente se convierte para el hombre que la recibe en el más fuerte impulso para amar de igual manera: gratuitamente, cualquiera que sea la situación de los hombres. «El corazón que *se entrega totalmente a Dios* —dice Juan Pablo II— se abre, al mismo tiempo, a una dimensión universal de *amor desinteresado* a todos los hermanos en Cristo»⁴⁴. El religioso que ora, según el «estilo» requerido por su peculiar vocación, se convierte en órgano y vehículo del *amor misericordioso de Dios a todos los hombres*, también a quienes lo niegan y luchan por desterrarlo de la sociedad. Aquí se descubre la raíz más profunda de la índole esencialmente apostólica de la oración *como servicio de amor desinteresado y universal*.

Para señalar el contenido y la naturaleza teologal de la oración, Juan Pablo II tiene una expresión que, además de nueva y original, me parece singularmente feliz.

«Los religiosos —dice— marcan la dirección hacia Dios (...). En un mundo en que pelagra la aspiración a la trascendencia, hacen falta quienes se detienen a orar, quienes acogen a los orantes, quienes dan un complemento de espíritu a ese mundo, quienes *se ponen cada día a la hora de Dios*»⁴⁵.

¡Ponerse cada día a la hora de Dios! ¿Puede haber algo más permanentemente necesario y más hondamente teologal? Entrar en «los tiempos y momentos de Dios» es una imperiosa exigencia del Nuevo Testamento. El religioso «se entera» de ellos en la oración, es decir, en el

trato íntimo, cordial con Dios, entablando con él un permanente diálogo de amor, que afina el oído interior hasta capacitarlo para sentir el sonido de las horas en el «reloj» de Dios. Es el único medio de evitar retrasos, con peligro de perder «el tren» de la providencia de Dios. La oración sincroniza la vida del religioso con el «programa» establecido por Dios en su designio salvífico. ¡Qué distante está todo esto de ciertos modos rastreros de practicar la oración y de «técnicas» hoy en boga que se quedan al nivel meramente psíquico de autocontrol mental⁴⁶. La oración no puede ser un repliegue egocéntrico del hombre sobre sí mismo, sino la plena apertura a lo *teologal*, al trato con Dios *por amor* para vivir permanentemente *a su hora*.

Al principio de este apartado se indicó que el Concilio Vaticano II inserta la *contemplación* en el interior de la fe como un medio singularmente eficaz para ir descubriendo cada vez con mayor plenitud las riquezas de su contenido, el que le dio Cristo y nos transmitieron los apóstoles. El Concilio nos dice también que «el evangelio es en todo tiempo para la Iglesia el principio de toda su vida» (LG 20a; cfr. DV 7). Esto nos hace comprender la importancia decisiva que para la Iglesia tiene la vocación de aquellos cristianos que consagran íntegramente su vida a la *contemplación* de la palabra divina y de los misterios que ella nos revela.

Como en las restantes materias, también en ésta el magisterio de Juan Pablo II es de una riqueza inagotable, por lo cual habré de limitarme a unas breves indicaciones.

«La Iglesia —dice— está firmemente convencida, y lo proclama con fuerza y sin vacilar, que hay una relación interna entre oración y difusión del reino de Dios, entre oración y conversión de los corazones, entre oración y aceptación fructuosa del mensaje salvador y sublime del evangelio. Sólo esto es ya bastante para garantizaros a vosotras y a *todas las religiosas contemplativas* del mundo *lo necesaria que es vuestra función en la Iglesia*, lo importante que es vuestro servicio al pueblo (...). Además, en vuestra vida de oración se continúa la alabanza de Jesucristo a su eterno Padre. La totalidad de *su amor al Padre* y de su obediencia a la voluntad del Padre se reflejan en vuestra consagración radical *por amor* (...). La renuncia que entraña vuestra vocación pone de manifiesto *la prioridad del amor de Cristo en vuestra vida*»⁴⁷. «La oración monástica (...) es como una señal luminosa en la noche, un oasis en el desierto de las desilusiones e insatisfacciones, un navío firme y seguro entre las olas tempestuosas de los sentimientos y de las pasiones. Con su *oración*, que mana de una fe largamente madurada y profundamente vivida, el monje, la religiosa de vida contemplativa, en el aura serena de la *lectio* y de la *meditatio* de la Sagrada Escritura, parecen decir al mundo entero, con

modestia pero con firmeza: yo sé que Dios existe y es *Padre* omnipotente y providente, lo creo firmemente. Yo sé que Dios se ha manifestado en Cristo, el Verbo encarnado, y *lo amo tiernamente*. Yo sé que Cristo está presente en la Iglesia y *lo sigo fielmente*»⁴⁸.

Juan Pablo II, además de ponderar las excelencias de la vida contemplativa, hace una importante y atinada observación histórica que le da pie para recomendarla particularmente en el momento actual de la Iglesia. He aquí sus palabras:

«¿No es significativo advertir, volviendo la mirada atrás en la historia de la Iglesia, que precisamente en los siglos en que las necesidades de la evangelización han sido mayores la vida contemplativa conoció una floración y una expansión verdaderamente prodigiosas? ¿No se debe ver en esto una indicación del Espíritu, que nos recuerda a todos, tentados frecuentemente por las sugerencias de la eficiencia, la supremacía de los medios sobrenaturales sobre los puramente humanos? Por tanto, díjome mis ojos con confianza a estas almas dedicadas con una entrega total a la contemplación y confío al ardor de su caridad los afanes apremiantes del ministerio universal que me ha sido confiado»⁴⁹.

Pero nadie puede descargar el primario deber de oración sobre quienes han optado por la vida contemplativa. Quien se ocupa en el apostolado directo tiene que centrar su vida en la oración. También sobre este punto Juan Pablo II se expresa sin la menor ambigüedad.

«En los casos —dice— de religiosos de vida apostólica, se tratará de favorecer la integración entre interioridad y actividad. *Su primer deber*, en efecto, es *el de estar con Cristo*. Un *peligro constante* para los obreros evangélicos es dejarse implicar de tal manera en la propia actividad por el Señor, que *olviden al Señor de toda actividad*. Será, pues, necesario que tomen cada vez mayor conciencia de la importancia de la oración y que aprendan a dedicarse a ella *con generosidad*» (*ibid.*, 2a). «Al entregaros generosamente a vuestros labores —dice también Juan Pablo II—, *no olvidéis nunca que vuestra primera obligación es permanecer con Cristo*. Es preciso que sepáis siempre encontrar tiempo para acercaros a él en la oración; *sólo así podréis luego llevarle a aquellos con quienes os encontréis*. La vida interior sigue siendo el alma de todo apostolado. Es el espíritu de oración el que guía hacia la donación de sí mismo; de ahí que sería un grave error *oponer oración y apostolado*. Quienes, como vosotras, han aprendido en la escuela de Santa Teresa de Jesús, pueden comprender fácilmente, sabiendo que cualquier actividad apostólica que no se funda en la oración *está condenada a la esterilidad*. Es necesario, por tanto, que sepáis siempre reservar a la oración personal y comunitaria espacios diarios y semanales suficientemente amplios. Que vuestras comunidades tengan como centro la eucaristía y que vuestra participación

diaria en el sacrificio de la misa, así como vuestro orar ante Jesús sacramentado, sean expresión evidente de que habéis comprendido qué es lo único necesario»⁵⁰.

La oración del religioso, según esto, se sitúa en ámbito *teologal*. Juan Pablo II destaca particularmente su conexión con *el trato de amor*, de un amor que debe ser, primero, recibido para poder ser, después, correspondido. El religioso va a la oración *para amar*, pero sobre todo para *ser amado por Dios*, con el fin de poder transmitir a los demás la experiencia *de ese amor*. Y para que la transmisión no se desvirtúe ni se contamine con impurezas procedentes de la fragilidad o de la malicia humana, el religioso debe cumplir su apostolado en una atmósfera de oración, porque sólo ésta asegura el contacto vivo con la fuente y afina el oído interior hasta hacerlo capaz de «ponerse cada día a la hora de Dios».

El tema de la oración reaparecerá, en otra perspectiva, al tratar del aspecto *sacerdotal* de la vida religiosa, un tema al que no suele dedicarse atención. Pido al lector un poco de paciencia hasta que llegue ese momento. Creo que la comprensión de la doctrina se facilitará colocando cada cosa en su sitio, porque el *orden* es por sí solo fuente de luz.

c) *¿Esclavitud o libertad?*

El Concilio Vaticano II, al hablar de la vida religiosa, enumera entre sus ventajas la de «una *libertad* robustecida por la obediencia» que permite «avanzar gozosamente por la senda de la caridad» (LG 43). «Los consejos evangélicos —dice también el Concilio—, abrazados voluntariamente según la personal vocación de cada uno, contribuyen no poco a la purificación del corazón y a la *libertad espiritual*, estimulando continuamente el fervor de la caridad» (LG 46b). «La castidad por el reino de los cielos (...) libera de modo singular el corazón del hombre para que se encienda más en el amor a Dios y a todos los hombres» (PC 12a). «La obediencia religiosa, lejos de menoscabar la dignidad de la persona humana, la conduce a madurez, ensanchando la *libertad de los hijos de Dios*» (PC 14b).

Todos estos pasajes coinciden en destacar la idea de *libertad* en el interior de la vida religiosa. Pero no sólo hablan de libertad, sino que precisan también su configuración o contenido. Es una libertad puesta al servicio de la *caridad*, de la *purificación del corazón*; que, a través de la obediencia, busca una mayor identificación con la suprema libertad

de la voluntad de Dios y que expresa ante los hombres en qué consiste la libertad típica de *los hijos de Dios*. Para comprender la existencia y el contenido de la libertad propia del religioso hay que situarse en el interior del evangelio, tomando como punto de referencia el modo como Cristo realizó el misterio de la redención, viviendo en la máxima libertad *cristiana* y, al mismo tiempo, en la total obediencia al Padre, que lo envió. La libertad del religioso que, desde esta perspectiva, se manifiesta luminosamente, sacada de este contexto sería incomprensible.

De hecho, durante los últimos años han tenido lugar muchas defeciones de la vida religiosa, como las hubo igualmente en el sacerdocio. Han sido numerosos quienes, aun permaneciendo dentro o no habiendo abrazado nunca ni la vida religiosa ni el sacerdocio, quisieron justificar los abandonos apelando a *la libertad* y prescindiendo de cualquier otro punto de vista para valorar estos dos tipos de vocación cristiana y las consecuencias que les son inherentes, tanto en relación con Dios como ante la comunidad de fieles.

Este criterio tan «optimista» en el enfoque y valoración del fenómeno de las defeciones no es compartido por Juan Pablo II. El papa piensa, por el contrario, que se trata de un «antisigno» que «está entre los motivos del retroceso en las grandes esperanzas de vida nueva que brotaron en la Iglesia a partir del Concilio Vaticano II»⁵¹.

La discrepancia en juzgar un mismo hecho salta a la vista. Por eso me parece necesario reflexionar un poco sobre el tema básico, a saber: ¿la consagración total a Dios esclaviza o, por el contrario, enriquece la libertad *cristiana*?

Juan Pablo II, después de afirmar que «cabe arriesgarse en un compromiso definitivo, en una decisión por Dios que comprenda toda la vida», añade la observación siguiente: «Esto os hace *libres* y felices si se renueva cada día.» Pero señala también los requisitos indispensables para experimentar la *libertad* y *felicidad* de la total consagración a Dios. «Vuestro sí —dice— dado ya desde años o decenios *tiene que ser fortalecido siempre de nuevo en el Señor*. Para eso se necesita *la profunda escucha diaria del misterio de Dios*, siempre más grande, *el diario adentrarse en su amor crucificado y crucificante*»⁵². Es decir, la libertad y la felicidad del religioso hay que buscarla en la línea y en el misterio del amor de Cristo *crucificado*, que para el hombre se hace *crucificante*, porque de otro modo no se podría conseguir la identificación con Cristo, modelo supremo de libertad *cristiana*. Esto al hombre que juzga con criterios del mundo se le hace duro y quizá le parece locura. Pero seme-

jante juicio, por muy actual que parezca, no contiene nada nuevo. Cristo personalmente fue tratado de loco y San Pablo expresó con palabras irreformables su misterio: «escándalo» para unos, «locura» para otros.

Pero, después de esta primera reflexión, conviene ahondar algo más en el tema. La libertad de Jesucristo, modelo de la del cristiano, está toda ella al servicio de la *fidelidad irrevocable del Padre en el cumplimiento de sus promesas*. Se trata de una idea clave que recorre el Nuevo Testamento desde el principio hasta el fin. La Sagrada Escritura en ninguna parte habla de una libertad que permita evadirse de los compromisos libremente contraídos, antes bien exhorta siempre, y bajo formas variadísimas, a la fidelidad: sólo con fidelidad se puede corresponder a un Dios irrevocablemente fiel y a Cristo definido como *el sí de todas las promesas de Dios* (cfr. 2 Cor 1,20) y el «testigo fiel» (Ap 1,5; 3,14). Esto quiere decir que en la formación para la vida religiosa hay que dar importancia primordial al tema *fidelidad*, el cual, sin embargo, en más de una ocasión fue totalmente desatendido por ser considerado antagónico de la *creatividad* y de la *inventiva*.

La misma psicología humana confirma, desde el limitado campo de su competencia, la idea fundamental contenida en el Nuevo Testamento. Nada tan espontáneo y tan libre como el amor. Y nada tampoco tan fuerte para crear compromisos definitivos. «*El amor y la amistad no tienen ocaso*»⁵³. «No se puede vivir solamente de prueba; ni se puede morir solamente de prueba. *No se puede amar sólo de prueba*»⁵⁴. Y aunque en este último pasaje Juan Pablo II se refiere concretamente al amor conyugal que da origen al matrimonio, el cual es por naturaleza indisoluble, la fórmula empleada expresa muy exactamente lo que se podría llamar «la ley del amor». En el orden humano, el amor conyugal es el amor perfecto, aquel por el que un hombre y una mujer se entregan el uno al otro *totalmente y para siempre*. Y si éste es el amor humanamente perfecto, los otros deben orientarse hacia éste y su perfección dependerá del grado en que se expresa la humanidad plena y madura.

Si lo propio del amor es dar y sobre todo *darse*, queda totalmente dentro de la dinámica del amor el pertenecer a otro, el dejar uno de ser, en cierta medida, dueño de sí mismo. Pero este «desposeerse» no sólo no es negación de libertad, sino, por el contrario, su realización plena. «El amor —dice Juan Pablo II— constituye *la perfección de la libertad*, pero, al mismo tiempo, el “pertenecer”, es decir, el no ser libres, forma parte de su esencia. Pero este “no ser libres” en el amor no se concibe como una esclavitud, sino como una *afirmación de libertad y como su*

perfección (...), expresa la plenitud de la libertad, del mismo modo que el evangelio habla de la necesidad de perder la vida para encontrarla de nuevo en su plenitud»⁵⁵.

Viniendo ya al tema de la vida religiosa, Juan Pablo II se expresa del modo siguiente: «Habéis pronunciado, en la fe, un *sí a todo y para siempre* (...). Vosotros sabéis amar. La calidad de una persona se puede medir por la categoría de sus vínculos. Por eso cabe decir gozosamente que vuestra libertad se ha vinculado libremente a Dios con un voluntario servicio, en amorosa servidumbre. Y, al hacerlo, vuestra humanidad ha alcanzado madurez»⁵⁶. El consagrarse a Dios *totalmente y para siempre* no sólo no deshumaniza ni esclaviza, sino que conduce a una humanidad y a una libertad más plenas y más maduras. La libertad se realiza en la coherencia y en la fidelidad, no en la deserción.

«La fidelidad a la palabra dada es, conjuntamente, deber y comprobación de la *madurez interior* del sacerdote y expresión de su *dignidad personal* (...). La fidelidad a la palabra dada a Cristo y a la Iglesia es, al mismo tiempo, la comprobación de la auténtica fidelidad *a sí mismo, a la propia conciencia, a la propia humanidad y dignidad*. Es necesario pensar en todo esto, especialmente en los momentos de crisis y no recurrir a la dispensa, entendida como “intervención administrativa”, como si en realidad no se tratara, por el contrario, de una profunda cuestión de conciencia y de una prueba de *humanidad*»⁵⁷. La respuesta a la vocación en fidelidad —dice Juan Pablo II a los religiosos— «forma parte *esencial* de la *verdad* más profunda de *vosotros mismos* y de vuestro destino (...). ¡Dios os ha elegido!»⁵⁸. Es decir, la infidelidad no es sólo una deserción ante la llamada divina, sino también un falseamiento de la humanidad misma de quien la comete. La vocación divina asume la *humanidad* del llamado, de tal manera que éste ya no puede ser plenamente *hombre*, sino en fidelidad al llamamiento. La deserción será siempre una herida abierta en la humanidad del desertor, porque la llamada divina «forma parte *esencial* de la *verdad de él mismo*». De aquí que Juan Pablo II diga expresamente: al abrazar el compromiso de los consejos evangélicos «vuestra *humanidad* ha alcanzado *madurez*» (*ibid.*, 2b).

Sobre esta base se comprende muy bien que Juan Pablo II, hablando con Cristo, le haga algunas peticiones y le dirija algunas preguntas.

«Haz —dice— que no “entristezcamos” al Espíritu (...) con lo que, en último término, puede llevar a la *tentación de huida* bajo pretexto del “*derecho a la libertad*”. Haz que no empobrezcamos la *plenitud y la riqueza de nuestra libertad*, que hemos ennoblecido y realizado *entregándonos* a ti y

aceptando el don del sacerdocio. Haz que *no separemos nuestra libertad de ti*, a quien debemos la gracia de este don inefable (...). ¿Es posible acaso que en cualquier crisis dudemos de tu amor, del amor con que has amado a la Iglesia entregándote a ti mismo por ella? Este amor y la fuerza de tu espíritu de verdad, ¿no son quizá más fuertes que toda debilidad humana, incluso cuando ésta parece prevalecer, presentándose, además, como signo de “*progreso*”? (...). ¿Podemos nosotros disminuir este amor? ¿Y no lo disminuimos cuantas veces, *a causa de la debilidad del hombre*, sentenciamos que *se debe renunciar a las exigencias que él impone*?»⁵⁹.

Aunque en los párrafos precedentes Juan Pablo II se refiere directamente a los sacerdotes, sus reflexiones son aplicables a los religiosos sin violentar su sentido, puesto que lo que se halla en el fondo de las peticiones y de las preguntas formuladas es el tema del celibato, el cual forma parte integrante de la profesión religiosa y el que, dentro de la vida religiosa, ha sido la causa determinante de la inmensa mayoría de las defecciones.

Pero también hablando particularmente a los religiosos, Juan Pablo II tiene una palabra precisa que señala el camino para ejercitar la libertad en la fidelidad. Después de afirmar que sólo Cristo «puede, mediante su Espíritu, superar las debilidades experimentadas una y otra vez» por los religiosos en mantener la fidelidad al *sí* de la profesión, añade: «También el *sí* de María, pronunciado con una decisión única, tuvo que ser mantenido por ella permanentemente, renovándolo siempre hasta el momento de la cruz, donde ofreció a su propio Hijo y se convirtió en nuestra Madre. El, que ha tomado el *sí* de María como cooperación a la redención, quiere también tomar el vuestro en consideración. ¡Vosotros lo habéis pronunciado! ¡Repetido de nuevo cada día! Entonces valdrá también para vosotros el *¡dichosa la que ha creído!*»⁶⁰. Para el ejercicio de la libertad en la fidelidad que asegura la plenitud de humanidad en Cristo sólo hay un camino: el de un amor que, apoyado en el *sí* de María, se adhiere firmemente a Cristo crucificado, expresión suprema de la *fidelidad de Dios a su palabra* y modelo, también supremo, de la fidelidad que el religioso *debe a una palabra libremente dada*. Fuera de este camino, el peligro de cometer traición acecha constantemente y con demasiada frecuencia hace estragos.

El tema de las relaciones entre consagración religiosa y plenitud humana ha sido tratado desde una perspectiva nueva por Juan Pablo II en la exhortación *Redemptionis donum*. La perfección humana —dice— brota de la redención, la cual «devuelve a Dios la obra de la creación

contaminada por el pecado, indicando la perfección que la creación entera, y en concreto el hombre, poseen en la mente y en el plan de Dios mismo. *Especialmente el hombre debe ser entregado y devuelto a Dios si debe ser plenamente devuelto a sí mismo*» (RD 4b). He aquí una afirmación de trascendencia excepcional. Puesto que el hombre, por lo más íntimo de su ser, es de Dios, su humanidad crece y se hace tanto más madura cuanto más ahonda en la consagración a Dios. La vocación religiosa, por llevar la consagración al máximo, haciéndola total e irrevocable, representa de suyo, o sea, cuando es vivida de modo coherente, la plenitud del genuino humanismo: el hombre se posee o se encuentra totalmente a sí mismo en la medida que se entrega totalmente a Dios.

Juan Pablo II propone esta idea no de un modo esporádico o en algún texto suelto, sino con gran insistencia y haciendo de ella algo así como uno de los principios estructurantes de la exhortación. Aquí sólo hay lugar para alguna reflexión elemental. «La llamada —dice— que acogéis entrando en el camino de la profesión religiosa, *llega a las raíces mismas de la humanidad*, las raíces del destino del hombre en el mundo temporal. El evangélico “estado de perfección” no os separa de estas raíces. Al contrario, os permite insertaros más hondamente en aquello por lo que el hombre es hombre, enriqueciendo esta humanidad, agravada de diversos modos por el pecado, *con el fermento divino-humano de la redención*» (RD 4). En el cristiano, «por la profesión de los consejos evangélicos, queda expoliado “el hombre viejo” de un modo más maduro y más consciente y, a la vez, crece “el hombre nuevo” creado según Dios» (RD 7). Los consejos evangélicos entrañan una exigente renuncia, pero de tal naturaleza que, mediante ella, el hombre «vuelve a encontrarse más plenamente en Cristo crucificado y resucitado; una renuncia que conduce a conocer en él el misterio de la propia humanidad» (RD 10c). «La obediencia, a la que os habéis comprometido, consagrándoos sin reserva a Dios mediante la profesión de los consejos evangélicos, *es una particular expresión de la libertad interior*, como, para Cristo, fue expresión definitiva de libertad su obediencia hasta la muerte» (RD 13).

Este acrecentamiento de humanidad por la consagración a Dios y la peculiar identificación con Cristo no se limita a los aspectos personales de la vida del religioso; tiene también repercusiones en la Iglesia y en el mundo para renovarlos según el designio de Dios. Juan Pablo II, en un razonamiento sumamente atrevido, dice que el religioso, al hacerse por la profesión «propiedad exclusiva de Dios», entra a participar en la obra

por la cual Cristo renueva y consagra a Dios la humanidad entera⁶¹. Esta es la raíz más profunda de la función apostólica y misionera inherente a la vocación religiosa.

d) *Presencia de María en la consagración del religioso a Dios*

El Concilio Vaticano II establece una vinculación de la vida religiosa con María. Se trata no de una vinculación genérica —menos aún extrínseca—, sino propia y específica, es decir, fundada en algo tan constitutivo de la vida religiosa como son los consejos evangélicos. «*Los consejos* (...) son capaces de asemejar más al cristiano con el género de vida virginal y pobre que Cristo escogió para sí y que abrazó su *madre, la Virgen*»⁶². Pablo VI desarrolla esta doctrina y, a la vez, en cierto sentido la recorta, porque la circunscribe al tema castidad. «Por lo que a nosotros se refiere —dice—, nuestra convicción debe permanecer firme y segura: la grandeza y la fecundidad de la castidad, observada por amor de Dios en el celibato religioso, sólo encuentran su fundamento último en la palabra de Dios, en las enseñanzas de Cristo, *en la vida de su Madre* y en la tradición apostólica, tal como ha sido afirmada incesantemente por la Iglesia»⁶³.

Ya Santo Tomás había escrito: «Así como la plenitud de gracia comenzó con toda perfección en Cristo, y, sin embargo, en la Madre precedió una incoación de la misma, así también *la práctica de los consejos*, que se realiza mediante la gracia de Dios, comenzó *de modo perfecto* en Cristo, pero *de alguna manera había sido iniciada ya por su Madre, la Virgen*» (*Summa theol.* III, 28, 4 ad 2). En este párrafo Santo Tomás se refiere a la vida de la Virgen antes del nacimiento de Cristo. Pero la idea expresada por el Santo Doctor adquiere particular fuerza si se la coloca en el tiempo posterior. En todo caso, su pensamiento es perfectamente claro. Cuando se trata de explicar la vida religiosa, es preciso conectarla con María, como con su fuente derivada o con su realización incoativa. Y en otra parte, refiriéndose concretamente a la virginidad, dice que para juzgar acertadamente de ésta y de su valor es preciso tener en cuenta el hecho de que Cristo escogió una madre *virgen* (cfr. II-II, 152, 4).

Juan Pablo II profundiza esta doctrina de sólida base teológica situando la intervención de la Virgen en lo más hondo de la vida religiosa, es decir, en la consagración que el religioso hace de sí mismo a Dios.

«Invocando —dice— la materna protección de María Santísima, modelo insuperable de *consagración total*, envío de corazón mi especial bendición (...) a todas las almas que, en castidad, pobreza y obediencia, se esfuerzan por seguir, ya aquí abajo, al Cordero adonde quiera que vaya»⁶⁴. Y porque la consagración religiosa debe configurarse según el modelo de la de la Virgen, «la vida de los religiosos estaría incompleta si no se orientase a un amor filial hacia la que es Madre de la Iglesia y de las almas consagradas» (*ibid.*, n. 2). Tanto la idea de consagración como la de maternidad servirán para una mejor comprensión de la presencia de María en la vida religiosa.

Pero antes de entrar en el desarrollo, será útil recordar otra idea que sirve para completar el horizonte mariano de esta especial vocación. «Hay alguien —dice Juan Pablo II— que camina a nuestro lado por la senda de los discípulos: María, la Madre de Jesús, que lo meditaba todo en su corazón y cumplió siempre la voluntad del Padre»⁶⁵. María «en su vida terrena realizó la perfecta figura del discípulo de Cristo, espejo de todas las virtudes, y encarnó las bienaventuranzas evangélicas proclamadas por Cristo. Por lo cual *toda la Iglesia, en su incomparable variedad de vida y de obras*, encuentra en ella la más auténtica forma de la perfecta imitación de Cristo»⁶⁶. Todos los cristianos y, por tanto, también los religiosos, deben «mirarse en María» para saber en qué consiste ser verdaderos discípulos de Cristo. María —dice Juan Pablo II—, «por ser la primera cristiana, nos lleva y nos acerca a Cristo»⁶⁷. «Nadie, en la historia del mundo, ha sido más cristocéntrico y más cristológico que ella»⁶⁸. Por eso nosotros, «como los apóstoles en Caná, nos hacemos verdaderos discípulos del Hijo, precisamente con la Madre de Jesús»⁶⁹.

Consagración, maternidad, discipulado: he aquí las ideas que me parecen fundamentales para profundizar en las «raíces» marianas de la vida religiosa y en las razones específicas de la presencia de María en esta peculiar vocación cristiana. Por mi parte, voy a intentar una explicación elemental del tema.

Comúnmente, la paternidad de Dios respecto del cristiano es presentado sólo en bloque y de manera indiferenciada. Dios nos hace hijos suyos por Jesucristo, infundiendo en nosotros el don del Espíritu Santo, que nos hace clamar: «¡Abbá, Padre!» (Rom 8,15; Gál 4,6). Esta es una gran verdad, de contenido tan rico que no somos capaces de comprenderlo y menos de vivirlo en toda su plenitud. Pero dentro de esta verdad inabarcable para nosotros y que lo engloba todo existen dones peculiares, específicos y diferenciados, a través de los cuales la paterni-

dad de Dios se ejerce sobre cada cristiano con características propias. O considerando el tema desde la perspectiva inversa, es preciso decir que cada «tipo» de vocación cristiana realiza la filiación adoptiva de manera también «típica», porque todas ellas, encarnando dones que proceden todos de la única paternidad de Dios, son *diversas entre sí*.

Santo Tomás estudia amplísimamente el tema de la diversidad de las criaturas en el interior de la unidad que existe entre todas ellas por ser participación de la única y suprema bondad de Dios⁷⁰. Pues bien: salvando una larguísima distancia, algo análogo hay que decir en el caso presente. Dios ejerce su paternidad única a través de todos los tipos de vocación; pero estos tipos se diferencian entre sí y, por tanto, dicen a la paternidad de Dios una relación de contenido diversificado que sirve precisamente para que nosotros podamos conocer mejor el misterio insondable de aquella paternidad. Algo así como en el orden creado la multitud diversificada de las criaturas facilita al hombre el conocimiento de las perfecciones de Dios (cfr. Sab 13,1-9; Rom 1,19-21).

Ahora bien: Dios ejerce su paternidad de gracia sirviéndose de la cooperación maternal de María. «De hecho —dice Juan Pablo II—, la paternidad santísima de Dios, en su economía salvífica, se ha servido de la maternidad virginal de su humilde esclava para realizar en los hijos del hombre la obra del autor divino»⁷¹. «El eterno amor del Padre (...) se acerca a cada uno de nosotros por medio de esta Madre» (RH 22e). Desde el momento de la encarnación, «la incorporación a Cristo implicará una relación filial no sólo con el Padre celeste, sino también con María, la Madre terrena del Hijo de Dios»⁷². «Con María, con esta Madre, recurrimos a la ternura paterna de Dios»⁷³. Y resumiendo todo esto en una breve sentencia, se puede afirmar que María «es presencia sacramental de los rasgos maternos de Dios» (Puebla 291).

La maternidad de María está, pues, totalmente integrada dentro de la paternidad de Dios, como un medio del que esta paternidad se sirve para realizar en nosotros su obra y que, al mismo tiempo, pone a nuestro servicio para que actualicemos nuestra correlativa filiación, viviendo efectivamente como hijos de Dios⁷⁴. Uno de los grandes dones que descienden de la paternidad de Dios sobre determinados cristianos es el llamamiento a la práctica de los consejos evangélicos. Y, a la vez, la consagración del cristiano a Dios por medio de estos consejos es un modo de profundizar en la filiación adoptiva recibida por el bautismo, conduciéndola a plenitud (cfr. PC 5a; LG 44a). Pues bien: este don en su doble recorrido, es decir, en cuanto vocación que desde Dios desciende

sobre el cristiano y en cuanto consagración que desde el cristiano sube hacia Dios, *pasa por la maternidad de María*. Como pasan también por esa maternidad los dones específicos de las otras vocaciones cristianas.

La maternidad misma de María es *la realización suprema de la consagración de una pura criatura a Dios*. La consagración del cristiano a Dios mediante la profesión religiosa, al pasar por la consagración maternal de María, se enriquece y gana en plenitud, porque cumple uno de los requisitos establecidos por Dios para el retorno de sus dones a él mismo, en lo cual consiste la glorificación que estos dones le tributan⁷⁵. Por tanto, la conexión de la consagración religiosa con la maternidad de María no es de mera imitación externa, como la que practica un hombre imitando a otro; es una conexión que brota desde dentro, porque realiza o cumple uno de los requisitos del plan determinado por Dios acerca del modo como sus propios dones han de retornar a él. María está en todos los caminos de Dios y, por tanto, el religioso la encuentra desde el interior de su propia y personal vocación.

La consagración del religioso a Dios no sólo se realiza bajo la mirada de María, que intercede o que asiste, sino que se desarrolla toda ella en el interior de su maternidad y es un fruto de esta maternidad, la cual, a su vez, queda como asumida en la suprema paternidad de Dios, como medio del que Dios se sirve «para realizar su obra en los hijos del hombre».

El otro concepto clave para determinar la conexión entre consagración religiosa y María es el de imitación y seguimiento de Cristo. Toda la vida cristiana se compendia en esta imitación y en este seguimiento. Pero cada vocación la vive *a su manera*. El religioso imita y sigue a Cristo por la vía de una caridad que, para desprenderse lo más posible de apegos terrenos, *asume los consejos evangélicos*. Entre todas las puras criaturas es María quien siguió este camino con la máxima perfección y quien, por lo mismo, ha venido a ser el obligado modelo para todos los que se sientan llamados a vivir la caridad cristiana de este modo concreto. La imitación-seguimiento que debe practicar el religioso desemboca en Cristo a través de María⁷⁶.

Pablo VI, hablando del puesto de María en la vida cristiana, enunció un principio de máxima importancia para esclarecer el tema presente. «*Si queremos ser cristianos —dice— debemos ser marianos*, esto es, reconocer la relación esencial, vital, providencial, que une a la Virgen con Jesús y que *abre para nosotros el camino que conduce a él*»⁷⁷. Todos los caminos para el encuentro con Cristo pasan por María; no por-

que esto sea una necesidad objetiva a la que Jesús esté sometido, sino porque libremente lo quiso así (cfr. LG 60). **Ahora bien: supuesta esa voluntad, ningún cristiano tiene poder para cambiarla, porque sólo en actitud de rendimiento y entrega se puede corresponder plenamente al don de Dios.**

La consagración a la Virgen— el *totus tuus* tan repetido por Juan Pablo II— no es simple acto de piedad ni, mucho menos, una reprobable exageración. Es el reconocimiento práctico de un dato integrante del plan divino de salvación. Si Dios ejerce su paternidad sobre nosotros sirviéndose de la maternidad de María, nosotros debemos vivir nuestra filiación adoptiva en el interior de esa maternidad, porque de otro modo no podríamos acoger la paternidad de Dios en toda su plenitud. Ahora bien: esa filiación adoptiva del cristiano no es cosa vaga o abstracta, sino que se encarna en cada uno de los dones mediante los cuales nos encaminamos hacia nuestro Padre Dios, concretamente en la consagración religiosa que el cristiano llamado a la práctica de los consejos evangélicos hace de sí mismo a Dios. Semejante consagración es mariana por su propia naturaleza, puesto que desemboca en la suprema paternidad de Dios a través de la maternidad de María. Por consiguiente, cuando el religioso se consagra a la Virgen con su sincero *totus tuus* no añade nada a su profesión; simplemente reconoce, explícita y se compromete a vivir con seriedad el contenido mariano de dicha profesión. Igualmente, viviendo este contenido mariano, se coloca en la mejor disposición para practicar el perfecto seguimiento de Cristo mediante una caridad revestida de los consejos evangélicos y reforzada por ellos.

Hablando en términos generales, Juan Pablo II dice que cada católico «confía su oración» a la Virgen «e incluso se consagra a ella *para mejor consagrarse a Dios*»⁷⁸. Y, dirigiéndose a la Virgen, exclama: «¡Consagrarse a Cristo por tu intercesión! ¡Consagrarse a ti *para Cristo!*»⁷⁹. Al religioso le basta insertar estas ideas generales en el interior de su propia vocación. Con ello no le añade elementos nuevos, extraños o deformantes, sino que sencillamente reconoce una parte muy apreciable y significativa de su contenido para darle expresión en la propia vida. El *sí* de los religiosos reclama, desde su propio interior, integrarse en el *fiat* de María para caminar valerosamente hacia la plenitud suprema del *sí* de Cristo⁸⁰.

Para que la integración sea efectiva, el religioso debe asumir «las actitudes espirituales» que caracterizaron la vida de la Virgen y alimentaron su propio *fiat*: la escucha de la palabra de Dios, la oración, la fe in-

condicional, la intrepidez al pie de la cruz, la perfecta unión con Cristo⁸¹. Ya se comprende que el cultivo de estas disposiciones requiere una vida en la cual las «prácticas» marianas tengan una presencia bien destacada. Si es verdad que las «prácticas» sin espíritu son rutina, lo es igualmente que el espíritu sin «prácticas» se diluye en inoperante fantasía.

Si el religioso vive profundamente el contenido mariano de su vocación, se convertirá para los hombres, como María, en «adviento» de Dios, es decir, en señal de su presencia en la historia humana. «María —dice Juan Pablo II— es toda ella adviento»⁸², y un adviento *permanente*, porque señala siempre hacia Dios⁸³ y quiere conducir a los hombres hasta su propio Hijo⁸⁴. Desde este concepto enlazamos con lo dicho anteriormente sobre el religioso como signo y testigo de Dios ante los hombres, comprobando una vez más que lo *mariano* está contenido dentro de lo *teologal*.

El título *Madre de la Iglesia* es de tal densidad que está llamado a tener grandes desarrollos no sólo en el orden de la piedad, sino también y sobre todo en el de la doctrina relativa a la comprensión de todas las vocaciones cristianas. Aquí se han hecho algunas reflexiones que afectan directamente a la vida religiosa. Pero es evidente que ni el religioso ni cristiano alguno puede acaparar la maternidad de María, porque esta maternidad se ejerce en relación con *todo el pueblo de Dios*, pastores y fieles, como Pablo VI recalcó muy intencionadamente al proclamar el título⁸⁵.

Este pueblo de Dios se encuentra hoy comprometido en una lucha con los poderes del mal como no fue conocida nunca en tiempos pasados. Por eso se dirige a la Virgen para suplicarle:

«¡Oh Madre de nuestro adviento! Quédate con nosotros, y haz que él [Cristo] permanezca con nosotros en este difícil adviento de luchas por la verdad y la esperanza, por la justicia y por la paz. ¡El sólo, el Emmanuel!»⁸⁶.

La inmersión de la Iglesia en esta dramática lucha constituye un auténtico *signo de los tiempos* al que es necesario prestar particular atención y leerlo junto con aquella mujer que ha venido a ser símbolo de las hostilidades contra los poderes demoníacos.

«Los signos de los tiempos —dice Juan Pablo II— nos mandan leer los planes divinos, remontándonos a las palabras originarias y más antiguas. ¿Acaso no están también entre esas palabras las del libro del Génesis (...): “Establezco hostilidades *entre ti y la mujer*, entre tu estirpe y la suya; ella te herirá la cabeza cuando tú la hieras en el talón...”? Los signos de los tiempos

indican que estamos en la órbita de *una gran lucha* entre el bien y el mal, *entre la afirmación y la negación de Dios*, de su presencia en el mundo y de la salvación que en él tiene su comienzo y su fin. ¿Acaso no nos indican estos signos a *la mujer, juntamente con la cual debemos pasar* el umbral trazado por el siglo y por el milenio que va a cerrarse? ¿No debemos *precisamente con ella* hacer frente a las tribulaciones de las que está lleno nuestro tiempo? ¿No debemos *precisamente en ella* volver a encontrar esa fortaleza y esa esperanza que nacen del corazón mismo del evangelio?» (*ibid.*, 5; DP 258).

La vida religiosa transcurre en medio de esta gran lucha entre la gracia de Dios y el ateísmo. Por todas sus manifestaciones tiene que dar testimonio de Dios y contribuir a disipar las tinieblas que la incredulidad proyecta sobre el mundo. Hoy más que nunca la vida del religioso tiene que actualizar su índole estrictamente misional, mostrándose efectivamente como lo que es: una luz que Dios enciende en la Iglesia para iluminar a esta Iglesia y a la humanidad entera, conteniendo la alocada marcha hacia el ateísmo y alcanzando para los hombres extraviados el don de la conversión, gracias a la cual experimenten que Dios es Padre de todos y que todos somos hijos suyos, hermanos de una misma familia, llamados al amor y no al enfrentamiento.

Lo teologal o teocéntrico es lo primario en la vida religiosa no sólo desde el punto de vista objetivo y científico, sino también desde la perspectiva misionera, de la cual es urgente cobrar conciencia cada vez más profunda y más exigente para que este tipo de vocación cristiana produzca en la Iglesia y en el mundo copiosos frutos de gracia. Pero la consagración a Dios y el testimonio que de él debe dar el religioso los vive de una manera concreta: *siguiendo a Jesucristo*. Por eso lo teologal o teocéntrico conduce a lo *crisológico*, que será el tema de las páginas que siguen inmediatamente.

3. LOS CONSEJOS EN PERSPECTIVA CRISTOLOGICA

El obligado punto de referencia para pensar acertadamente sobre los consejos evangélicos y sobre el fundamento en que se apoyan es la vida de Cristo en este mundo. Los teólogos y exegetas que prescinden de este dato se incapacitan *a priori* para elaborar una teología seria sobre los consejos, más aún: para obtener una comprensión exacta de los mismos textos bíblicos, puesto que el «comentario» más perfecto de las palabras de la revelación es la vida de Cristo. La revelación se contiene en todo

lo que afecta al modo de la presencia de Cristo entre los hombres (cfr. DV 4a), y «el reino se manifiesta sobre todo en la persona misma de Cristo, Hijo de Dios e Hijo del hombre» (LG 5a). Si no se tiene en cuenta este dato fundamental, nada de cuanto pertenece a la vida religiosa —o universalmente a la vida cristiana— puede encontrar una fundamentación y un esclarecimiento que sean efectivamente definitivos.

Para Santo Tomás la razón decisiva de que en la Iglesia existan institutos religiosos es que Cristo personalmente practicó los consejos evangélicos. Para el Santo Doctor la vida religiosa viene a ser una parte de la cristología, porque muestra existencialmente el valor redentivo del género de vida que Cristo asumió para sí. La restauración de la vida religiosa en las confesiones cristianas del anglicanismo y del protestantismo se funda en el presupuesto de que el seguimiento de esta vocación forma parte del testimonio que la Iglesia debe dar de Cristo ante el mundo. Y el Concilio Vaticano II insiste reiteradamente en que los consejos evangélicos tienen como fundamento las palabras y los ejemplos del Señor. Con estos datos a la vista, ya se puede suponer que el magisterio posconciliar no seguirá un camino distinto. Pero será conveniente ver cómo este mismo magisterio se expresa para evitar la impresión de que se procede a base de apriorismos.

a) *Los consejos evangélicos, una forma de seguimiento y de imitación de Cristo*

En el magisterio posconciliar, como en la Escritura misma, el tema tratado con mayor frecuencia es el de la virginidad-celibato. Pero los otros consejos también son tenidos en cuenta y presentados desde una perspectiva cristológica. Es obvio, además, que lo que se dice sobre uno de los consejos debe ser aplicado a los otros, porque se trata de temas análogos y conexos entre sí. Quien admita, como es obligado, que la virginidad de Cristo tiene valor vinculante para la Iglesia, es decir, que está exigiendo de los cristianos el asumirla como compromiso y forma de vida, por fuerza debe reconocer igual exigencia a la pobreza y obediencia del Señor, de modo que si no lo hiciera incurriría en arbitrariedad y en contradicción manifiestas.

Cristo —dice Pablo VI— purificó el matrimonio de las contaminaciones que sufría en el pueblo de Israel y lo elevó a la dignidad de sacramento, haciéndolo

«una misteriosa señal de la unidad con que él mismo está unido a la Iglesia (...). Pero Cristo, como mediador de una alianza mejor (Heb 8,6), inaugura también un camino nuevo de tal naturaleza que cuando el hombre entra por él, adhiriéndose a Dios mismo totalmente y no teniendo otra preocupación que la de él mismo y de las cosas pertenecientes a su servicio (cfr. 1 Cor 7, 33-35), manifiesta de modo más patente y con mayor plenitud aquella fuerza supremamente renovadora, que es propia del Nuevo Testamento (...). *Cristo durante toda su vida permaneció en estado de virginidad; con lo cual se da a entender que él se consagró por entero al servicio de Dios y de los hombres (...).* Prometió riquísimos premios a todos aquellos que por el reino de Dios dejaran casa, familia, mujer, hijos (cfr. Lc 18,29-30). Más aún: sirviéndose de palabras misteriosas y que despiertan expectación, aconsejó un ideal mejor consistente en que alguien, movido por una gracia especial (cfr. Mt 19, 11), se consagre en virginidad al reino de los cielos. La causa de que alguien apetezca este don es el reino de los cielos (cfr. Mt 19,12); igualmente este mismo reino, evangelio y nombre de Cristo (cfr. Lc 18,29-30; Mc 10,29-30; Mt 19,29) hacen que Jesús invite al compromiso en los arduos trabajos apostólicos, unidos con tantas molestias, que han de ser soportadas de buena gana para participar más íntimamente en la suerte de él mismo. Así, pues, quienes han sido llamados de este modo por Jesús, se sienten impulsados a elegir la virginidad como cosa deseable y digna de ser escogida bien *por el misterio de la novedad de Cristo* o por el de todas aquellas cosas que manifiestan quién es él y cuál su inconmensurable valor (...). Y ellos hacen esto (...) *para asumir el mismo género de vida de Jesús*»⁸⁷.

La razón de que en la Iglesia florezca la virginidad es Cristo mismo con el género de vida que asumió. Su virginidad estaba inspirada en su inefable amor al Padre y a los hombres, o más exactamente, el amor se sirvió de la virginidad para manifestarse en toda su finura, profundidad y universalidad. Algo semejante debe ocurrir en la vida de quien decide seguir a Cristo por este camino. El compromiso de virginidad tiene que nacer del amor, «el cual, cuando es verdadero, lo abarca todo, posee estabilidad y es perenne»⁸⁸.

La virginidad «envuelve, transforma y penetra el ser humano hasta lo más íntimo, produciendo *una misteriosa semejanza con Cristo (...)*. La grandeza y la fecundidad de la castidad, observada por amor de Dios en el celibato religioso, sólo encuentran su fundamento último en la palabra de Dios, *en las enseñanzas de Cristo*, en la vida de su Madre, la Virgen, así como en la tradición apostólica, tal como ha sido afirmada incesantemente por la Iglesia. Se trata, efectivamente, de un don precioso que el Padre concede a algunos. Frágil y vulnerable a causa de la debilidad humana, está expuesto a las contradicciones de la pura razón y en parte es incomprensible para aquellos a quienes no haya sido reve-

lado, en la luz del Verbo encarnado, de qué manera quien haya perdido la vida por él la encontrará»⁸⁹.

Pablo VI ve también en el ejemplo concreto de Cristo el principio que fundamenta la práctica de la pobreza y de la obediencia bajo la específica forma religiosa de una y otra. «Siendo castos en el seguimiento de Cristo, queréis también vivir *pobres, según su ejemplo*, en uso de los bienes de este mundo (...). ¿No es la misma fidelidad la que inspira vuestra profesión de obediencia, a la luz de la fe y *según el dinamismo propio de la caridad de Cristo?* En efecto, mediante esta profesión realizáis la inmolación total de vuestra voluntad y entráis más decididamente y con mayor seguridad en su designio de salvación. *Siguiendo el ejemplo de Cristo*, que vino para cumplir la voluntad del Padre, en comunión con aquel que sufriendo aprendió la obediencia y se hizo siervo de los hermanos, vosotros estáis vinculados más estrechamente al servicio de la Iglesia y de los hermanos»⁹⁰.

La idea de consagración del religioso a Cristo para identificarse con su género de vida entre los hombres tiene valor de principio que informa toda la exhortación *Evangelica testificatio* y define particularmente el «estilo de vida» religiosa diseñado en la tercera parte del documento. Los religiosos deben, por su peculiar vocación, «seguir más de cerca a Cristo en su condición terrena de anonadamiento (...). Siendo discípulos de Cristo, ¿cómo podríais seguir una senda diferente de la suya?»⁹¹.

Con esto se tiene ya una idea sumaria de la visión cristológica que Pablo VI ofrece de la vida religiosa. Su enseñanza es mucho más rica. Pero los dos documentos presentados son especialmente significativos y pueden bastar para una exposición elemental como la que aquí se hace. Poco antes de morir, el propio Pablo VI condensó su pensamiento sobre el particular en la breve sentencia siguiente: «Permanecen inmutables para los religiosos los tres consejos evangélicos, cuya observancia constituye desde siempre *lo propio de su adhesión al Señor*»⁹².

Juan Pablo II es también muy explícito en el conectar la vida religiosa con Cristo; él ve en el seguimiento de Jesús por la vía de los consejos evangélicos una expresión culminante de madurez cristiana.

«Humanidad madura —dice— significa pleno uso de la libertad que hemos recibido del Creador, en el momento en que él ha llamado a la existencia al hombre hecho a su imagen y semejanza. Este don encuentra su plena realización en la *donación sin reservas de toda la persona humana concreta, en espíritu de amor nupcial, a Cristo y, a través de Cristo, a todos aquellos a los que él envía, hombres o mujeres, que se han consagrado totalmente a él según*

los consejos evangélicos. He aquí el ideal de la vida religiosa, aceptado por los órdenes y congregaciones, tanto antiguas como recientes, y por los institutos seculares»⁹³.

El enfoque cristológico de la vida religiosa ha sido expuesto por el mismo Juan Pablo II con singular fuerza y expresividad en otro documento posterior.

«Seguir a Cristo —dice— es algo muy distinto de admirar un modelo, aun en el caso de que tengáis buen conocimiento de las Escrituras y de la teología. Seguir a Cristo es algo existencial. Es querer *imitarlo hasta el extremo de dejarse configurar con él*, asimilarse a él hasta el punto de ser “como otra humanidad suya”, según palabras de sor Isabel de la Trinidad. *Y ello en su misterio de castidad, pobreza y obediencia.* ¡Tal ideal rebasa el entendimiento y supera los límites de las fuerzas humanas! (...). La castidad religiosa, hermanas mías, *es querer ser de verdad como Cristo.* Todas las razones que se puedan alegar se desvanecen ante esta razón esencial: *Jesús fue casto.* Este estado de Cristo no sólo era superación de la sexualidad humana, prefigurando el mundo futuro, sino igualmente una manifestación, una “epifanía” de la universalidad de su oblación redentora. El evangelio no cesa de indicar cómo vivió Jesús la castidad (...). ¡Ojalá que vuestro voto de virginidad consagrada —*profundizado y vivido en el misterio de la castidad de Cristo*— y que transfigura ya vuestras personas os empuje a llegar de verdad a vuestros hermanos y hermanas en humanidad dentro de sus situaciones concretas! (...). También habéis prometido a Cristo *ser pobres con él y como él.* No hay duda de que la sociedad de producción plantea problemas complejos a la práctica de la pobreza evangélica. No es éste el lugar ni el momento de discutir este tema. Me parece que toda congregación debe ver en este fenómeno económico una invitación providencial a dar una respuesta tradicional, y al mismo tiempo enteramente nueva, *a Cristo pobre. Contemplándole en su vida radicalmente pobre*, y tratando con asiduidad a los humildes y a los pobres que son también *su rostro*, llegaréis a ser capaces de dar cuanto sois y tenéis. La Iglesia necesita ser arrastrada por vuestro testimonio. Calculad vuestra responsabilidad. *En cuanto a la obediencia de Jesús, ésta ocupó un lugar central en su obra redentora* (...). El desposeimiento de sí mismo y la humildad son más difíciles para nuestra generación apasionada por la autonomía y hasta por el capricho. Sin embargo, no se puede imaginar una vida religiosa sin obediencia a los superiores, que son los custodios de la fidelidad al ideal del instituto. San Pablo subraya el vínculo de causa a efecto entre la obediencia de Cristo hasta la muerte de cruz (cfr. Flp 2,6-11) y su gloria de resucitado y de Señor del universo. Del mismo modo, la obediencia de toda religiosa —que es siempre un sacrificio de la voluntad por amor— produce abundantes frutos de salvación para el mundo entero»⁹⁴.

En otra breve alocución Juan Pablo II vuelve sobre el concepto de «epifanía» para caracterizar la vida religiosa, pero refiriendo tal «epifa-

nía» no a la obra de salvación como en el documento precedente, sino a Cristo mismo. «Cuidad —dice— que la vida religiosa sea una “epifanía” de Cristo. El mundo moderno tiene necesidad de signos»⁹⁵. No se puede expresar con mayor concisión y exactitud el valor cristológico de la vida religiosa. El religioso queda definido como un signo revelador o «epifánico» de Cristo. También los otros cristianos pueden y deben manifestar a Cristo. Pero cada tipo de vocación lo hace a su manera. El papa aquí se refiere a la «epifanía» encarnada en la vida religiosa, considerada ésta en cuanto vocación cristiana peculiar o específica.

Estamos ante una exposición verdaderamente magistral sobre el modo como el cuadro de vida humana que Cristo escogió para sí exige a la Iglesia su perpetuación, la cual, a su vez, es uno de los «caminos» que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento de su misión de administrar y distribuir a los hombres el don salvífico de Jesús. Ahora bien: si el comportamiento de Jesús exige la práctica de vida religiosa y si ésta es constitutivamente una «epifanía» de Cristo, se impone con evidencia palmaria una conclusión bien importante, o sea, que la vida religiosa sólo puede adquirir plenitud de sentido cuando es asumida y vivida por el cristiano como un modo específico y eficaz de insertarse en el misterio mismo de aquella vida que Cristo escogió precisamente para salvar a todos los hombres; la inserción en Cristo, lejos de ser para el religioso un principio de aislamiento, es, por el contrario, la fuerza más potente que lo impulsa a tener la máxima solicitud por la salvación de todos los hombres, puesto que es la humanidad entera la destinataria directa de la salvación traída por Cristo, así como de la «epifanía» cristológica que el religioso debe encarnar y proyectar.

Merece especial atención lo que Juan Pablo II dice sobre la obediencia de Jesús, la cual en todo el contexto es entendida como una obediencia que al mismo tiempo fundamenta y exige la obediencia religiosa. De ella, en efecto, dice que «ocupa un lugar central en la obra redentora». La obediencia que Jesús asumió y vivió por amor al Padre y a los hombres penetra en la obra de la redención más hondamente que su pobreza y su virginidad. La plenitud de la imitación religiosa de Cristo consistirá, pues, en asumir y vivir por amor, como él, una obediencia que sea verdaderamente total como la suya, que englobe la vida entera de la persona, incluido el compromiso de virginidad y de pobreza. Creo que la idea soteriológica de Santo Tomás sobre la obediencia total de Jesucristo es, en primer lugar, perfectamente bíblica, y después, tiene enormes repercusiones en la vida de la Iglesia, de modo especial en la comprensión del

misterio de la vida religiosa. La primacía que entre todos los consejos se reconoce a la obediencia desde hace tantos siglos, y que ha sido reafirmada multitud de veces por el magisterio de la Iglesia, no procede de prácticas disciplinares ni se ordena al mantenimiento de una disciplina rígida exigente; es, por el contrario, un elemento integrante del misterio salvífico, tal como éste fue vivido y realizado por Cristo mismo.

Aunque en el orden causal y originante lo primario es la obediencia total de Cristo, porque es de ella de donde brota la obediencia religiosa, sin embargo, en el plano de nuestro conocimiento, el carácter total de la obediencia religiosa es un estímulo y un medio para adentrarnos en lo profundo del misterio de la obediencia, tal como fue vivida por Jesús⁹⁶. Jesús es el fundador, el modelo ejemplar, el maestro, el todo, para la Iglesia. Pero, a su vez, el misterio de la Iglesia misma, precisamente por ser el cuerpo y la esposa de Cristo, nos ayuda, como no podía ser menos, a penetrar en lo íntimo del misterio de su Señor, de su obediencia total, no olvidando nunca que la obediencia total de que se habla es, tanto en el caso de Cristo como en el de la vida religiosa, una obediencia asumida por amor y puesta al servicio del amor. El misterio de Cristo es, ante todo, un misterio de amor y el de la vida religiosa también. Quienes al tratar de la vida religiosa ni siquiera aluden al modo como Jesucristo vivió, no sólo arrebatan al estado religioso su fundamento más sólido y su razón suprema de ser, como ya se indicó en páginas anteriores, sino que además presuponen por lo menos implícitamente que no hay plena conexión entre el misterio de Cristo y de la Iglesia. La capitalidad de Cristo sobre la Iglesia es la propia del Siervo de Yahvé, o sea, una capitalidad informada desde el principio hasta el fin por la obediencia del Siervo, que se manifiesta suscitando en la Iglesia formas de obediencia total o semejantes a la que él mismo vivió, en cuanto esto es posible, habida cuenta de la pequeñez del hombre, acentuada todavía por su condición de pecador.

La práctica de los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia tiene un valor cristológico relevante y permanente. Juan Pablo II pide a los religiosos una fidelidad tan perfecta a estos bienes evangélicos, que si un día Cristo les preguntase a ellos quiénes son pudieran responderle a él mismo: «Somos en el mundo actual la prolongación de tu presencia»⁹⁷. Esta identificación con Jesucristo mediante los consejos evangélicos vividos «en una donación de amor» posee una gran fuerza apostólica, porque «la Iglesia y el mundo necesitan ver el evangelio vivo en vosotros»⁹⁸.

Aquí por *evangelio vivo* se entiende no la totalidad del evangelio, el cual supera con mucho todo cuanto los religiosos en cuanto tales pueden expresar, sino *el concreto género de vida* que Cristo, «evangelio viviente»⁹⁹, tomó para sí mientras vivió entre los hombres. En efecto, la profesión de los consejos evangélicos permite a quienes han recibido este don especial conformarse *más profundamente* a la vida de castidad, de pobreza y de obediencia que *Cristo eligió para sí* y que abrazó María, Madre suya y Madre nuestra»¹⁰⁰. Esta peculiar y *más profunda* conformación con Cristo tiene origen en una voluntad suya, porque él quiere que una parte de la vida de la Iglesia se exprese también «en el radical testimonio *evangélico* del reino de los cielos» dado por los religiosos¹⁰¹.

Creo que es importante reparar en estos matices de vocabulario para no atribuir a la vida religiosa un valor que ni tiene objetivamente ni Juan Pablo II quiere darle. El evangelio y lo evangélico, tomado en su totalidad, rebasa incomparablemente el contenido de la vida religiosa, como rebasa también el de cualquiera otra vocación específica. Sólo la Iglesia entera, considerada en la duración total de su historia, que va desde la encarnación hasta la parusía, puede expresar adecuadamente, supuestas siempre las limitaciones humanas, el conjunto del evangelio.

b) *Seguimiento radical en proyección pascual*

Dentro del valor cristológico de la vida religiosa, Juan Pablo II destaca particularmente dos aspectos: el *radical* y el *pascual*. La profesión religiosa es un seguimiento radical de Cristo y sumerge al religioso en su misterio pascual. Hablando a religiosas, dice Juan Pablo II: «En vuestra vida de oración se continúa la alabanza de Cristo a su eterno Padre. La totalidad de su amor al Padre y de su obediencia a la voluntad del Padre se reflejan en vuestra consagración *radical por amor*»¹⁰². «El mundo desea ver en vosotros *a Jesús*. Vuestra profesión pública de los consejos evangélicos es una respuesta *radical* a la llamada del Señor a *seguirle*»¹⁰³. «Cristo es el sentido único, la medida y la finalidad de vuestra vida; el Cristo de las bienaventuranzas, de *la radicalidad del don de sí mismo* “por amor del reino de los cielos” (...). *Con toda nuestra dignidad de personas* somos de Cristo»¹⁰⁴. «La vida religiosa es la epifanía visible de las *últimas* consecuencias llevadas *hasta el extremo* de la gracia comunicada por Dios a los hombres, especialmente con el bautismo y la eucaristía (...). (Los religiosos) son el signo del seguimiento *perfecto* de Cristo»¹⁰⁵.

Seguimiento radical, total, perfecto, llevado hasta *el extremo* de las consecuencias *últimas* del bautismo y de la eucaristía: he aquí puesta en su máximo relieve una nota característica de la vida religiosa. Quizá algunas personas, hipersensibles en cuestiones de vocabulario, encuentren inaceptable este modo de hablar. ¿No está todo cristiano llamado a un seguimiento *radical, total, perfecto* de Cristo, viviendo para él hasta el *extremo*, sin retroceder ante las consecuencias *últimas* de la vocación recibida? Evidentemente toda vida cristiana debe estar marcada por el sello de lo *radical*. ¿Por qué, entonces, Juan Pablo II apropia a la vida religiosa el ser un seguimiento *radical* de Cristo? Por dos razones, ambas bien claras. Primera, porque no habla del radicalismo cristiano en toda su universalidad, sino del que es propio de esta especial vocación que llamamos vida religiosa¹⁰⁶. Y segunda, porque la vida religiosa encarna *una forma de radicalismo* que no se da *ni puede darse* en todos los cristianos. Es el radicalismo propio de los consejos evangélicos. Nadie encarnó una «ruptura» con el «mundo» tan *radical* como la de Cristo mismo, al encuadrar toda su vida en la obediencia, virginidad y pobreza para mostrar existencialmente que su misión estaba centrada por entero en servir al establecimiento del reino de Dios. Pues bien: los religiosos imitan, prolongan y perpetúan, siempre con muchas limitaciones, *esa concreta forma de radicalismo*, la cual *no puede ser asumida* por quienes son llamados a la vida conyugal-familiar.

Este es indudablemente el pensamiento de Juan Pablo II. Por el bautismo Dios nos libra del pecado y nos incorpora a Cristo para que vivamos «una vida nueva» (Rom 6,4). Pero esta vida nueva puede tener expresiones muy diversas, una de las cuales es la que se desarrolla a partir de la profesión religiosa, por la que se abraza el *radicalismo* propio de los *consejos evangélicos*. «Esa vida nueva —dice Juan Pablo II— ha fructificado en vosotros en el seguimiento *radical* de Jesucristo *a través de la virginidad, la pobreza y la obediencia*, que (...) es el centro de vuestra vida, *la razón de vuestra existencia*»¹⁰⁷. Se trata, evidentemente, de un radicalismo que, por una parte, no puede manifestarse en la vida de todos los cristianos y que, por otra, expresa un verdadero *máximo*, un *extremo*, puesto que en la «ruptura» con el «mundo» no se puede ir más allá de donde fue Jesús personalmente con el género de vida que asumió.

La vida religiosa expresa, pues, *una forma de radicalismo* o también de *maximalismo* que no se da en otras vocaciones. Pero es necesario dejar claramente asentado que este radicalismo posee un «rostro», unos

contenidos y un estilo *evangélicos*, es decir, calcados en la vida y comportamiento de Cristo mismo. Por eso Juan Pablo II pide que los religiosos cultiven con todo empeño «el espíritu de *maximalismo evangélico* que se diferencia de cualquier *radicalismo sociopolítico*»¹⁰⁸; es un maximalismo que tiende a mostrar «la auténtica presencia de Cristo, manso y humilde de corazón, en el mundo de hoy (...), con el silencioso testimonio de pobreza y de desprendimiento, de pureza y de transparencia, de abandono en la obediencia» (*loc. cit.*). Como se ve, este *radicalismo* difiere de todas las formas del llamado compromiso *radical* con «causas» o ideales humanos, cualquiera que sea la índole que los configura y la etiqueta con que son presentados. Bajo un vocabulario idéntico, se ocultan contenidos «radicalmente» diversos.

Para los religiosos, vivir el radicalismo de su profesión consiste en «proclamar a Jesús libre de ataduras, presente en los hombres transformados, hechos nueva criatura»¹⁰⁹. Juan Pablo II pone sumo empeño en diversificar netamente el radicalismo religioso, centrado en el seguimiento de Cristo *mediante los consejos evangélicos*, de todo lo que pueda parecer algo así como su versión sociopolítica. Para que el pensamiento del papa quede reflejado exactamente en un tema tan importante, lo mejor será transcribir íntegramente el párrafo donde él lo trata.

«El alma —dice— que vive en habitual contacto con Dios y se mueve dentro del radio de su amor, sabe guardarse fácilmente de la tentación de particularismos y contraposiciones que traen el riesgo de divisiones dolorosas; sabe interpretar justamente a la luz del evangelio la opción por los más pobres y por toda víctima del egoísmo humano, sin ceder a radicalismos sociopolíticos que a la larga aparecen inoportunos, contraproducentes y generadores, a su vez, de nuevos abusos; sabe acercarse a la gente y meterse dentro del pueblo sin poner en juego la propia identidad religiosa ni ofuscar la “originalidad específica” de su propia vocación, que deriva del especial seguimiento de Cristo pobre, casto y obediente»¹¹⁰.

Juan Pablo II destaca también con gran fuerza el valor *pascual* de la vida religiosa. Partiendo de unas palabras de San Cipriano, según el cual las vírgenes cristianas han comenzado a ser lo que todos seremos en el futuro último y participan ya aquí de la gloria de la resurrección, añade:

«Precisamente en virtud de esta dimensión *pascual* de la consagración religiosa, vuestra vida, hermanas carísimas, tiene en sí un especial valor social, porque es y debe ser signo y testimonio de la lucha del bien contra el mal, de la luz contra las tinieblas»¹¹¹; de una lucha que, como la llevada a cabo por Cristo, conducirá al triunfo definitivo, es decir, a la pascua gloriosa de la

resurrección. «Al veros —dice en otra parte— pienso en la Madre de Cristo, pienso en las santas mujeres del evangelio, de pie junto a la cruz del Señor, comulgando en su muerte salvadora, pero siendo también mensajeras de su resurrección. Habéis elegido vivir o, más bien, *Cristo os ha elegido para que viváis con él su misterio pascual* a través del tiempo y del espacio. Todo lo que sois, todo lo que hacéis cada día (...) es asumido, santificado, utilizado *por Cristo para la redención del mundo*»¹¹². «El Señor que os eligió, al identificaros *con su misterio pascual*, os une a sí mismo en la obra santificadora del mundo. Como sarmientos injertados en Cristo podéis dar mucho fruto»¹¹³.

Como se ve, Juan Pablo II pone interés en dar relieve a la índole *pascual* de la vida religiosa. ¿Qué quiere decir con ello? Para dar una respuesta válida, creo necesario reflexionar un poco. Pienso que la idea de Juan Pablo II, al hablar de la vida religiosa como seguimiento *radical* de Cristo y como participación en su misterio *pascual*, coincide, en el fondo, con la enseñanza del Concilio cuando dice que los religiosos «participan en el anonadamiento de Cristo y de su vida en el Espíritu» (PC 5c). El anonadamiento de Cristo está expresado en todo lo que significa desprendimiento y humillación que culmina en el despojo total de la muerte en cruz *por obediencia*¹¹⁴, y la vida en el Espíritu es sobre todo su gloria, la cual, como estado permanente, comienza a manifestarse a partir de la resurrección. Pero ya se comprende que el religioso, durante la vida presente, no puede participar por igual en ambos aspectos del misterio de Cristo.

Cuando la vida religiosa es definida como seguimiento *radical* de Cristo, el seguimiento está referido al género de vida que Cristo practicó durante su *peregrinación terrena*, o sea, al tiempo en que vivió *anonadado*. Como ya se dijo antes, Pablo VI considera que lo propio de los religiosos consiste precisamente en «seguir más de cerca a Cristo *en su condición terrena de anonadamiento*»¹¹⁵. Evidentemente, cuando se dice que la vida religiosa tiene su origen en los *ejemplos* de Cristo, estos ejemplos son los que dio con su vida terrena. Carecería de sentido decir que la vida gloriosa de Cristo está encuadrada en la práctica de los consejos evangélicos. La «virginidad» del estado glorioso no es una renuncia al matrimonio, sino que está «exigida» por el hecho definitivo de que en el futuro no habrá matrimonio. En la resurrección —dijo Jesús a los saduceos— no habrá lugar a tomar mujer o marido, porque allí todos serán como los ángeles (cfr. Mc 12,25). Y análogamente habría que razonar en relación con los demás bienes constitutivos de la vida religiosa: ésta se define por orden a Cristo, considerado sobre todo «en su condición terrena de anonadamiento».

¿Cómo, pues, entender la índole *pascual* de la vida *religiosa*? Creo que de modo análogo a como se entiende cuando se trata de la vida cristiana *común*, porque no cabe duda que todos los cristianos están llamados a insertarse «en el *misterio pascual* de la bienaventurada pasión y resurrección» de Cristo (SC 5b; cfr. 6). Pero limitémonos al caso de la vida religiosa. El religioso se compromete a la práctica de los consejos evangélicos, asumiéndolos no sólo como realidades que configuran externamente su comportamiento, sino, además, penetrando en el dinamismo interno con que Cristo los vivió, porque sólo así el seguimiento puede ser *perfecto y radical*. Si el religioso no comulgase en la «intención» con que Cristo practicó los consejos y en la «orientación» que, practicándolos, les imprimió, se quedaría en lo superficial o periférico de su propia vocación.

Ahora bien: ¿cómo practicó Cristo los consejos? Con el mismo espíritu o sentido con que realizó todos los actos de su vida terrena, es decir, ordenándolos a la resurrección futura, en la cual se había de manifestar con toda plenitud el contenido de la salvación que él venía a traer al mundo. La vida de Cristo, aunque compleja cuando es mirada desde afuera, posee una profunda unidad, nunca quebrada, como ocurre en nosotros, por infidelidades a la misión que el Padre le había confiado. Esa unidad proviene del fin al que él mismo había de llegar y del que nos hace partícipes a nosotros, es decir, de la resurrección gloriosa. Ello implica que Cristo asumió y vivió los consejos evangélicos *con una intención pascual* o por ser, de acuerdo con el designio del Padre, el camino mejor para llegar a la gloria de la resurrección. El religioso, por tanto, debe insertarse en esta «intención» de Cristo, asumiendo los consejos no en su mera exterioridad, sino con el «movimiento» que Cristo mismo les imprimió o en cuanto camino para participar en su resurrección.

Todo esto, hablando en términos hoy bastante generalizados, significa que Cristo imprimió en los consejos una «intención» escatológica, la cual les es inherente e inseparable. Alguien, quizá, objete que también las otras vocaciones cristianas tienen, por su propia naturaleza, una tendencia escatológica de la que no pueden ser despojadas. Todo el Nuevo Testamento enseña que la Iglesia es una comunidad peregrinante, en camino hacia la gloria futura y que, *movida por el Espíritu Santo, clama sin cesar*: «¡Ven, Señor Jesús!» (Ap 22,20). La Iglesia lanza este clamor con toda su vida, pero sobre todo mediante la celebración de la eucaristía, con la que «se hace fuerza» a Cristo mismo «hasta lograr que venga» (1 Cor 11,26).

Efectivamente, la Iglesia es toda ella una comunidad escatológica. El Concilio Vaticano II desarrolló con particular atención este aspecto en el capítulo séptimo de la constitución *Lumen gentium*, al cual hay que añadir multitud de otros pasajes de la misma constitución y de otros documentos conciliares. Pero la índole escatológica de la entera comunidad eclesial no se realiza de igual manera en todas y cada una de las vocaciones en que viven los cristianos. La vida religiosa tiene una peculiaridad manifiesta, a la que se refería San Cipriano en el texto que servía de base a Juan Pablo II para exponer su pensamiento sobre el tema. El religioso participa ya aquí de la gloria de la resurrección en cuanto que por su vocación, particularmente por la práctica de la virginidad-celibato, se asemeja *más* a la vida de los resucitados y, en cierto sentido, *la anticipa*, según concorde afirmación de toda la tradición de la Iglesia, reasumida por el Concilio Vaticano II (cfr. LG 44c).

Así, pues, la vida religiosa es *radical* y es *pascual*. Pero no en la misma medida. Se constituye, ante todo, por el seguimiento *radical* de Cristo en su condición terrena de anonadamiento, y a través de éste, se orienta a la gloria *pascual*. Ahora bien: como el anonadamiento de Jesús posee paradójicamente una especial cercanía a la gloria que en él había de manifestarse, así también quienes, en el transcurso de la historia, se insertan en su peculiar forma de anonadamiento, viven más cercanos a la gloria de la pascua y proyectan con especial intensidad la luz de esta pascua sobre el conjunto de la Iglesia y sobre la humanidad entera.

El hecho de que ahora la pascua sea no un misterio futuro, como lo era respecto a la vida terrena de Jesús, sino una realidad ya presente y actuante, confiere a la índole pascual de la vida religiosa una mayor transparencia y se diría que también una cierta «visibilidad», la cual, sin embargo, como todo lo perteneciente al orden de la gracia, sólo es aprehensible o captable por medio de la fe. Con palabras de Juan Pablo II, diremos que Cristo elige a los religiosos para vivir en ellos su misterio pascual. Por supuesto, no sólo a través de ellos, pero en ellos *de una manera especial*. Como consecuencia, el religioso «hace el descubrimiento del nuevo sentido de la propia humanidad», un sentido que se le infunde «no sólo para seguir a Cristo, sino propiamente en tanto en cuanto lo sigue» (RD 5b). Como se ve, reaparece el tema de la relación entre vida religiosa y humanismo sobre el que no hay nada nuevo que añadir.

Para coordinar lo *radical* y lo *pascual* en la vida religiosa hay que recurrir al principio clave, es decir, a la unidad interna de todos los misterios de Cristo: desde la encarnación hasta la resurrección y la parusía.

Desgraciadamente, las cristologías que hoy atraen más y gozan de mayor audiencia no sólo no respetan esa unidad, sino que la hacen prácticamente imposible, porque empiezan desfigurando el misterio original de la encarnación y, por tanto, todos los subsiguientes. Y cuando el misterio de Cristo se oscurece, es absolutamente imposible diseñar con claridad las vocaciones cristianas, tanto en lo que tienen de común como en sus elementos específicos. Una teología de la vida religiosa es imposible sin una cristología integradora que respete plenamente el misterio de Cristo y se esfuerce, desde él, en explicarlas de manera coherente.

c) Seguimiento basado en una alianza esponsal

El seguimiento de Cristo, con sus características de radical y pascual, se desarrolla dentro de una atmósfera *esponsal*, es decir, de la máxima intimidad con Cristo, quien, como mediador, hace efectiva la consagración total e irrevocable del religioso al Padre en el Espíritu Santo. «Para una vocación así —dice Juan Pablo II— *el punto directo de referencia es la persona viva de Jesucristo*», de tal manera que la llamada «al camino de perfección toma forma de él y por él en el Espíritu Santo» (RD 6a).

La índole *esponsal* de la consagración religiosa tiene amplio desarrollo en la exhortación *Redemptionis donum*, de la cual me limito a tomar algunas ideas. «La llamada al camino de los consejos evangélicos —dice Juan Pablo II— *nace del encuentro interior con el amor de Cristo*, que es amor redentor. Cristo llama precisamente mediante este amor suyo. En la estructura de la vocación, el encuentro con este amor resulta algo específicamente personal. Cuando Cristo, después de haber puesto los ojos en vosotros, os amó, llamando a cada uno y cada una (...), aquel amor suyo se dirigió a una determinada persona, tomando al mismo tiempo *características esponsales*; se hizo *amor de elección*. Tal amor abarca a toda la persona, espíritu y cuerpo, sea hombre o mujer, en su único e irrepetible “yo” personal» (RD 3c). «La vocación se realiza en el ámbito de las bodas espirituales con Cristo mediante la práctica de los consejos evangélicos» (RD 5 al fin).

A través de estos pasajes y otros análogos se puede apreciar una idea personal de Juan Pablo II. El desposorio con Cristo no se vincula únicamente con el consejo y voto de castidad, como se ha dicho siempre; es un desposorio en el que tienen parte esencial todos los consejos asumidos en la profesión, porque, en efecto, la consagración *total* a Cristo para per-

tenecerle a él sólo y para tenerlo a él como «propiedad» única, se realiza también a través del compromiso de pobreza y de obediencia. «La obediencia —dice Juan Pablo II— es una manifestación inequívoca del amor» (RD 14c): del amor *esponsal*, que es el que define las relaciones del religioso con Cristo.

Viendo los tres consejos como expresión del amor esponsal a Cristo, se comprenden mejor las exigencias de purificación y de santificación que el religioso asume al profesar. Juan Pablo II insiste mucho en ellas y las considera como parte fundamental del compromiso religioso (cfr. RD 4a, d; 9b, d; 10a-b; 14c). «La conciencia de pertenecer a Dios mismo en Jesucristo, redentor del mundo y esposo de la Iglesia, *selle vuestros corazones*, todos vuestros pensamientos, palabras y obras con el sello de la esposa bíblica. Como sabéis, este conocimiento cálido y profundo de Cristo se realiza y profundiza cada día gracias a la vida de oración personal, comunitaria y litúrgica», porque de este modo «se forma la particular *alianza de amor esponsal*, en la que parecen resonar con un eco incesante las palabras relativas a Israel, que el Señor eligió para sí, como posesión suya» (RD 8d, j).

Sin embargo, Juan Pablo II, al tratar de esta alianza esponsal entre el religioso y Cristo, dedica una consideración especial a la castidad. El religioso que la asume no reprueba el matrimonio, sino que sólo se propone «indicar aquella especial posibilidad que para el corazón humano, tanto del hombre como de la mujer, constituye *el amor esponsal de Cristo mismo*, de Jesús Señor. El “hacerse eunucos por el reino de los cielos” (...) es una *elección carismática de Cristo como esposo exclusivo*. Esta elección (...) *acerca el reino escatológico de Dios a la vida de los hombres* en la condición de la temporalidad y lo hace, en cierto modo, presente al mundo» (RD 11b).

Juan Pablo II concluye la exposición de su pensamiento sobre la índole esponsal de la consagración religiosa proclamando el especial afecto que la Iglesia siente hacia los religiosos por ser testigos de este amor. «La Iglesia —dice— es consciente de que en el amor que Cristo recibe de las personas consagradas, el amor de todo el cuerpo [de la Iglesia] se dirige de modo especial y excepcional al esposo, que a la vez es cabeza de este cuerpo. La Iglesia os expresa, queridos hermanos y hermanas, su agradecimiento por la consagración y profesión de los consejos evangélicos, que son un *particular testimonio de amor*» (RD 14a): del amor esponsal que la Iglesia entera tiene a Cristo.

d) *Proclamación de la primacía del ser sobre el tener*

En los últimos años, el tema *ser* y *tener* reclama atención siempre creciente. Juan Pablo II muestra estar sumamente preocupado por él. Y, desde luego, la vida religiosa no puede menos de tomarlo en consideración, porque implica de suyo y necesariamente una estricta renuncia al *tener*. Ya anteriormente, a propósito de la consagración a Dios, se ha visto que Juan Pablo II pide valorar al religioso no precisamente por *lo que hace*, sino por *lo que es*. Ahora el problema se amplía más allá del *hacer* para entrar de lleno en el campo del *tener*. Como en casos anteriores, he de limitarme a unas breves consideraciones sobre un pensamiento sumamente rico.

Cuando el hombre, para seguir a Cristo, *vende lo que tiene y lo da a los pobres*, «entonces descubre que aquellos bienes y aquellas comodidades que poseía no eran el tesoro que merecía la pena mantener; el tesoro *lo tiene en su corazón*, hecho por Cristo capaz de *dar* a los demás, *dándose él mismo*. Rico no es aquel que posee, sino aquel que da, aquel que es capaz de dar. Entonces la paradoja evangélica adquiere una particular expresividad. Se transforma en un programa de ser. Ser pobre, en el sentido dado por el Maestro de Nazaret, significa hacerse, a través de la propia humanidad, dispensador del bien» (RD 5b-c).

Cristo, con su total desprendimiento de lo terreno y con su completa donación a los hombres para salvarlos, muestra de modo insuperable que el verdadero «tesoro» del hombre está en hacer como él: está en *ser*, pero entendiendo este *ser* no en su mero sentido ontológico, sino como fuente, capacidad y exigencia de *darse*. Esta paradoja evangélica, que descubre el máximo «tesoro» en el desprendimiento total, tiene singular vigencia hoy, «especialmente ante el mundo del bienestar consumístico», donde «el hombre siente dolorosamente un fallo esencial en su *ser* personal que se abate sobre su humanidad a causa de la abundancia del multiforme *tener*», por lo cual el testimonio de los religiosos, si se centra fielmente en el *ser*, puede servir para que sus semejantes «descubran *las raíces mismas de su humanidad*, las raíces del destino del hombre en el mundo temporal» (RD 4d).

Pero el desprendimiento frente al *tener* para vivir sólidamente anclados en el *ser* presenta, en el pensamiento de Juan Pablo II, otra perspectiva muy original y de la máxima trascendencia. Partiendo de Cristo, en quien la renuncia al *tener* alcanza su culmen, razona así:

«La pobreza entra en la estructura interior de la gracia redentora de Jesucristo. Sin la pobreza es imposible comprender el misterio de la donación de la divinidad al hombre, donación que se ha realizado precisamente en Jesucristo (...). La pobreza evangélica abre a los ojos del alma humana la perspectiva del misterio "oculto desde los siglos en Dios". Sólo quienes son de verdad *pobres* son a la vez capaces de comprender la pobreza de aquel que es infinitamente rico. La pobreza de Cristo encierra en sí esta infinita riqueza de Dios; más aún, ella es su expresión infalible. En efecto, una riqueza como es la divinidad misma no habría podido expresarse adecuadamente en ningún bien creado. Puede expresarse solamente en la pobreza. Por eso puede ser bien comprendida sólo por los pobres, por los pobres de espíritu, Cristo, Hombre-Dios, es el primero de ellos» (RD 12a; cfr. 15c).

He aquí una idea verdaderamente deslumbrante: sólo el desprendimiento del *tener* puede expresar la presencia de Dios entre los hombres, así como su donación gratuita y plena a estos hombres. Nos asomamos al abismo donde pobreza y amor se dan la mano. La primera donación que hay que hacer a todos los hombres es la de un amor *gratuito*, que ni procede de interés ni busca interés. Las responsabilidades que esta doctrina pone sobre los religiosos son enormes. Pero Dios nunca pide imposibles. Si otorga esta vocación es porque concede las gracias para responder a ella con fidelidad.

Cristo vivió con absoluta perfección como hombre-para-los-demás. Los religiosos, por su profesión, deben dar un testimonio especialmente radical de la intención salvífica que guió toda la vida terrena de Jesús.

4. LOS CONSEJOS EN PERSPECTIVA ECLESIAL

El Concilio Vaticano II dice que existe «una no mediocre analogía» entre el misterio de la Iglesia y el misterio del Verbo encarnado¹¹⁶. Si, como se ha visto, la vida religiosa se inserta profundamente en el misterio de Cristo, asumiendo su mismo «proyecto existencial», es necesario concluir, ya antes de dar cualquier explicación concreta, que esa vida no puede estar ausente del misterio de la Iglesia, sino que debe ser uno de sus elementos configurantes. La vida religiosa es para la Iglesia mucho más que un aditamento de simple ornato; penetra en lo profundo de su vida y santidad y representa un «orden» constitutivo del pueblo de Dios «en sí mismo» (LG 13c), de tal manera que si alguien intentase suprimirla mutilaría el misterio de la Iglesia en algo esencial. Por eso la ins-

tauración de la vida religiosa en las confesiones surgidas de la Reforma del siglo XVI es un punto clave dentro del movimiento ecuménico; significa haber dado un paso importantísimo para llegar a «la medida plena» del misterio de la Iglesia, tal como Cristo la instituyó y como debe ser reconocida por todos para llegar a la unidad tan deseada. Pero a pesar de esto, la vida religiosa sigue estando ausente de la mayor parte de los tratados de eclesiología. ¡Como si el Concilio Vaticano II no se hubiera celebrado!

a) *Doctrina básica sobre la índole eclesial de los consejos evangélicos*

El valor eclesiológico de la vida religiosa, en el fondo, no es más que una prolongación del cristológico. Siendo la vida religiosa una «epifanía de Cristo», según la bella expresión de Juan Pablo II, tiene que hallarse inserta en esta Iglesia, que es «sacramento, o sea, *signo* e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1). Los consejos evangélicos —dice K. Rahner— «*pertenecen a la esencia de la Iglesia* —aunque no con una configuración canónica e institucional— por el hecho de que a esa esencia no sólo pertenece la jerarquía, que ofrece la gracia y la verdad, sino también la gracia que opera victoriosamente la aceptación de sí misma, en cuanto aceptada y en cuanto se manifiesta como tal»¹¹⁷.

Pablo VI, en un pasaje particularmente denso, muestra muy claramente cómo de lo cristológico se pasa connaturalmente a lo eclesiológico. Las enseñanzas del Vaticano II —dice— «ponen bien en claro la grandeza de esta donación que vosotros libremente habéis decidido realizar y que —a semejanza de la hecha por Cristo a su Iglesia— es total e irrevocable. Precisamente pensando en el reino de los cielos habéis consagrado a Cristo, con generosidad y sin reservas, las fuerzas de amar, el ansia de poseer y la facultad de organizar libremente vuestra vida: cosas todas ellas tan preciosas para el hombre. Tal es vuestra consagración que se realiza en la Iglesia y mediante su ministerio, ya sea el de sus representantes, los cuales reciben la profesión religiosa; ya sea el de la comunidad cristiana, cuyo amor reconoce, acoge, sostiene y envuelve a quienes en su seno hacen donación de sí mismos en calidad de signo viviente que puede y debe impulsar eficazmente a todos los miembros de la Iglesia a cumplir sin desfallecimiento los deberes de la vida cristiana»¹¹⁸.

Cristo se entregó a la Iglesia con una donación total e irrevocable. He aquí una presentación original del misterio. Comúnmente se dice que Cristo se entregó *por* la Iglesia, se inmoló, se sacrificó *por ella*, y cosas análogas. Pero Pablo VI nos dice que Cristo se entregó *a* la Iglesia, y ello de una manera total e irrevocable; vino al mundo para darse *a* esta esposa suya, que es la Iglesia. Por tanto, la consagración a Cristo, que es inherente a la vida religiosa, no puede terminar en su sola persona, si está permitido hablar así, sino que forzosamente tiene que extenderse también a la Iglesia, con cuyo misterio el religioso, al asumir los consejos evangélicos, se vincula de modo nuevo y especial. La vida religiosa tiene una dimensión eclesiológica que dimana del interior de su dimensión cristológica o de su inserción en el misterio de la persona misma de Cristo. Creo que éste es el modo más profundo de integrar la vida religiosa en la Iglesia. En el fondo, se trata de una simple consecuencia del hecho original, o sea, de que Cristo asumió los consejos evangélicos para mostrar existencialmente que se consagraba por entero *a* la Iglesia: a fundarla y a proveerla de la totalidad de bienes salvíficos. Desde ese momento, quien se compromete a la práctica de los consejos evangélicos acepta, por lo menos implícitamente, vivir para prestar a la Iglesia un servicio cualificado. Jesús, con su comportamiento y con su obra, *eclesializó* los consejos, imprimiéndoles una orientación eclesial de la que no pueden ser despojados por nadie.

Ahora hay que ver de modo más concreto cuáles son los vínculos existentes entre la Iglesia y la vida religiosa. Pablo VI, en el pasaje últimamente citado, los describe con singular delicadeza y casi con mimo. La constitución *Lumen gentium* habla solamente del ministerio que en la profesión religiosa ejercen los ministros de la Iglesia (cfr. LG 45c). Pablo VI avanza más y toma en cuenta la acción global de la Iglesia, es decir, no sólo la realizada por los ministros jerárquicos, sino también la que pertenece a la entera comunidad cristiana. Las funciones de unos y de otros son diversas. Pero, por eso mismo, es preciso fijarse en ministros y comunidad para tener una visión completa de los lazos que, por este título, existen entre misterio global de la Iglesia y vida religiosa.

La acción de los ministros queda expresada con un solo verbo: *recibir*. A ellos compete, efectivamente, la recepción que se podría llamar *teológica* de la profesión. Y hablo de recepción *teológica* para distinguirla de la *canónica*, la cual es regulada por el derecho canónico y debe sujetarse a las normas en él establecidas. La recepción *canónica* se puso en práctica sólo cuando empezó a existir una regulación jurídica sobre

este punto. Pero la recepción *teológica* es inherente al misterio eclesial; su ministro nato es el obispo, que es igualmente el moderador nato de todos los tipos de vocación cristiana. Por este motivo, entre otros, creo que no llevan razón quienes dicen que la obediencia *religiosa* empezó a existir solamente cuando en la Iglesia comenzaron a formarse comunidades de cristianos deseosos de vivir comunitariamente los consejos evangélicos. La obediencia *religiosa* sería tan sólo el resultado de una necesidad práctica, porque, en efecto, para que una comunidad se desarrolle armónicamente se requiere que alguien en ella cumpla el servicio de presidir. Ciertamente, la comunidad requiere autoridad y, por lo mismo, obediencia, que es obediencia *religiosa*. Pero ya antes de que existieran comunidades provistas de su propio superior, en la Iglesia se practicaba obediencia *religiosa* desde el momento mismo en que un cristiano, por el hecho de asumir los consejos evangélicos, entraba en una relación *especial* con el obispo, que es a quien compete, por razón de su ministerio, regular la práctica de dichos consejos. Si se prescinde del obispo, que es en su propia iglesia *vicario y legado de Cristo* (cfr. LG 27b), no se puede explicar de modo adecuado la índole eclesial de la vida religiosa¹¹⁹. Pero no hay que confundir el hecho de gracia, es decir, la vivencia *eclesial*, o si se quiere *religiosa*, de los consejos con la percepción refleja e históricamente documentada de las atribuciones del obispo en el campo de los consejos y de los consiguientes deberes contraídos por el cristiano que se compromete a practicarlos.

Pablo VI, después de haberse referido al ministerio de quienes *reciben* la profesión, describe más en detalle la función de la comunidad. Es función consistente en ejercitar un amor que *reconoce, acoge, sostiene y envuelve* la profesión religiosa. Este conjunto de verbos ofrece un ejemplo concreto de los finos análisis tan característicos de Pablo VI. Para un intento de reflexión sobre ellos, sería posible dividirlos en dos grupos, teniendo, sin embargo, en cuenta que los cuatro verbos, y cualquier catalogación que de ellos se haga, son siempre expresiones de *amor*, del amor que la comunidad cristiana siente nacer en sí y experimenta ante el hecho de la vida religiosa. Pablo VI tuvo buen cuidado de poner *el amor de la comunidad cristiana* como sujeto de los cuatro verbos.

Ante todo, la comunidad cristiana *reconoce y acoge*. Estos verbos dan la impresión de significar la postura de acatamiento a Cristo, quien, por medio de la consagración religiosa, proclama y perpetúa entre los hombres el género de vida en que él mismo llevó a cabo la redención de todos. La vida religiosa descubre un especial modo de presencia de Cris-

to¹²⁰, que, por el solo hecho de venir de él, no puede menos de ser *reconocido y acogido* con amor por la Iglesia. A través de la vida religiosa, la Iglesia entra en un especial contacto salvífico con Cristo y, como consecuencia, lo reconoce y acoge. Es un reconocimiento y una acogida de orden vital, o sea, inherente a la vida de la Iglesia misma. La Iglesia, en el «abrazo» que da a Cristo reconociéndolo y acogiéndolo, estrecha también a quienes le consagran a él la vida con una donación total e irrevocable.

El otro par de verbos expresan la postura complementaria. Están vueltos no hacia la grandeza de la vida religiosa en cuanto presencia de Cristo, sino hacia la debilidad de *los religiosos*, de quienes se debe afirmar también que llevan su tesoro en vasos de barro (cfr. 2 Cor 4,7). La comunidad cristiana reconoce gozosamente a Cristo, pero tiene clara conciencia de que los dones por él distribuidos se reciben en «vasos frágiles». Ante la fragilidad del vaso, siempre inadecuado a la grandeza del don, la Iglesia *sostiene y envuelve* con amor a los cristianos escogidos por Cristo para cumplir en ellos y por medio de ellos una determinada misión, la cual los desborda a ellos y pertenece en plenitud a la Iglesia universal. Ya se dijo en otra ocasión que la responsabilidad de conservar los consejos evangélicos y de facilitar su práctica recae directamente no sobre los religiosos, sino sobre la Iglesia entera. Para la Iglesia, globalmente considerada, los consejos no son consejos, sino un grave deber, análogo al que tiene para con los sacramentos del matrimonio y del orden.

Pablo VI expresa del modo más profundo y, a la vez, el más tierno la actitud de la comunidad cristiana ante la grandeza de la vida religiosa y ante la debilidad de los religiosos, considerados en la concreta pequeñez de cada uno de ellos. Sus palabras dan tema de larga meditación tanto para los religiosos como para la totalidad de los fieles. ¿Lleva el religioso una vida capaz de suscitar en la comunidad cristiana la ilusión de acudir a *sostenerla y envolverla* con amor? He aquí una pregunta comprometida y de consecuencias prácticas bien exigentes. Pero es preciso contemplar también la otra cara del problema. ¿Existe hoy en la comunidad cristiana la ilusión de sostener y envolver con amor al religioso? ¿Se contempla en la vida religiosa la grandeza del don de Cristo que quiere, mediante ella, perpetuar entre los hombres el género de vida que él mismo asumió con la finalidad precisa de redimir a todos? ¿No se piensa en ocasiones, demasiado frecuentes por desgracia, que la vida religiosa «hizo ya su historia»? Creo que también el conjunto de los fieles tiene aquí tema de seria meditación.

Considerando el problema desde un punto de vista doctrinal, la postura protectora de la comunidad cristiana hacia los religiosos brota de la conciencia de que éstos son un «orden» constitutivo de la Iglesia o de la comunidad, globalmente considerada (cfr. LG 13c). Sostener y envolver con amor a los religiosos se convierte, entonces, en la expresión de la comunión vital que liga entre sí a todos los «órdenes» constitutivos de la Iglesia y a la totalidad de los fieles que en ella se encuentran. En última instancia, se trata de afirmar, bajo una forma nueva, que «el pueblo mesiánico (...) tiene por ley el mandamiento nuevo de amar como Cristo mismo nos amó» (LG 9b).

Como se trata de reciprocidad de comunión basada sobre la reciprocidad de amor, en la función de sostener y envolver con amor el religioso no es solamente destinatario que recibe, debe ser también sujeto que da. Es decir, el religioso tiene una evidente obligación de sostener y envolver con amor a todos los fieles que siguen otras vocaciones, porque todas son necesarias para la constitución y la vida de la Iglesia. El religioso igualmente tiene el deber, más sagrado aún, de reconocer y acoger a Cristo bajo las formas concretas como él quiere manifestarse y hacerse presente por medio de los fieles que practican otros géneros de vida; todos ellos son expresión y presencia de un peculiar don de Cristo que es preciso reconocer y acoger.

Las necesidades y las exigencias de la comunión cristiana son muchas. Querer acapararlas para servicio de una sola vocación sería destruirlas y, por tanto, deformar sustancialmente o incluso anular la vocación misma que se quería engrandecer. Las vocaciones cristianas o juntas prosperan o juntas decaen. Puede ser que el decaimiento o la crisis tengan efectos aparentemente más acusados en los fieles de una vocación que en los de otra. Pero cuando un «orden» constitutivo de la Iglesia decae, los demás no pueden estar a pleno rendimiento, sino que en el fondo sufrirán del mismo mal, aunque las apariencias no siempre lo muestren.

En la historia del cristianismo, virginidad y matrimonio, por ejemplo, constituyen una especie de bloque en el que con la estima de la primera crece el respeto hacia el segundo. «Y cuando la virginidad está en descrédito, el matrimonio sufre crisis»¹²¹. Los Padres de la Iglesia, cuando hacen el encomio de la virginidad, no se desentienden del matrimonio, sino que lo reconocen como lo que es: un don de Cristo a la Iglesia. «Los datos referentes a la historia del dogma van normalmente a la par. Así también en la Edad Media, cuando se inicia, por obra de la escolástica y de los canonistas, una fijación de los datos concernientes

al matrimonio, otro tanto ocurre con respecto a la virginidad cristiana. El mismo fenómeno se verifica en el Concilio de Trento, como también en el Concilio Vaticano II. En otras palabras: la historia del dogma comprueba la existencia de la ley de correlatividad entre virginidad cristiana y matrimonio cristiano»¹²². Las diversas vocaciones cristianas son complementarias entre sí y todas ellas «corren la misma suerte». Y sirva esto como introducción preparatoria para lo que se dirá dentro de un momento.

En el magisterio de Pablo VI hay otras muchas cosas relativas a la índole eclesial de la vida religiosa. Pero ya no es posible recogerlas aquí, porque el desarrollo del tema está resultando excesivamente largo. En las páginas precedentes quedó expuesto lo que me parece más original de su pensamiento. Ahora es necesario decir algo sobre las enseñanzas de Juan Pablo II, enfocándolas en una dirección que, si no me engaño, no fue desarrollada nunca por Pablo VI.

Juan Pablo II, al mes exacto de su elección, se ocupó ya de la vida religiosa, fusionando en un solo párrafo el aspecto cristológico y eclesiológico de la misma. «*La Iglesia, y digamos el mismo mundo, tienen necesidad, más que nunca, de hombres y mujeres que lo sacrifiquen todo para seguir a Cristo, como hicieron los apóstoles*»¹²³. «*La vida religiosa —dice en otra parte— no es propiedad vuestra, como no es propiedad de ningún instituto. Es un don divino que la Iglesia recibió de su Señor y que con su gracia conserva siempre*»¹²⁴. No se puede afirmar de modo más claro y tajante que la vida religiosa pertenece a la Iglesia, que es uno de sus elementos constitutivos.

Pero creo que lo más original y representativo del pensamiento de Juan Pablo II sobre esta materia se encuentra en la carta que dirigió a los sacerdotes con motivo del Jueves Santo de 1979. En ella, como es natural, no se trata de la vida religiosa en su totalidad, sino sólo de uno de sus elementos, esto es, del celibato-*virginidad*. Sin embargo, no creo que esto quite valor al documento, porque obviamente lo que se dice del celibato se puede aplicar con toda razón al tema de la pobreza y de la obediencia. Veamos, primero, el texto para razonar después un poco sobre él.

«El motivo esencial, propio y adecuado [del celibato], está contenido en la verdad que Cristo declaró cuando habló de la renuncia al matrimonio por el reino de los cielos, y que fue proclamada por San Pablo cuando escribió que en la Iglesia cada uno tiene de Dios su propio don. El celibato, él precisamente, es un “don del Espíritu”. Un don semejante, aunque distinto, se

contiene en la vocación al verdadero y fiel amor conyugal, que, dentro del extenso campo del sacramento del matrimonio, está orientado a la procreación según la carne. Nadie, ciertamente, ignora cuánta importancia tenga este don para edificar la gran comunidad de la Iglesia, es decir, del pueblo de Dios. Pero si esta misma comunidad quiere responder plenamente a su vocación en Jesucristo, será también necesario que simultáneamente se realice en ella, según proporción adecuada, el otro "don": el don del celibato por el reino de los cielos»¹²⁵.

Creo que nos encontramos ante un texto importante. Quizá ningún otro documento del magisterio recoja de modo tan claro y explícito el planteamiento bíblico sobre celibato- virginidad y matrimonio. Tanto Mt 19,3-12 como 1 Cor 7 tratan conjunta y unitariamente de las dos formas de existencia cristiana, cada una de las cuales es un peculiar «don» o carisma del Espíritu, destinado a producir sus frutos en la Iglesia, encarnándose en aquellos cristianos a quienes Dios mismo, por una gracia también especial, llama ya para un modo de vida ya para otro. Matrimonio y celibato no sólo no se contraponen, sino que se complementan, porque sólo mediante la integración armónica de ambos se puede cumplir el designio salvífico de Dios. La opción por el celibato no puede fundamentarse en desestima del matrimonio, como tampoco la matrimonial puede asentarse sobre desprecio del celibato o sobre una infravaloración del mismo, la cual se daría, por ejemplo, si alguien lo considerase incompatible con la verdadera madurez humana y apropiado únicamente para quienes se sienten incapaces de hacer frente a la vida. Presupuesta la gracia de Dios, cada opción debe ser tomada por los valores positivos que contiene y que son capaces de conducir a la plena madurez, tanto humana como cristiana.

Otra idea importante, la fundamental para los fines que ahora interesan, se refiere al sujeto de la vocación al celibato- virginidad. Cuando se habla de vocación, sea al celibato- virginidad, sea al sacerdocio, sea al laicado y dentro de éste concretamente al matrimonio, lo corriente es atribuirle a personas, a sujetos individuales que deben responder a un particular llamamiento divino. Alguna vez se dice que Dios llama a un pueblo (cfr. LG 9a) y sobre todo que *convoca* a todos los creyentes en Cristo para formar la Iglesia (cfr. LG 2, 9c): donde el pueblo o Iglesia es algo así como el resultado de la vocación o convocación que tiene su origen en Dios. Pero cuando se trata del sujeto en fase o en momento de *respuesta* a la vocación recibida, se presupone siempre que es un sujeto individual, una persona o tal vez muchas personas de las cuales cada una da su propia respuesta.

En cambio, Juan Pablo II pone como sujeto de la *respuesta* a la Iglesia misma. Es esta Iglesia la que para *responder plenamente a su vocación en Jesucristo* debe administrar el sacramento del matrimonio y *simultáneamente* encarnar en *proporción adecuada* la práctica de la virginidad. Creo que no es posible decir con tanta sencillez y de manera tan profunda que la virginidad es una vocación *eclesial*; sin ella la Iglesia no cumpliría el *deber* de respuesta a su vocación. Es decir, como ya se indicó varias veces, para la Iglesia los llamados «consejos», y concretamente la virginidad, no son «consejos», sino que constituyen verdaderas obligaciones, las cuales brotan de lo que es primigenio y originante en la Iglesia misma, a saber, de su vocación: la que Jesús le dirige y a la que ella *debe* responder.

Una sola y la misma Iglesia *debe* responder a Cristo por el matrimonio —celebrándolo, esclareciendo su valor salvífico, defendiéndolo de contaminaciones, sean teóricas, sean prácticas— y por la virginidad. El matrimonio y la virginidad son presentados como dos partes de una misma respuesta *eclesial*, porque tanto el uno como la otra deben realizarse *simultáneamente*. Así, pues, la virginidad, antes de ser estado o proyecto existencial de algunos cristianos, es una parte de la *respuesta vocacional* que la Iglesia *debe dar*. Y lo mismo, analógicamente, hay que afirmar de cualquier vocación constitutiva de la Iglesia.

Juan Pablo II dice que la virginidad debe realizarse en la Iglesia *según proporción adecuada*. Es una expresión que no aparece en otros documentos. Ciertamente, no puede ser entendida según un criterio estadístico, porque no cabe pensar que a un determinado número de cristianos casados deba corresponder otro, también determinado, de quienes viven en virginidad. Creo que lo que intenta Juan Pablo II es tan sólo afirmar *con absoluta claridad* que la virginidad es un don constitutivo de la Iglesia y que, por tanto, esta Iglesia no puede considerar ninguna de sus comunidades locales debidamente formadas mientras en ellas no se cultive, junto con el matrimonio, la virginidad¹²⁶.

En conclusión: la Iglesia no sólo aprueba, encomia la virginidad; declara, además, que la virginidad es parte constitutiva de ella misma. De este modo, la *eclesialidad* de la virginidad queda esclarecida en su misma raíz. Juan Pablo II realiza en el tema de la virginidad un avance parecido al que el Concilio Vaticano II realizó en lo referente a la contemplación. De los tiempos anteriores al Concilio existen infinidad de documentos del magisterio que aprueban y recomiendan vivamente la práctica de la contemplación. Pero el Concilio los superó

a todos, enseñando que la Iglesia es contemplativa y que todo el vasto mundo de la acción *se ordena y se subordina* a la contemplación (cfr. SC 2). Así también la Iglesia estima y ama la virginidad, pero lo verdaderamente definitivo es que ella misma *está hecha de virginidad*. Evidentemente, la Iglesia está hecha también de otras muchas cosas, de las cuales, sin embargo, no hay por qué tratar aquí.

Respecto de los otros «consejos» asumidos en la profesión religiosa habría que hacer un razonamiento enteramente análogo. También ellos son «dones» de Cristo a la Iglesia, la cual, por ese solo hecho, queda *obligada* a darle una *respuesta adecuada*, es decir, a realizarlos o encarnarlos en la vida diaria.

Me parece que el planteamiento hecho por Juan Pablo II respecto al caso concreto de la virginidad representa la mejor vía de acceso a la comprensión de la índole eclesial de la vida religiosa. Por eso precisamente se le ha dedicado especial atención. Pero no conviene olvidar los enfoques de Pablo VI que ligan tan estrechamente el aspecto eclesiológico de la vida religiosa con el cristológico, porque es éste el que, en última instancia, da razón de la vida configurada por la práctica de los consejos evangélicos. Además, Pablo VI expone muy bien el compromiso de amor que la entera comunidad cristiana tiene para con los religiosos, al cual, como es obvio, éstos deben corresponder con las múltiples obras de servicio a los hermanos en la fe y a todos los demás hombres¹²⁷.

b) *Algunos aspectos particulares de la eclesialidad de los consejos evangélicos*

El Concilio Vaticano II describe frecuentemente la capitalidad de Cristo como el ejercicio de su triple título de *sacerdote, profeta y rey*. A veces la nomenclatura experimenta algunas variantes; por ejemplo, en lugar de *sacerdote* se emplea el vocablo *pontífice*; *profeta* alterna con *maestro*, y la realeza es designada con otros términos equivalentes como *soberanía, señorío, dominio*. Pero, cualquiera que sea la terminología concreta, el marco de referencia es siempre el mismo, los tres títulos de Cristo y las funciones que a cada uno corresponden. Cristo ejerce su capitalidad sobre la Iglesia en cuanto *sacerdote, profeta y rey*.

De aquí se origina una característica muy peculiar de la eclesiología diseñada por el Concilio Vaticano II. Para el Concilio, en efecto, la Iglesia, como cuerpo de Cristo, es una comunidad *sacerdotal, profética y*

regia. Este triple atributo sirve también de base para exponer la doctrina sobre los laicos, sobre los presbíteros y sobre los obispos. Todos participan, cada grupo a su modo, en la triple función de Cristo: *sacerdote, profeta y rey*.

Este cuadro de referencia no es el único posible. A Cristo se le dan otros títulos, y las funciones, tanto de la Iglesia en conjunto como de los diversos grupos de fieles, pueden ser expresadas con otros términos. Pero el Vaticano II tomó, de hecho, la decisión de encuadrar la capitalidad de Cristo y, consiguientemente, el misterio de la Iglesia dentro del esquema de los *tres atributos* —«tria munera»— ya mencionados, incluyendo en ellos todo lo que, bajo cualquier concepto, pertenece a la constitución de la Iglesia, a pesar de que, en principio, era posible haber adoptado otro cuadro u otro esquema de exposición¹²⁸.

El magisterio posconciliar sigue el mismo cuadro expositivo y ofrece la novedad de aplicarlo a la comprensión de la vida religiosa, completando así la doctrina conciliar que se refiere a la *eclesialidad* de esta vida sólo de manera genérica (cfr. LG 43, 44b; PC 1b, 2). La aplicación del esquema de los *tres atributos* —«tria munera»— tiene especial relieve en *Mutuae relationes*, aunque referido sólo a los superiores. Este documento razona así: «Teniendo presente la condición común del pueblo de Dios, es decir, la condición *profética, sacerdotal y regia*, sería de gran utilidad describir el contenido de la autoridad religiosa por analogía con la triple función del ministerio pastoral, sin que por ello se confundan o equiparen ambas autoridades»¹²⁹. Y seguidamente explica cómo «la triple función» compete al superior religioso y debe ser ejercida por éste. Después Juan Pablo II universaliza el esquema y lo aplica a la vida religiosa en su totalidad. A través de su vocación específica, los religiosos ejercen, en el interior del pueblo de Dios, un peculiar modo de profetismo, de sacerdocio y de realeza, sin el cual la Iglesia no sería lo que, por voluntad de Cristo, debe ser.

Personalmente pienso que este esquema ofrece claras ventajas teóricas y prácticas, por lo cual lo asumo como cuadro de referencia para mi exposición.

Aspecto profético de la vida religiosa.

Este aspecto o función es el que con mayor frecuencia aparece en el magisterio posconciliar. Por lo demás, se trata de un fenómeno universal. Hoy se siente una manifiesta predilección por lo *profético* en todos

los órdenes de la vida cristiana. Esta predilección y la consiguiente generalización del uso del vocablo hace que su contenido sea muy vario. Un ejemplo típico del «pluralismo» con que hoy se entiende lo *profético* lo ofrece la instrucción que, con fecha 25 de noviembre de 1981, fue dada por la Conferencia Episcopal Española bajo el título *La vida religiosa, un carisma al servicio de la Iglesia*¹³⁰. Este documento dedica a lo *profético* ocho números (18-25) y lo ve realizado en las circunstancias que acompañan el origen de los diversos institutos, en la respuesta apostólica que éstos ofrecen a las necesidades del momento, en lo que la vida misma religiosa es, en el cumplimiento de cada uno de los votos, en la vida de comunidad fraterna y en el testimonio que la vida religiosa da ante toda la Iglesia y ante la humanidad entera.

Lo *profético* —como, análogamente, lo *carismático*— recibe tal cantidad de acepciones que no siempre es fácil precisar lo que significa en cada momento concreto. Con esto a nadie podrá extrañar que el uso del vocablo *profetismo* y sus derivados en el magisterio pontificio posconciliar sea también polivalente. Para clarificar las ideas me parece necesario proceder con orden en la exposición de los contenidos doctrinales de este magisterio.

1.º Profetizar siendo.

Creo que la primera y fundamental acepción de lo *profético* por parte del magisterio posconciliar consiste en lo que se podría llamar *autenticación de la vida religiosa*. Esta vocación cristiana, *por el solo hecho de existir*, da un testimonio y proclama un mensaje del que tiene necesidad la Iglesia para ser ella misma y la humanidad para encontrar el camino que conduce a Dios.

«El tesoro de los *consejos evangélicos* —dice Juan Pablo II—, así como el compromiso maduro y definitivo de hacer de ellos la carta magna de una *existencia eclesial*, no puede ser relativizado por una opinión pública, aunque ésta fuera eclesial. *La Iglesia* y —digámoslo también— *el mundo tiene necesidad* hoy más que nunca de hombres y mujeres que *lo sacrifiquen todo para seguir a Cristo* a manera de los apóstoles. Y de tal manera que el sacrificio del amor conyugal, de las posesiones materiales y del ejercicio totalmente autónomo de la libertad *se hace incomprensible sin el amor de Cristo*. Este radicalismo *es necesario* para anunciar *de manera profética* —siempre, sin embargo, muy humilde— *esta humanidad nueva según Cristo, totalmente disponible para Dios y para los demás*. Todas las religiosas tienen que dar *testimonio de la primacía de Dios* (...). Este verdadero *profetismo* de los *consejos evangélicos*, vivido día a día, y ciertamente posible con la gracia de Dios,

no es una lección orgullosa dada al pueblo cristiano, sino *una luz absolutamente indispensable a la Iglesia* —tentada a veces de recurrir a los medios de poder— *e indispensable, al mismo tiempo, a la humanidad que camina errante*»¹³¹. «Sólo con esta solicitud por los intereses de Cristo seréis capaces de dar al carisma del *profetismo* su conveniente dimensión de *testificación del Señor*»¹³².

Así, pues, la primera y fundamental manifestación de la índole *profética* de la vida religiosa consiste en el *hecho mismo de existir*, no con una existencia meramente fáctica, sino como proclamación de un modo de «existencia cristiana» que, por voluntad de Cristo, es «absolutamente indispensable a la Iglesia y al mundo», porque constituye una parte de «testificación del Señor», sin la cual sería imposible acoger el valor redentivo inherente al género de vida que él asumió en este mundo. Cualquier otra manifestación del profetismo religioso tiene que insertarse en ésta, desarrollarla y aplicarla. De lo contrario, se deforma, se falsea y, lejos de iluminar, ensombrece el horizonte. Ahora bien: si el genuino profetismo representa uno de los más grandes tesoros de la Iglesia, su falsificación constituye algo así como el sumo mal. Basta leer las páginas de la Sagrada Escritura sobre los falsos profetas y falsos doctores. Son páginas que no sólo enjuician hechos del pasado, sino que tienen un valor perenne y pronuncian una sentencia inapelable sobre los acontecimientos en que se ve envuelta la vida de los hombres de todos los tiempos.

Sobre esta base, se comprende bien la insistencia con que Juan Pablo II pide a los religiosos que nunca «pongan en juego la propia *identidad religiosa*», que «no ofusquen *la originalidad específica de su propia vocación*», la cual consiste en «*el especial seguimiento* de Cristo pobre, casto y obediente»¹³³.

La vida religiosa *profetiza* por el solo hecho de existir en la Iglesia. *Profetiza siendo*. «La vida religiosa *profetiza* (...) sobre todo desde *lo que ella misma es* (...). Donde la vida religiosa es vivida con profundidad, se *profetiza* y se denuncia cualquier intento de acomodación y relativización del mensaje de Jesús»¹³⁴. Ya se dijo anteriormente, al tratar de los consejos evangélicos en perspectiva teocéntrica, que el religioso «vale» sobre todo por *lo que es* y no sólo, ni principalmente, por *lo que hace*. Se dijo también que el *especial* testimonio que debe dar de Dios, como consecuencia de haberse consagrado *especialmente* a él con una consagración total e irrevocable, se sitúa igualmente en la línea del *ser* y no en la del *solo obrar*: el religioso habla de Dios —debe hablar de Dios— *siendo*. Si el *ser* del religioso no es una *señal indicadora de Dios*,

ello implica que el religioso no vive con fidelidad su consagración, la cual —puesto que, por principio, es *total* y *definitiva*— no puede menos de afectar a *todo su ser*.

Todas estas perspectivas que configuran la vida religiosa convergen hacia un resultado único que se podría enunciar así: lo máximo que esta forma de vida puede *hacer*, la suprema *profecía* que puede proclamar, consiste precisamente en *ser*. Se presupone, evidentemente, que ese *ser* es *verdadero*, o sea, que se ajusta a las exigencias de una consagración *total* y que no se reduce a la mera formalidad jurídica de haber asumido unos compromisos legales al pronunciar las palabras de la profesión.

2.º Profetizar con el ministerio.

Pero este *ser* concreto que llamamos *vida* religiosa, cuando es *verdadero*, es también *operativo*. Cuando faltan *las obras*, se tiene una señal evidente de que la vida se extinguió. El principio de que «la fe sin obras está muerta» (Sant 2,26) es universalmente válido en todo el orden de la gracia. Una vida religiosa que, por hipótesis, no se manifestase en obras apropiadas, no sería tal vida, sino un *cadáver ambulante*, o si se prefiere, «embalsamado», el cual, conservando los rasgos externos de lo vivo, *por dentro* está muerto.

La vida religiosa, precisamente por *profetizar* desde el *ser*, tiene que profetizar también desde el *obrar*, desde el múltiple y variado ministerio para el que capacita y al que, por su misma naturaleza, destina. Aquí es imposible tratar de esos ministerios en particular, los cuales se diversifican tanto como los carismas de los fundadores y fundadoras de los institutos religiosos. Pero sí es posible señalar algunas líneas dentro de las cuales ha de enmarcarse el *obrar profético* de los religiosos. Los religiosos —dice Juan Pablo II— tienen como misión «el anunciar de manera profética *la nueva humanidad según Cristo*»¹³⁵. Esta humanidad nueva es la que nace de la gracia de Cristo y que, por parte del hombre, requiere vigorosos esfuerzos para pervivir y madurar. De aquí que el profetismo de los religiosos tenga «un especial valor social, porque es y debe ser signo de la lucha del bien contra el mal, de la luz contra las tinieblas; una lucha que tiene como ancho campo el mundo entero y toda la historia, y que en esta gran metrópoli adquiere a veces formas dramáticas (...). El corazón que se entrega totalmente a Dios se abre, al mismo tiempo, hacia una dimensión universal de amor desinteresado a todos los hermanos de Cristo»¹³⁶.

Anunciar la nueva humanidad, insertarse en la lucha del bien contra el mal en un campo tan ancho como el mundo, abrir el corazón al amor de *todos* los hombres: he aquí algunas expresiones universalísimas dentro de las cuales se enmarca el ejercicio de la función profética de los religiosos. La última de las enumeradas es particularmente importante y, a la vez, comprometedor. Amar a *todos* los hombres con amor desinteresado como consecuencia y comprobación de haberse consagrado totalmente a Dios, que es Padre de *todos*, exige adoptar un programa de vida en el que se excluye de raíz todo lo que sea lucha o enfrentamiento entre personas, clases sociales, pueblos, «bloques» de países. El profetismo propio del religioso se ejerce en el interior de un *amor universal*. Ahora bien: el amor *universal* tiene un lenguaje inconfundible y se exterioriza en obras que tienden a establecer *comunidad* entre todos los hombres¹³⁷. Este criterio es, a mi juicio, el fundamental para orientar el ejercicio de un profetismo que sea de verdad coherente con la naturaleza de la vida religiosa.

Con esto no se hace ningún descubrimiento. Es Cristo quien proclama como base del evangelio el amor a Dios y al *prójimo*. Sin embargo, los hechos muestran que hay que recordar y revivir este precepto básico del evangelio, porque están muy difundidas diversas ideologías en las que la noción de *prójimo* sufre graves deformaciones.

Una vez presentado el universal campo en que se ejerce el profetismo de los religiosos y el criterio fundamental para orientarlo de manera coherente, es necesario añadir algunas reflexiones algo más concretas.

El profetismo está ligado siempre con un *mensaje*. Examinando la Sagrada Escritura, vemos que el primer mensaje es la persona misma del profeta. «Yo te envío a los israelitas —dice Yahvé—... Escuchen o no escuchen..., sabrán que *hay un profeta en medio de ellos*» (Ez 2,3.5). Por eso se dijo antes que el religioso cumple su función de profeta, en primer lugar, *siendo*. Pero el profeta, una vez introducido por Dios en el interior del pueblo, tiene que anunciar el mensaje que Dios pone en sus labios. Es Dios quien da al profeta este mandato: «Les comunicarás mis palabras» (Ez 2,7). «Todo lo que te mande dirás... Mira que he puesto mis palabras en tu boca» (Jr 1,7.9). Todos los profetas tuvieron la misma experiencia y la misma conciencia de ser mensajeros de Dios, elegidos con la finalidad precisa de anunciar a los hombres sus palabras. Y, al llegar la plenitud de los tiempos, Cristo mismo, el profeta supremo, compendia su propio ministerio en haber transmitido a los hombres las palabras que el Padre le había encomendado (cfr. Jn 17,8). La idea de

Cristo profeta y maestro, a través del cual el Padre habla a todos los hombres, llena las páginas del Nuevo Testamento.

3.º Profetas en un mundo amenazado por el ateísmo y lleno de injusticia.

El religioso, por ser profeta, tiene que hablar, comunicando a los hombres el mensaje que Dios quiere transmitirles en las concretas circunstancias en que se encuentra. Dirigiendo sobre la humanidad de hoy una mirada evangélica, saltan inmediatamente a la vista algunos fenómenos que no pueden menos de afectar a la vida de todo profeta y condicionarla. Por un lado, está el ateísmo, paradójicamente definido como «la religión del hombre que se hace dios»¹³⁸. Es la mayor tragedia espiritual experimentada por la humanidad desde sus orígenes. Son centenares de millones los hombres que se encuentran en esta situación, los cuales, «viviendo y muriendo sin Dios en este mundo, están expuestos a la desesperación última» (LG 16). Además, el ateísmo, sirviéndose de diversas fórmulas, ha establecido en el mundo un inmenso poderío bajo el que viven o malviven —al menos desde el punto de vista espiritual— otros muchos centenares de millones. Sólo en China, con una organización rígidamente atea, aunque la libertad religiosa esté reconocida sobre el papel, hay más de mil millones de hombres. «El poder de las tinieblas» se hace sentir pesadamente sobre el mundo de hoy.

Otra espantosa tragedia de proporciones gigantescas es la representada por el mundo del hambre, del subdesarrollo, de la incultura, del padecimiento de la opresión en sus múltiples formas, de la injusticia, de la discriminación, del paro y de tantas otras lacras que afectan no ya a éste o aquél, sino a multitudes enormes, suficientes, por desgracia, para hacer sentir su problema a escala mundial. Entre las modernas formas de injusticia no se puede menos de mencionar el consumismo. Efectivamente, uno de los más brutales y crueles desprecios de la dignidad humana está en el hecho de que personas, clases sociales y pueblos practican un consumismo desenfrenado, mientras otras personas, clases y pueblos carecen de lo indispensable para vivir. Pero la injusticia más clamorosa y contra la que, por desgracia, se «profetiza» poco es la que se comete contra la vida en su origen mismo. Me refiero al aborto, que abunda más donde el consumismo llega a mayores extremos. Es la injusticia más cruel y más infame porque se comete contra el ser a la vez más inocente y más indefenso y porque se cobija escandalosamente bajo el rostro del ejerci-

cio de la libertad. ¿Es que puede haber libertad para matar? Pero cuando el criterio de comportamiento es la comodidad y el consumismo, se comete la aberración de desechar como retrógados cercenamientos de la libertad todo lo que exige disciplina, autodominio, esfuerzo de superación y renuncia.

Pienso que la simultaneidad de estos dos fenómenos no es simplemente ocasional, sino causal. Cuando se prescinde de Dios, sea por profesión de ateísmo, sea saltándose de hecho sus preceptos fundamentales acerca de la relación del hombre con el hombre y de las sociedades entre sí, la vida humana sufre mutilaciones tan graves que, en realidad, se torna inhumana. Pablo VI hizo una reflexión, la cual es hoy más evidente que en el momento mismo en que fue formulada. «Ciertamente —dice— el hombre puede organizar la tierra sin Dios; pero, al fin y al cabo, *sin Dios no puede menos de organizarla contra el hombre (...)*. No hay más que un humanismo verdadero que se abre al absoluto, en el reconocimiento de una vocación que da la verdadera idea de la vida humana» (*Pop. progr.*, 42).

El religioso se encuentra en este mundo no para aceptarlo estoicamente en su trágica fatalidad, sino para transformarlo según el designio de Dios, que es Padre de *todos* y a *todos* ama como *hijos*. Con vistas a lograr la transformación debe ejercitar su ministerio profético, el cual aparece así, una vez más, situado en el horizonte de un amor *universal*, el único que capacita para ver en todo hombre un *hermano*, cualquiera que sea su situación o su ideología, su fe o su irreligiosidad, su santidad o su depravación. El precepto evangélico del amor a los *enemigos* cobra hoy una actualidad impresionante.

El profetismo religioso, incluso cuando se ejerce en comunidades de intensa vida cristiana, no puede prescindir de esos dos fenómenos masivos, porque se trata de situaciones que repercuten y se hacen sentir fuertemente en la vida de todo cristiano. Hoy la fe no puede ser enseñada ni propuesta a nadie al margen del hecho del ateísmo multitudinario y, en tantos casos, esclavizante. Como tampoco es posible formar una conciencia y una sensibilidad genuinamente cristianas cerrando los ojos al inmenso mundo del hambre y de la injusticia generalizada.

¿Qué actitud tomar ante el mundo del ateísmo y de la injusticia? ¿Qué mensaje transmitir a estos mundos y, en consecuencia, a todos los hombres, puesto que a todos afectan las situaciones creadas por ellos? Preguntas de contenido excesivamente complejo para poder ser respondidas con una fórmula simple. Cada «profeta» deberá valorar la situa-

ción concreta en que se encuentra. Pero, dentro del planteamiento general, el único posible aquí, cabe señalar una postura y un mensaje básico de virtualidades inmensas.

4.º La profecía del amor misericordioso.

Juan Pablo II tiene un documento que me parece de singular valor en orden a esclarecer este máximo problema de la Iglesia en el momento actual. Me refiero a la encíclica *Dives in misericordia*. Sería un error considerar esta encíclica como un escrito simplemente «piadoso». Es cierto que en ella abundan sentimientos de intensa piedad, entendida en su más profundo sentido bíblico o como actitud filial ante Dios, fruto de la fe en él como Padre y reguladora de todo el comportamiento cristiano. Por eso San Pablo recomienda «ejercitarse en la piedad... que tiene la promesa de vida, de la presente y de la futura» (1 Tim 4,7-8). Pero la encíclica no se dirige al hombre «piadoso», sino al hombre, cualquiera que sea, para presentarle el núcleo mismo de la enseñanza del Antiguo y del Nuevo Testamento sobre el plan de Dios respecto de la salvación, no de este o de aquel hombre, sino de la humanidad. Como dice Juan Pablo II, «está dictada por el amor *al hombre*, a todo lo que es humano» (n. 15e).

Esta humanidad está descrita en la encíclica con sorprendente realismo. Es la humanidad corroída por una espantosa desesperación, consecuencia de que inmensas masas apostatan de Dios, y oprimida en la cárcel que ella misma se fabricó multiplicando humanismos cerrados, increíblemente crueles e inmisericordes, porque van sólo en busca del «valor» y del lucro con un total desprecio para las personas. Son humanismos sin «rostro», impersonales, incapaces de inclinarse ante el «rostro» de nadie, porque la persona y lo que llamamos sus derechos y deberes fundamentales no tienen cabida en sus encasillados. Una sociedad que quiere organizarse sin Dios se vuelve irremediabilmente contra el hombre y hunde a éste en la desesperación.

La otra cara del problema es descrita en la encíclica de manera impresionante. «Todo esto —dice Juan Pablo II— se desarrolla sobre el fondo de un *gigantesco remordimiento* constituido por el hecho de que, al lado de los hombres y de las sociedades bien acomodadas y saciadas, que viven en la abundancia, dadas al consumismo y al disfrute, no faltan tampoco dentro de la misma familia humana individuos y grupos sociales que sufren el hambre. No faltan niños que mueren de hambre a la

vista de sus madres. No faltan en diversas partes del mundo, en variados sistemas socioeconómicos, áreas enteras de miseria, de deficiencia y de subdesarrollo (...). Y su número alcanza decenas y centenares de millones» (*loc. cit.*, 11c). Y así continúa describiendo esta espantosa tragedia de la humanidad.

Así, pues, la encíclica presenta con toda claridad y casi podría decirse con crudeza la situación del mundo en este momento histórico. ¿Cuál es la actitud adoptada por Juan Pablo II y la que él pide a toda la Iglesia? Una actitud que no puede ser más evangélica, la que está en la raíz misma del plan de salvación y que el papa condensa en una expresión muy repetida a través de la encíclica: la de un *amor misericordioso inagotable e irrevocablemente fiel*, a pesar de todas las ingratitudes y ultrajes con que pueda tropezar.

¿Y el mensaje? El mismo: *amor misericordioso*. Si alguien piensa que esto es una evasión pietista se equivoca radicalmente. Juan Pablo II pretende centrar la vida y el ministerio de toda la Iglesia en aquello que constituye el núcleo del ministerio de Cristo mismo, que es la revelación de Dios como Padre lleno de *infinito amor misericordioso a todos los hombres* y que mantiene irrevocablemente ese amor, porque es la expresión misma de su propia paternidad a la que *no puede renunciar*. Como dijo San Pablo, Dios «no puede negarse a sí mismo» (2 Tim 2, 13). Ahora bien: es evidente que ni el amor misericordioso de Dios Padre ni el ministerio de Cristo centrado en la revelación de ese amor pueden ser considerados como evasivos y alienantes; son, por el contrario, el principio y la expresión de un compromiso con el hombre —con todos los hombres— que supera todo lo que este hombre puede pensar, porque llega al incomprensible extremo de la cruz para mostrar al mundo de manera aplastante que, efectivamente, no retrocede ante nada, que su fidelidad se comprometió hasta el punto de no dejar abierta ninguna puerta para «volverse atrás». ¿Puede imaginarse alguna otra «fuerza» tan potente para transformar el mundo? Evidentemente, no.

Una Iglesia que se presente ante el mundo con *este mensaje*, con el mensaje del *amor misericordioso*, no puede rehuir ni rehúye el compromiso con el hombre, sino que echa sobre sí misma el máximo compromiso imaginable, porque entra de lleno en el designio salvífico, creador entre todos los hombres de una verdadera fraternidad, la cual no puede aceptar que unos hombres sean oprimidos por otros, que unos despilfarran bienes, mientras otros mueren de hambre, ni que se cometan otras injusticias de este u otro signo. Presentar a un Dios Padre de todos los

hombres, que ama a todos sin límites y que quiere hacer vivir a todos como hijos suyos, es una empresa humanamente bien difícil y bien peligrosa. Por haberlo hecho sin reservas, Cristo fue llevado a la cruz.

Amor misericordioso —dice Juan Pablo II— «no consiste únicamente en la mirada, aunque sea la más penetrante y compasiva, dirigida al mal moral, físico o material; la misericordia se manifiesta en su aspecto verdadero y propio cuando revalida, promueve y *extrae el bien de todas las formas de mal existentes en el mundo y en el hombre*. Así entendida, constituye el *contenido fundamental del mensaje mesiánico de Cristo y la fuerza determinante de su misión*. Así entendían también y practicaban la misericordia sus discípulos y sus seguidores. Ella no cesó nunca de revelarse en sus corazones y en sus acciones, como una prueba singularmente *creadora del amor que no se deja vencer por el mal, sino que vence el mal con el bien*» (*loc. cit.*, 6e). En este párrafo, aunque la materialidad del texto destaca más el término *misericordia*, en realidad se habla de *amor* misericordioso, porque la misericordia es «creadora de amor», como se dice expresamente, y sobre todo porque, a través de toda la encíclica, esta misericordia aparece como *«la dimensión indispensable del amor, como su segundo nombre»*, a la vez que representa «el modo específico de su revelación y actualización respecto a la realidad de mal presente en el mundo, que afecta al hombre y lo asedia»¹³⁹. En relación con el hombre, el amor de Dios se reviste de misericordia, precisamente por ser amor, un amor «excesivo» (cfr. Ef 2,4), irrefrenable, que lo pone todo a su servicio, para sacar el bien de cualquier clase de mal. La encíclica vuelve incesantemente sobre este punto básico de la revelación.

Cuando las tragedias de la humanidad adquieren proporciones gigantescas se hace más urgente anunciar el mensaje del amor misericordioso, dirigir a los hombres una llamada al amor y a la esperanza, porque sólo estos supremos valores pueden asegurar al mundo una vida genuinamente humana. El Concilio Vaticano II dijo que «el futuro será de quienes sean capaces de dar a las generaciones venideras razones para vivir y razones para esperar» (GS 31 al fin). ¿Qué razón tan fuerte y eficaz para esto como la de un amor misericordioso irrevocablemente fiel que se complace en perdonar? El futuro, por tanto, hay que buscarlo en esta dirección y a base de estos contenidos. El religioso profeta tiene aquí un campo tan vasto como el mundo para prestar, a imitación de Cristo, el más excelente servicio de ministerio profético.

No me cansaré de repetir que aquí se ventila un problema clave.

Compromete, en primer lugar, la vida de toda la Iglesia, la cual «debe considerar como uno de sus deberes principales —en cada etapa de la historia y especialmente en la Edad Contemporánea— el de *proclamar e introducir en la vida el misterio de la misericordia* revelada en sumo grado en Cristo Jesús» (DM 14). Juan Pablo II piensa que esto es absolutamente indispensable para poner en práctica la espiritualidad diseñada por el Concilio Vaticano II y para acercarse al mundo por los caminos que este Concilio señaló (cfr. *ibid.*, 13, 14, 15). Al hablar así, Juan Pablo II se refiere evidentemente al conjunto de la enseñanza conciliar. Pero no será superfluo recordar aquí algunas sentencias particularmente significativas al respecto. «Cristo —dice el Concilio— nos revela que *Dios es amor* (1 Jn 4,8), a la vez que nos enseña que la ley fundamental de la perfección humana y, *por tanto, de la transformación del mundo es el mandamiento nuevo del amor*» (GS 38a). «Todo el bien que el pueblo de Dios, durante su peregrinación por la tierra, puede prestar a la familia humana deriva del hecho de que la Iglesia es sacramento universal de salvación, que manifiesta y, al mismo tiempo, realiza *el misterio del amor de Dios al hombre*»¹⁴⁰: a todo hombre, cualquiera que sea su situación.

Consecuente con esta convicción sobre los caminos señalados por el Vaticano II para el acercamiento de la Iglesia a la humanidad de hoy, Juan Pablo II considera que el anuncio del mensaje del amor misericordioso constituye el tema central de su ministerio apostólico. La encíclica *Dives in misericordia* es una comprobación definitiva. Pero el papa mismo quiso expresar intencionadamente cuál es su pensamiento.

«El reino de Cristo —dice— se mide *con la medida del amor misericordioso*. Hace un año publiqué la encíclica *Dives in misericordia*. Esta circunstancia me ha hecho venir al santuario del amor misericordioso. Con esta presencia deseo confirmar nuevamente, de alguna manera, el mensaje de la encíclica. Deseo leerlo de nuevo y nuevamente proclamarlo. *Desde el comienzo de mi ministerio en la sede de San Pedro, en Roma, consideraba este mensaje como mi tarea particular. Me lo ha asignado la providencia en la situación contemporánea del hombre, de la Iglesia y del mundo*. Incluso se podría decir que precisamente esta situación me ha asignado esa tarea ante Dios, que es providencia, que es misterio inescrutable, misterio del amor y de la verdad, de la verdad y del amor»¹⁴¹.

Evidentemente, el profeta religioso tiene que encuadrar su profetismo dentro de estas líneas que configuran la espiritualidad y el apostolado de la Iglesia entera y del romano pontífice en persona, de acuerdo con el ideal trazado por el Concilio Vaticano II, cuya puesta en práctica «es

el cometido principal de nuestra generación y posiblemente también de las generaciones futuras de la Iglesia»¹⁴².

A un mundo ateizado, o al menos asediado implacablemente por el ateísmo, hay que anunciarle con fuerza el mensaje de Dios cuyas relaciones con el hombre se definen ante todo como expresión de un infinito amor misericordioso irrevocablemente fiel. En realidad, hay que anunciarle el mensaje del evangelio completo, pero siempre desde la perspectiva del amor misericordioso, siempre más fuerte que cualquier pecado del hombre, incluso de los que pudieran merecer un nuevo diluvio (cfr. DM 15), porque es desde esta perspectiva como Cristo lo predicó.

Y para el mundo de la injusticia el mensaje tiene que ser el mismo. Sólo el amor misericordioso supera la injusticia desde su misma raíz y crea entre los hombres relaciones fraternas. Si es verdad que sin justicia no existe caridad, lo es igualmente que sin caridad no puede establecerse entre los hombres una justicia que sea efectivamente *justicia*, que no se detenga en el nivel de la igualdad meramente comercial, sino que se *ajuste* a lo que el hombre es, a lo que en cuanto *hombre o persona* viviente pide y necesita.

«Vosotros sabéis —dice Juan Pablo II— que el amor cristiano *anima la justicia*, la inspira, la descubre, la *perfecciona*, la *vuelve factible*, la respeta, la *eleva*, la *supera*; pero no la excluye, no la absorbe, no la sustituye; al contrario, la *presupone* y la *exige*, porque *no existe verdadero amor, verdadera caridad sin justicia*. ¿No es acaso la justicia la medida *mínima* de la caridad? He escuchado atentamente a la trabajadora que habló al comienzo de este encuentro; pues bien: ella ha subrayado la necesidad de buscar *en el amor* la inspiración para un compromiso social más pleno. Considero importante esta intuición. Porque si la justicia social confiere su fisonomía humana a la empresa, *la caridad le infunde el impulso vital de la verdadera solidaridad*»¹⁴³.

En otro documento Juan Pablo II habla de los pecados de omisión, como son retraerse del prójimo, no sentirse operativamente hermano de los hombres y pueblos que sufren hambre, enfermedad, carencia de servicios e higiene o están sometidos a tantas otras miserias, y luego razona del modo siguiente:

«No hay religión auténtica sin preocupación por la justicia entre los hombres. Isaías llama a sus compatriotas a la conversión, a tomar en serio los acuerdos constitutivos de la alianza entre Dios y su pueblo (...). Para llegar a Dios, a quien no se ve, es necesario un compromiso por la justicia con el prójimo, a quien se ve (...). Isaías, y más aún Jesús, nos permiten añadir: No hay justicia sin amor, sin caridad (...). La caridad supone evidentemente la justicia, pero se puede decir también que ella *salva la justicia y le permite*

alcanzar su plenitud. Y sólo el que manifiesta un amor semejante —dice Jesús— puede ser discípulo suyo; ama a Cristo mismo, que se identifica en este mundo con el hombre que sufre y nada tiene que temer de su juicio. Precisemos más: la justicia y la caridad no son más que aire si no se traducen *en gestos concretos respecto a hombres concretos*. Sin duda, ni Isaías ni Jesús hicieron una enumeración exhaustiva de las *injusticias* o de las penalidades que reclaman *amor*. Estas tienen mil rostros, y nuestras sociedades modernas segregan sin cesar otras nuevas (...). Pero no basta hablar de problemas; hay que llegar a medidas concretas, que encuentren una aplicación concreta. Jesús habla del que tiene hambre, del que tiene sed. *El prójimo tiene un rostro humano*. La eucaristía nos ilumina sobre la *fuerza del amor y de la justicia para nosotros los creyentes*. El amor viene no sólo del ejemplo de Cristo, sino también de la caridad —“agape”— que procede del Padre, que se manifiesta en el Hijo y que se difunde por el Espíritu Santo. *Dios es amor*. Esta es nuestra fe. Pero para que los hombres tengan acceso a esta justicia, es decir, a esta santidad que viene de Dios, y a su amor, fue necesario que el pecado, el muro del orgullo, del egoísmo y del odio fuese abolido *por el sacrificio del Justo, por el amor del Hijo*. La misa nos hace participar, en el plano sacramental, de esta liberación. *Debemos volvernos hacia la fuente*»¹⁴⁴.

Así, pues, al mundo de la injusticia —al que la causa y al que la sufre— hay que predicar una justicia de obras concretas respecto de hombres concretos. Pero sobre la base de que una justicia de «rostro humano» —que no ve sólo problemas, sino hombres envueltos en esos problemas— «no alcanza su plenitud» más que por medio del amor y de un amor específicamente misericordioso, porque tiene su fuente en el «sacrificio del Justo», esto es, en el misterio pascual de la pasión-muerte-resurrección de Cristo, renovado incesantemente por medio de la celebración eucarística, la cual aproxima a cada hombre la liberación traída por Cristo. Un amor que no llegue al compromiso no resuelve los problemas. Sin embargo, éstos tampoco encuentran solución apelando a una justicia fría, impersonal y sin rostro, la cual frecuentemente se convierte en detonante de enfrentamientos exasperados, que quizá desplacen las injusticias, pero que no las resuelven. La verdadera solución sólo puede venir de un amor que, asumiendo todos los contenidos de una justicia *justa*, es decir, entendida a la luz del evangelio y no sometida a reduccionismos, fruto de ideologías cerradas, los completa y los hace operantes con la fuerza que proviene del amor misericordioso de Dios, tal como se expresa y se proclama en el sacrificio de Cristo. Una vez más se comprueba que sin el recurso a Cristo y a su amor —que es siempre misericordioso— no es posible una comprensión plena del hombre ni, por tanto, una solución íntegramente humana de los problemas que le afectan. Hay que precaverse contra los peligros de una justicia inmisericorde y

cruel. Para el cristiano la eucaristía es un obligado punto de referencia, el que mejor define los contenidos que ha de introducir en el mundo de la injusticia y la actitud de ánimo con que ha de realizar su misión.

Si el Concilio Vaticano II dijo que el *sacrificio* de la eucaristía «es fuente y cima de toda la vida cristiana» (LG 11a; cfr. SC 10a; PO 5b), al profeta religioso le incumbe el deber de mostrar que sus denuncias contra la injusticia brotan de la vivencia del sacrificio eucarístico y se orientan hacia una comprensión cada vez más profunda del mismo. De otro modo sus denuncias no serían genuinamente cristianas, porque en la vida cristiana *todo* está informado por la eucaristía. Ahora bien: el amor que brota de la eucaristía, en cuanto sacrificio de la redención (cfr. LG 3; PO 13c), es un amor tan misericordioso y tan universal como la redención misma, y no puede menos de envolver todo cuanto se haga en nombre de esta redención.

El tema del amor misericordioso y la injusticia pronto reaparecerá de nuevo para ser tratado más en detalle. Ahora es necesario dar paso a otro punto que constituye un presupuesto indispensable en la gran tarea de profetizar contra la injusticia.

5.º Dejarse «profetizar» por el amor misericordioso.

El amor misericordioso, antes que contenido del mensaje profético, define la postura interior en que el profeta debe situarse y constituye la única atmósfera adecuada para el desarrollo de una vida genuinamente profética. ¿Cómo podría introducir el amor misericordioso un corazón dominado por el odio, por la sed de venganza o simplemente por el gusto de lograr «el desquite»? Estamos, pues, ante un punto que es clave para una exacta comprensión del ministerio profético del religioso.

La Sagrada Escritura, al describir el ministerio de los profetas, señala también la finalidad con que lo ejercían y, por tanto, el espíritu que los animaba. Los profetas, incluso cuando lanzan sus más severas recriminaciones, aparecen como los grandes testigos de la esperanza del pueblo en el amor misericordioso de Dios, irrevocablemente fiel, y como los educadores del pueblo en esa misma esperanza. El profeta es, ante todo, alguien elegido por Dios para educar en la esperanza. «Por los profetas los fuiste llevando *con la esperanza de salvación*» (Plegaria eucarística IV). Pero es sobre todo Cristo mismo quien con su comportamiento define cuál ha de ser no sólo el mensaje, sino también la postura o actitud interna de quien lo transmite.

Para lograr un esclarecimiento del tema, hay que destacar un punto de vista incontrovertible, a saber: que el profeta no ejerce su ministerio por vía de mera *instrucción* o como un *profesor*, sino por vía de *testimonio* o como *testigo*. Ahora bien: lo propio del testigo consiste en que «vive y actúa *conforme a una profunda experiencia de fe*», para lo cual —dice Juan Pablo II, dirigiéndose a los religiosos— «tenéis que volveros continuamente a Cristo, evangelio viviente, y reproducirlo *en vuestra vida, en vuestra forma de pensar y trabajar*»¹⁴⁵. El «estilo» y la calidad de la vivencia interna condiciona la fuerza comunicativa del mensaje. Asumir *la forma* como Cristo pensaba y trabajaba mientras vivía en este mundo, revestirse de sus disposiciones internas es algo indispensable para el profeta religioso. Y nadie dirá que se trata de una empresa fácil. Aplicando la imagen bíblica es preciso reconocer que sus caminos no son nuestros caminos y que se elevan sobre todo lo nuestro «como el cielo sobre la tierra». Penetrar en la interioridad de Jesús para hacerla propia es algo absolutamente indispensable y, a la vez, sólo asequible mediante un esfuerzo máximo, empleando en esta obra todas las energías de que cada uno dispone.

Sin intimidación con Dios —dice Juan Pablo II— «estaría comprometida (...) vuestra condición personal de *evangelizados*. La oración es el alma de vuestro trabajo por el reino; la oración litúrgica, centrada en la eucaristía, recibida y vivida con esa pureza de conciencia que exige el recurso al sacramento de la reconciliación debidamente celebrado»¹⁴⁶. Si para evangelizar hace falta *estar evangelizado* o vivir en profundidad el evangelio que se quiere transmitir, para profetizar se requiere *estar «profetizado»*, es decir, llevar «escrita» en la vida la profecía a cuyo anuncio uno se consagra. Como ya se dijo antes, la gran profecía que el mundo actual tiene mayor necesidad de escuchar es la del infinito amor misericordioso de Dios, irrevocablemente fiel a sí mismo, y siempre más grande que cualquier pecado o cúmulo de pecados. Si ya en relación con el antiguo pueblo de Israel Dios triunfaba de la perversidad no por la vía de la «venganza» y del castigo —aunque también éste lo aplicó—, sino por el ejercicio de la misericordia que perdona, con mayor razón ha de ocurrir esto mismo por orden al mundo de hoy —el cual llega a apostatar de Dios en proporciones jamás conocidas—, porque, a pesar de todas las apostasías y de sus posibles incrementos, la humanidad entera ha entrado en alianza con Dios mediante la sangre de Cristo y el don del Espíritu Santo, merecido para todos por Cristo con la inmolación de sí mismo. Cuando el hombre llega a una cumbre de perversidad, nunca alcanzada

en los tiempos que precedieron, se hace más urgente recurrir a la fuente primaria y fecunda de todos los bienes, que es el amor misericordioso de Dios.

Ahora bien: si el mundo necesita escuchar sobre todo la profecía del amor misericordioso, el religioso, antes de profetizar para los demás ese amor, debe dejarse «profetizar» por él, asumiendo una disposición interna de *amor misericordioso a todos los hombres*, cualquiera que sea su situación.

El Concilio Vaticano II enseña que entre las verdades de la fe existe una «jerarquía» interna, la cual debe ser tenida en cuenta para comprenderlas exactamente y para proponerlas de un modo que facilite su aceptación (cfr. UR 11c). Pues bien: este principio, que explícitamente se refiere a contenidos objetivos del mensaje evangélico, es aplicable también a las disposiciones internas, a las actitudes del profeta que debe transmitirlo. El evangelio presenta a Cristo en estados de ánimo muy diversos que van desde la ternura con que abraza a los niños hasta la ira con que se dirige a los fariseos, recriminándoles su inexcusable ceguera y lanzando contra ellos unos «ayes» estremecedores. Pero, dentro de toda esta diversidad, hay algo primario, a la vez que supremo e invariable. Sus actitudes tienen todas un solo principio y se orientan a un mismo fin: *el amor misericordioso para con todos*. Cristo es el *sí* irrevocable con que el Padre sella su designio salvífico, un designio que procede de *amor misericordioso* y que se ordena a hacernos a nosotros partícipes, en plenitud, *de ese mismo amor*.

El profeta religioso, si quiere serlo a la manera de Cristo y no a la de los falsos profetas que seducían al pueblo, tiene que conformar sus actitudes a las de Cristo. Lo cual implica que en la «fisonomía» de su profetismo hay lugar para los rasgos propios de la ira. Pero con alguna condición, a saber: que esa ira nazca de amor *misericordioso*, lo haga *crecer* al pronunciar las palabras mismas de ira y se ordene a suscitar en aquellos a quienes se dirige una disposición de *amor misericordioso universal*. Es éste, *el amor misericordioso para con todos*, el que constituye el principio «jerarquizante» de todas las actitudes legítimas en un profeta. Así como en el orden de la fe hay un primer misterio del que todos los demás brotan y al que se mantienen permanentemente referidos, así también, guardada la analogía, en el ámbito de las actitudes del profeta hay una que las preside e informa todas y a la que todas se subordinan *permanentemente*. Esa actitud es la propia de *un amor misericordioso universal*. Sólo este amor responde directamente a la disposición «psico-

lógica» del Padre, que «ideó» el plan de salvación; a la de Cristo, que lo realizó, y a la del Espíritu Santo, que nos hace revivirlo tal como se cumplió en Cristo.

A través de lo que «ocurrió» en Cristo es como nosotros conocemos la «psicología» divina y podemos «traducirla» a nuestra propia vida. Cristo cumplió el designio del Padre *victimalmente*. Cristo inmolándose en la cruz por *todos* los hombres, incluidos los que le condujeron a la muerte, para resucitar después, igualmente en bien de *todos*, es la expresión absolutamente perfecta del «rostro» misericordioso del Padre y de la obra que el Espíritu Santo, por él enviado, quiere llevar a cabo en todos los hombres. *Este* Cristo es el espejo en que debe mirarse el profeta religioso. Si lo hace, se convencerá de que está llamado no sólo a pregonar la profecía de la misericordia, sino también, y sobre todo, a dejarse «profetizar» él mismo por un amor misericordioso sin límites.

Juan Pablo II señaló expresamente la conexión interna que existe entre el mensaje del amor misericordioso predicado por Cristo y la disposición básica de quien busque sinceramente darle acogida para transmitirlo después. «Es necesario reconocer —dice— que Cristo, al revelar el amor-misericordia de Dios, *exigía* al mismo tiempo a los hombres que, a su vez, *se dejasen guiar en su vida por el amor y la misericordia*. Esta exigencia forma parte del *núcleo mismo* del mensaje mesiánico y constituye *la esencia* del “ethos” evangélico. El Maestro lo expresa, sea con el mandamiento definido por él como *el más grande*, sea en forma de bendición, cuando en el sermón de la montaña proclama: *bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia*» (DM 3f).

A quien considere todo esto en serio no podrá menos de producirle asombro la facilidad, cuando no la ligereza, con que tantas veces se habla del profetismo de los religiosos. ¿Será cosa sencilla ejercer un profetismo que, si bien destinado a florecer en la gloria de la resurrección, lo consigue mediante el paso por la ignominia de la cruz? El hombre egoísta, ¿no tendrá que hacer un esfuerzo enorme para entrar en el dinamismo interno del amor misericordioso de Cristo hasta dejarse «profetizar» totalmente por él?

En el fondo de esas superficiales presentaciones del tema hay algo que puede parecer a la vez simplismo y triunfalismo. Simplismo porque no se capta la enorme complejidad y hondura que compete a la vida religiosa por razón de su índole profética. Triunfalismo porque se recurre a lo profético como a una especie de «arma omnipotente» capaz de abatir los muros levantados por la injusticia. Y al situarlo en este campo

no siempre se tiene el cuidado de evitar deformaciones, que hacen pasar al profeta de la lucha contra la injusticia y la opresión al ataque pasional contra *los injustos y los opresores*. El Concilio Vaticano II distingue claramente entre ateísmo y *hombres ateos*. Frente al ateísmo expresa un rechazo firme y total, como la Iglesia lo expresó siempre a través de su larga historia. En cambio, para con los ateos adopta una postura de caridad franca, abierta y acogedora, y proclama la disposición de la Iglesia a colaborar sinceramente con ellos en la edificación de un mundo más humano ¹⁴⁷.

Entre los que hoy hablan del profetismo religioso, no pocos se pasan por alto esta distinción, o mejor dicho, sus aplicaciones, envolviendo en una misma condena el pecado de injusticia y opresión y la persona misma del hombre que la comete. Resulta así la figura de un profetismo que es definido como profetismo *contra*, cuando en realidad el profetismo es siempre *para*.

Los términos *contra* y *para* los tomo de Juan Pablo II y los uso en coherencia con el sentido que él mismo les da. En un importante discurso que afronta directamente el tema de la justicia y las muchas violaciones que sufre, se expresa del modo siguiente: «Al finalizar nuestro encuentro, quiero deciros una última palabra, *queridos hermanos obreros y queridos empresarios* de España: *¡Sed solidarios!* (...). Tal solidaridad abierta, dinámica, *universal por naturaleza*, nunca será *negativa*: una solidaridad *contra*; sino *positiva* y constructiva: una solidaridad *para*, para el trabajo, para la justicia, para la paz, para el bienestar y para la verdad en la vida social» ¹⁴⁸. Hay que eliminar la solidaridad *contra*, la que se convierte en lucha de unos *contra* otros, sea la lucha de clases, de pueblos, de razas, de bloques de países o de cualquier otro tipo. Y hay que instaurar la solidaridad *para*, la que da a cada persona, grupo, país, etc., la conciencia de que debe trabajar solidariamente con todos los demás *para* el bien de todos. Sólo esta solidaridad *para* arranca de raíz las injusticias.

Estas ideas son perfectamente aplicables al campo del profetismo. El religioso no debe encarnar un profetismo *contra*, sino un profetismo *para*. Ha de vivir su condición de profeta no con el fin de lanzar a unos hombres *contra* otros en luchas estériles y generadoras de nuevos abusos; su misión es la de servir a la unión de todos ¹⁴⁹ *para* promover el bien común en el que cada uno puede ver realizados sus derechos y atendidas sus necesidades. Es verdad que en el corazón del hombre anida el mal, un mal que muchas veces reviste la forma de obstinación y que

es preciso desenmascarar. Pero el profeta religioso ha de ser consciente de que su propio corazón necesita una purificación continua para no comprimir el contenido del evangelio dentro de ideologías estrechas y cerradas. Y una vez asumida la necesidad de esta purificación permanente, seguir el camino trazado por Cristo, es decir, denunciar el pecado y la perversidad para «ganar al hermano» (Mt 18,15). El profetismo tiene que desembocar siempre en el *para*. El evangelio es ante todo amor, y un amor universal, sin fronteras territoriales ni limitaciones de ningún tipo. Ahora bien: ¿qué amor sería el que se ejercitase *contra*? El profetismo que brota del evangelio se ve en la feliz necesidad de *optar por todos los hombres*, siempre con predilección hacia los más necesitados, pero siempre también sin exclusión de nadie ¹⁵⁰.

Dejarse «profetizar» totalmente por un amor misericordioso universal: he aquí la primera tarea del profeta religioso. Sólo cumpliéndola podrá profetizar *desde lo que es*, como se dijo en un apartado anterior.

En esto se ventila un problema que supera con mucho el de la comprensión de la sociedad humana en clave de solidaridad. La cuestión rebasa también el campo de la eclesiológia; su lugar propio está en lo cristológico y en lo teológico. En lo cristológico porque si al hombre no podemos comprenderlo sin Cristo, a Cristo, por su parte, no podemos entenderlo si lo desconectamos de uno solo de los hombres; él es hermano de todos, está unido a todos y, por tanto, excluir de él, aunque sea un solo hombre, implica introducir recortes en la fraternidad y en la unidad que lo tiene a él por asiento y principio (cfr. GS 22 y 32). En última instancia, se ventila aquí un problema cristológico de la mayor trascendencia. ¿Es Cristo salvador de todos los hombres? Evidentemente hay que responder en sentido afirmativo. Entonces no es posible tratar a ningún hombre como si estuviera excluido de la salvación de Cristo, porque una hipotética exclusión presupondría no ya una grave afrenta e injuria contra el hombre excluido, sino una negación del mesianismo de Cristo, de la universalidad de su mediación y del valor de la alianza nueva y eterna pactada en su sangre, tal como nos lo recuerda la cruz y la incesante renovación eucarística de aquel sacrificio ¹⁵¹. Creer en Cristo, con fe expresada en obras (cfr. Sant 2,14-26), exige abrazar, en él y desde él, a *todos* los hombres como *hermanos* y alimentar para con *todos* aquellos sentimientos que deben reinar entre *hermanos*. La exclusión, aunque sea de un solo hombre, es un caso extremo de «acepción de personas, la cual no puede conciliarse «con la fe en nuestro Señor Jesucristo» (Sant 2,1).

Ahora bien: como ocurre siempre, tras un problema cristológico hay un problema teológico o referente a la «imagen» que nos formamos de Dios. Y en este punto el razonamiento es análogo al precedente. El hombre lleva impresa en su ser la imagen de Dios. Ello implica que no es posible desechar a un solo hombre sin desechar y «profanar» la imagen de Dios, sin violar algo que «toca» a Dios muy de cerca. El Concilio Vaticano II enunció una sentencia que nos hace captar toda la gravedad de la cuestión que aquí se ventila. «No podemos —dice— invocar a Dios, Padre de todos, si nos negamos a comportarnos fraternalmente con hombres creados a imagen de Dios» (NAe 5a). Quien no reconoce en otro su cualidad de imagen de Dios que lo hace hijo suyo (cfr. *Summa theol.* I, 93, 4; 35, 2), sea porque la niegue expresamente, sea porque viole los derechos fundamentales que de ella brotan, comete un «atentado» contra Dios mismo, recortando o conculcando su universal paternidad. La «suerte» de Dios y la del hombre están unidas tan inseparablemente que «quien no ama, no ha conocido a Dios» (1 Jn 4,8). Y aquí se trata del amor referido al prójimo, es decir, a todos los hombres. Quien falsea sus relaciones con los hombres, falsea irremediabilmente sus relaciones con Dios (GS 43a), como también, a la inversa, quien no reconoce «los derechos» de Dios (cfr. DH 14d), pisoteará de múltiples maneras los derechos de los hombres.

Pablo VI expresó con admirable precisión la idea central de lo que vengo diciendo. Refiriéndose al hombre fenoménico, es decir, al que se cubre de innumerables apariencias y se esconde tras ellas, un hombre que puede considerar anticuado al Concilio Vaticano II por haber centrado su atención en Dios, afirma que precisamente desde Dios se asegura el mejor humanismo, porque «para conocer al hombre, al hombre verdadero, al hombre integral, es necesario conocer primero a Dios». Pero añade en seguida: «Para conocer a Dios es necesario conocer al hombre»¹⁵². No se puede pensar en un Dios a quien un solo hombre, por perverso que se le suponga, sea indiferente, ni tampoco en un hombre que pueda ser comprendido y adecuadamente servido prescindiendo de Dios. Ahora bien: este Dios, que cuida de todos los hombres y a quien todos los hombres se ordenan, quiere relacionarse con estos hombres como *Padre*, lo cual implica que los hace a ellos *ser* hermanos, *sentirse* hermanos y *obrar* como hermanos, precisamente para que se realice su *paternidad universal*.

La historia humana cuenta con multitud de páginas, primero vividas y después escritas, cuya fuente está en una mentalidad de «lucha de cla-

ses», la cual, a su vez, es una versión socializada del principio, enunciado en términos individualistas, «homo homini lupus». Una sana antropología, pero sobre todo el sentido cristiano, desecha todo esto como una espantosa aberración. Ciertamente que es necesario reconocer muchos atenuantes, principalmente los que provienen de una despiadada explotación del débil por el poderoso. Pero el reconocimiento de los atenuantes no puede transformarse en apología de un método de «análisis de la sociedad» que es intrínsecamente inhumano.

El profeta religioso debe encuadrar su profetismo dentro de estos principios básicos, sea de antropología general sea de vida cristiana, porque de lo contrario deformaría gravemente su misión y, por un camino o por otro, terminaría siendo un profeta *contra*, cuando lo que Dios le pide es ser un profeta *para*. Sólo un amor misericordioso universal puede hacer efectivo y operante este *para*.

Sobre la base de cuanto precede creo que es posible afrontar ya el problema que se presenta a continuación; se tienen, efectivamente, los puntos de referencia necesarios para guiar en su adecuado planteamiento y, sobre todo, para abrir el camino a una solución verdadera.

6.º El amor misericordioso, ¿profecía válida frente a la injusticia?

Ya han sido expuestas algunas ideas al respecto. Pero el problema es de tanta hondura que requiere un tratamiento más cuidado, descendiendo a puntos más concretos.

En el mundo hispánico, dentro del cual me encuentro y al que con mi libro quiero servir —aunque sólo pueda hacerlo en una medida insignificante—, las dimensiones de la injusticia son, al menos estadísticamente, mucho más vastas que las del ateísmo, a pesar de que éste se hace sentir también con gran fuerza. Por eso me parece necesario plantear de cara el problema de si el amor misericordioso tiene algo que hacer en este mundo que se caracteriza por una crueldad despiadada.

Un paso atrás en la historia puede ser un avance muy valioso por cuanto nos pone en la pista de la solución verdadera. Cuando Polonia vivía la trágica experiencia de pasar, casi sin solución de continuidad, de una opresión a otra de signo contrario, pero también inhumana, un joven sacerdote, por nombre Karol Wojtyła, escribió un drama de fondo histórico titulado *El hermano de nuestro Dios*. El protagonista es un personaje real, llamado Adam Chmielowski, cuya vida transcurre entre 1845-

Porque para este Revolucionario sólo cuentan los bienes materiales, producidos por el trabajo del hombre.

Al escribir este drama, ¿Karol Wojtyła tuvo una intuición profética? Opine cada cual como le parezca. En todo caso hay que contar con el hecho incontrovertible que, pasados poco más de treinta años, el autor de aquel drama, llegado a ser sucesor de San Pedro y conocido como Juan Pablo II, publicó la encíclica *Dives in misericordia*, con la cual quiere presentar lo más fundamental del mensaje que la Iglesia debe ofrecer al mundo de hoy y la postura interna que ha de adoptar para transmitirlo, buscando como finalidad que esta Iglesia, tanto en los contenidos de la doctrina como en las disposiciones subjetivas, encarne con la mayor perfección posible la espiritualidad dimanante del Concilio Vaticano II. La *Dives in misericordia* es de contenido manifiestamente profético y conciliar, o si se prefiere, está toda ella informada por el profetismo conciliar, concretándolo y aplicándolo en formas a las que el Concilio no podía descender. Esta impresión, que brota de una lectura serena del documento se refuerza y confirma, si se toman en cuenta —como es obligado— los juicios que sobre él dio su propio autor, particularmente con el hecho de su «peregrinación» al Santuario del Amor Misericordioso y con los discursos que en tal ocasión pronunció¹⁵⁴.

En el fondo creo que estaría permitido afirmar que Juan Pablo II no dice nada nuevo, porque ya Pablo VI, al reflexionar directamente sobre la espiritualidad conciliar, la había definido como espiritualidad del *amor misericordioso*, si bien no usa esta expresión. «La religión de nuestro Concilio —dice— ha sido principalmente la caridad», una caridad cuyos contenidos él mismo especifica citando las palabras de Sant 1,27 sobre el servicio a los huérfanos y a las viudas. Un poco más adelante habla de las múltiples formas que reviste el humanismo laico y ateo, un humanismo que da como fruto al hombre «frágil y falso, egoísta y feroz», al hombre «que ríe y al que llora». El Concilio Vaticano II se encontró con este humanismo como con uno de los más grandes desafíos. «¿Qué ha sucedido? —se pregunta Pablo VI—. ¿Un choque, una lucha, una condenación? Podría haberse dado, pero no se produjo. *La antigua historia del samaritano ha sido la pauta de la espiritualidad del Concilio*. Una simpatía inmensa lo ha penetrado todo. El descubrimiento de *las necesidades humanas* —y son tanto mayores cuanto más grande se hace el hijo de la tierra— *ha absorbido la atención de nuestro sínodo* (...). El Concilio ha enviado al mundo contemporáneo, en lugar de deprimentes diagnósticos, *remedios alentadores*; en lugar de funestos presagios, *men-*

sajes de esperanza (...). [El Concilio ha querido] *servir al hombre*. Al hombre en todas sus condiciones, *en todas sus debilidades, en todas sus necesidades*»¹⁵⁵. Retengamos la idea central: el Concilio Vaticano II encarna la espiritualidad del *buen samaritano*.

Juan Pablo II asume íntegramente esta espiritualidad y la desarrolla. En su pensamiento está perfectamente claro que la promoción de la justicia no puede alcanzar su plenitud si se prescinde de la misericordia. Como ya se dijo antes, la gran profecía que la Iglesia entera y, por tanto, cada uno de sus miembros debe proclamar hoy al mundo es la del amor misericordioso. Y esto es no sólo un pensamiento personal de Juan Pablo II, sino también el núcleo de la enseñanza conciliar a este respecto. La justicia y su promoción, así como su restauración cuando ha sido violada, para ser genuinamente cristiana, debe encuadrarse en el interior del amor misericordioso.

Alguien quizá piense que cualquier intento de establecer la justicia en nombre de la misericordia es contradictorio en sí mismo. No cabe duda que, si hubiéramos de organizar la convivencia humana con los solos recursos de que dispone la sociología, la contradicción sería patente, aunque incluso en este orden no se puede olvidar el viejo principio *summum ius, summa iniuria*. Pero aquí nos movemos en el orden de la fe, la cual nos obliga a contar con datos que para la sociología humana son desconocidos. Recordemos algunos, tal como los presenta el Concilio Vaticano II. «El hombre está dividido en sí mismo. Por lo cual toda la vida humana, la individual y la colectiva, se presenta como una dramática lucha entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas. Más aún, el hombre por sí solo se siente incapaz de contrarrestar eficazmente los asaltos del mal, de manera que cada uno tiene la experiencia de estar como encadenado (...). El pecado rebaja al hombre, impidiéndole lograr su propia plenitud» (GS 13b; cfr. 77a). El hombre está herido por el pecado, el cual constituye para él una verdadera esclavitud (cfr. Rom 7, 13-25), en la que tienen origen y de la que se derivan todas las otras esclavitudes que padece (GS 41b).

Cuando un cristiano se enfrenta con el problema de la injusticia y de la opresión, no puede considerarlo como simple resultado de regímenes políticos, de sistemas económicos, de marginaciones sociales, culturales, religiosas, etc. Porque, si bien todo eso es una realidad contra la cual hay que luchar, la raíz última y definitiva se halla en otra parte, a saber: en el corazón del hombre viciado por una culpa a la que sólo la gracia de Dios puede poner remedio mediante el don de la conversión. Sería falaz

y engañoso —dice Juan Pablo II— considerar las injusticias existentes en el mundo «como fruto de circunstancias pasajeras o como un problema meramente económico o sociopolítico. En realidad, constituyen un problema ético, espiritual, porque es síntoma de la presencia de un desorden moral existente en la sociedad cuando se infringe la jerarquía de valores»¹⁵⁶. Por eso, «para superar los contrastes de intereses privados y colectivos, para vencer los egoísmos en la lucha por la subsistencia, se impone en todos un verdadero cambio de actitudes, de estilo de vida, de valores; se impone una auténtica conversión de corazones, de mentes y de voluntades» (loc. cit., 6c).

A la luz de estas consideraciones, se comprende bien que la lucha cristiana contra la injusticia —cualquiera que sea su «rostro» y su extensión o gravedad— no sólo hay lugar para la misericordia, sino que ésta tiene una función preponderante, porque sólo ella ataca directamente la raíz más honda de los problemas, buscando y procurando la conversión de los corazones, sin la cual todo se reduciría a sustituir una injusticia por otras; lo cual no puede satisfacer a ningún cristiano, aunque quizá constituya el «ideal» de algunos grupos sociales que dicen luchar por la justicia. Este es el substrato de las enseñanzas de la *Dives in misericordia* sobre el valor del amor misericordioso para instaurar una sociedad que sea justa en plenitud. Aquí no es posible desarrollar estas enseñanzas. Algo se ha dicho ya en apartados anteriores. Pero el contenido de la encíclica es enormemente más rico y para valorarlo es necesaria su lectura completa y reposada.

A modo de complemento respecto de lo ya dicho y como guión de lo mucho que sería necesario añadir, se indican algunos puntos concretos. Si la misericordia es el segundo nombre del amor de Dios y su dimensión indispensable en relación con el hombre (DM 7 al fin), otro tanto hay que decir del amor de unos hombres a otros: ese amor no sería plenamente auténtico si no diese cabida a la misericordia. La misericordia no elimina la justicia ni vacía de contenido al amor, porque no se puede confundir misericordia con sentimentalismo. Pero la encíclica *Dives in misericordia* repite insistentemente que la justicia no basta¹⁵⁷ y que la fuerza creadora del amor alcanza su culminación en el ejercicio de la misericordia (cfr. DM 14b).

La misericordia «de que habla toda la tradición bíblica y en particular la misión mesiánica de Jesucristo» no sólo asume los contenidos de la justicia, sino que, además, «es, por decirlo así, la fuente más profunda de la justicia», porque establece igualdad en aquello en que los hombres

son más profundamente ellos mismos. En efecto, «la igualdad introducida por la justicia se limita al ámbito de los bienes objetivos y extrínsecos, mientras el amor y la misericordia logran que los hombres se encuentren entre sí en ese valor que es el hombre mismo, con la dignidad que le es propia (...). Así, pues, la misericordia se hace elemento indispensable para plasmar las relaciones mutuas entre los hombres en el espíritu del más profundo respeto de lo que es humano y de la recíproca fraternidad. Es imposible establecer ese vínculo entre los hombres si se quiere regular las mutuas relaciones únicamente con la medida de la justicia. Esta, en todas las esferas de las relaciones interhumanas, debe experimentar, por decirlo así, una notable “corrección” por parte del amor, que —como proclama San Pablo— es “paciente” y “benigno”, o dicho en otras palabras: lleva en sí los caracteres del amor misericordioso, tan esenciales al evangelio y al cristianismo» (DM 14d-f).

Después de publicada la encíclica, Juan Pablo II continúa expresándose en términos análogos. «Nunca como en este tiempo —dice— ha tenido el hombre necesidad de misericordia tanto para el progreso espiritual de cada alma como para el progreso humano, civil y social»¹⁵⁸.

En el fondo de todo esto se ventila no un problema de orden ascético o espiritual, sino el de la comprensión misma del hombre y de lo humano, tal como se nos manifiesta en la revelación bíblica y de modo muy particular en la vida y misión de Cristo, sin referencia al cual no es posible conocer en plenitud el misterio del hombre ni, por consiguiente, establecer entre los hombres unas relaciones que respeten plenamente la dignidad humana. La encíclica *Dives in misericordia* es la expresión culminante del genuino humanismo cristiano y no puede ser comprendida sin referencia a este humanismo integral¹⁵⁹.

Hay que llegar a la justicia, a la justicia en todas sus exigencias individuales y sociales. Pero partiendo del amor misericordioso a todos y con el fin de implantar entre todos y en todos el reino de Cristo, un reino que se define como amor misericordioso. «El reino de Cristo, que es don del amor eterno, del amor misericordioso, ha sido preparado desde la creación del mundo (...). El reino de Cristo es una tensión hacia la victoria definitiva del amor misericordioso»¹⁶⁰.

En la lucha cristiana contra la injusticia, la profecía del amor misericordioso es una «pieza» clave. Pero evidentemente no se resuelve todo con sólo apelar al amor misericordioso. La injusticia está incrustada y como «solidificada» en multitud de estructuras dentro de las cuales transcurre la vida de muchos millones de hombres convertidos en vícti-

mas de sistemas que deben ser revisados desde sus cimientos mismos. Y esto no es cosa sencilla ni se consigue con solo tener un corazón abierto al amor de todos. Existe también lo que Juan Pablo II llama «el avasallamiento pacífico», el que, «con los medios técnicos de que dispone la civilización actual», se ejerce sobre personas, sobre sociedades enteras y naciones si, por el motivo que sea, pueden resultar incómodas a quienes poseen medios suficientes y están dispuestos a servirse de ellos sin escrúpulos». Con estas expresiones un tanto vagas y genéricas Juan Pablo II está refiriéndose a la «invasión» de la intimidad personal por los medios de comunicación y sobre todo a los métodos de opresión psicológica o incluso legal que impide a las personas «manifestar exteriormente la verdad de la que están convencidas, la fe que profesan y las priva de la facultad de obedecer a la voz de la conciencia, la cual les indica la recta vía a seguir» (DM 11). Creo que el lector comprenderá sin dificultad hacia dónde apuntan estos tipos de injusticia organizada o, como se ha dado en decir, *estructural*.

Así, pues, la injusticia, contra la que es preciso luchar, abarca dos grandes sectores. Está, en primer lugar, la injusticia que anida en el corazón, que lo hace egoísta, insensible al bien de los demás y cruel para con sus semejantes. Como se comprende, un corazón así sólo puede ser principio de instituciones opresivas que buscan la organización de la sociedad no en servicio del bien común de los ciudadanos, sino del modo más lucrativo para quienes tienen el poder —político, económico, sindical, etc.— de sobreponerse a sus hermanos y de coaccionarlos a vivir dentro de tales instituciones. Simplificando, se podría decir que existe la injusticia del corazón y la injusticia de las instituciones. Al corazón injusto hay que pedirle la conversión, teniendo en cuenta que esta injusticia, en mayor o menor medida, nos afecta a todos, porque todos somos pecadores y necesitados de convertirnos cada día. La injusticia de las instituciones no se remedia con la sola conversión personal. Sólo puede ser superada sustituyendo esas instituciones por otras que sean verdaderamente *justas* y no simplemente *contrarias*. Ahora bien: para establecer instituciones justas se requiere un corazón *reconciliado con todos los hombres*, que respete *en todos la dignidad personal* y sus inalienables derechos.

Como dice Juan Pablo II, hay que establecer «la justicia *para todos y toda la justicia*»¹⁶¹. Bien entendido que ni la universalidad ni la totalidad o plenitud de la justicia es posible sino en el clima de un amor que acoge a todos los hombres y a todo el hombre, un amor que, a semejanza

del divino, tiene la misericordia como su segundo nombre y su dimensión indispensable.

La implantación de esta justicia es tarea que supera inmensamente las posibilidades de cualquier cristiano o grupo de cristianos. Compromete a la Iglesia entera y nadie puede eximirse ni eximir a otros de participar. Cada cual desde su puesto debe ser un agente de justicia y un luchador contra la injusticia. Pero, como se comprende, en esta gran misión no todos pueden hacer las mismas cosas. La Iglesia es una comunidad *diversificada*. Nadie puede hacerlo todo. Nadie deberá entremeterse en lo que no le compete.

Las competencias de unos y de otros están determinadas por la vocación que Dios otorga libremente para cumplimiento de su plan de salvación. En el fondo, estas vocaciones son tan numerosas como las personas, porque nadie tiene una misión enteramente idéntica a la de otro. Pero toda la multitud de vocaciones puede reducirse a tres grandes tipos: la laical, la religiosa y la ministerial. Estos tres tipos son constitutivos de la Iglesia (cfr. LG 13c, 43b). Las competencias eclesiales, por tanto, se pueden catalogar también en los tres sectores equivalentes: competencias de laicos, de religiosos y de ministros¹⁶². Si no se respetase el reparto de competencias, en la Iglesia se introduciría confusión, desorden, disgregación, con la consecuencia de una irremediable y funesta ruptura de la unidad y de la comunión eclesial.

¿Cuál es la competencia propia del religioso en la instauración de la justicia? ¿Qué «palabra» es la que él, en cuanto religioso, debe pronunciar para ejercer coherentemente su profetismo? Quizá sea útil comenzar por lo negativo, diciendo qué competencias caen fuera de la vocación religiosa. El Concilio Vaticano II repite muy a menudo que la instauración del orden temporal, en todos los sectores que lo componen, es la obra propia de los laicos, a quienes, por tanto, compete promover todas las acciones tendentes a conseguir que las instituciones temporales se ajusten al evangelio. El laico está llamado por Dios a ocuparse de lo temporal, insertándose en sus propias estructuras para impregnarlas de evangelio.

Este trabajo en lo temporal *desde dentro* le obliga a servirse de las técnicas y de los mecanismos apropiados para poner en marcha y desarrollar el conjunto de realidades e instituciones temporales, sin las cuales sería imposible una decorosa vida humana, tanto de las personas como de los grupos y pueblos. Hablando en términos más concretos, el laico debe intervenir directamente en el campo de la política, de la economía,

del sindicalismo, de las relaciones laborales, etc., actuando con los medios específicos de estos diversos sectores; entre estos medios tienen singular importancia las diversas asociaciones, llámense partidos políticos, sindicatos, colegios profesionales o de cualquier otro modo. Al insertarse en estas realidades, viviéndolas desde adentro, el laico se propone hacer que se ajusten al evangelio para mostrar cómo el evangelio promueve todos los valores genuinamente humanos y la convivencia de los hombres en la paz.

En el cumplimiento de esta misión, el laico debe ser consciente que el evangelio trasciende todas las realidades humanas y que, por tanto, no puede ser identificado con ninguna de ellas. Al evangelio se le puede servir desde un partido político o desde un sindicato, pero el cristiano que milita en un partido o en un sindicato no puede pretender absolutizar las asociaciones en que actúa como si sólo desde ellas fuera posible servir al evangelio (cfr. GS 43b-c).

Juan Pablo II, dirigiéndose a los laicos, los «apremia a *compartir toda situación y condición del hombre*, con un amor *apasionado* por todo lo que concierne a su dignidad y a sus derechos, fundados en su condición de *criatura de Dios*, hecho a su imagen y semejanza, partícipe por la gracia de Cristo de la filiación divina. El Concilio Vaticano II subrayó justamente que la tarea primordial de los seglares católicos es la de impregnar y transformar todo el tejido de la convivencia humana con los valores del evangelio, con el anuncio de una *antropología cristiana* que de estos valores deriva (...). Dirijo mi mirada al vasto campo del apostolado laical *en el mundo del trabajo*, sacudido por fuertes crisis y movido noblemente por aspiraciones de dignidad, de solidaridad, de fraternidad, que están llamadas, desde sus innegables y tal vez inconscientes raíces cristianas, a dar frutos *de justicia y desarrollo auténticamente humanos*. Veo también abierto al laico católico el *campo de la política*, en el que con frecuencia se toman las decisiones más delicadas que afectan a los problemas de la vida, de la educación, de la economía y, por tanto, de la dignidad y de los derechos del hombre, *de la justicia y de la convivencia pacífica en la sociedad*. El cristiano sabe que desde las enseñanzas luminosas de la Iglesia, y sin necesidad de seguir una fórmula política unívoca o partidista, debe contribuir a la formación de una sociedad *más digna y respetuosa de los derechos humanos, asentada en los principios de justicia y de paz*»¹⁶³.

Si lo temporal pertenece a la competencia del laico en virtud de una vocación que Dios mismo le otorga, la primera consecuencia que de ello

se deriva es que los cristianos de otras vocaciones no pueden «usurpar» las tareas de animación de lo temporal, porque con ello cometerían una verdadera injusticia y, además, introducirían desorden en la Iglesia. La palabra divina, por ser palabra de amor universal, debe «ser traducida en acciones concretas y también en instituciones nuevas y mejores. Pero estas consecuencias sociales innovadoras (...) constituyen la misión propia de los laicos». Análogamente, la palabra divina invita a compartir «los bienes que el Creador ha puesto en la mesa de la tierra para los hombres, los cuales son todos hijos suyos por igual. Y, sin embargo, la labor concreta para la distribución equitativa entre individuos y naciones de los recursos disponibles, es tarea que llama en causa directamente (...) a los responsables de la vida económica y política en el ámbito de la ciudad, de la nación y el mundo entero»¹⁶⁴. Esto —continúa diciendo Juan Pablo II— no es evasión ni miedo al compromiso, sino respeto de las competencias vinculadas a cada vocación. El sacerdote y el religioso deben *comprometerse* en su campo específico y de acuerdo con la vocación recibida, la cual les impone exigencias bien graves.

Ahora, después de haber indicado sumariamente los campos que caen fuera del profetismo de los religiosos, es preciso dar de él una explicación positiva, pues los religiosos poseen ese atributo *para ejercitarlo*. Lo que se necesita es determinar el ámbito y la dirección en que debe ser ejercitado; hay que mostrar también cómo se coordina con el profetismo «temporal» de los laicos, puesto que ambas formas de profetismo no sólo coexisten, sino que están orgánica y vitalmente integradas entre sí como pertenecientes a la constitución de la única Iglesia de Cristo.

En el pensamiento de Juan Pablo II, lo propio de los religiosos es cultivar «el profetismo de los consejos evangélicos», o sea, el inherente «al sacrificio del amor conyugal, de las posesiones materiales y del ejercicio totalmente autónomo de la libertad», un profetismo cuyo valor «no puede ser relativizado por una opinión pública, aunque ésta fuera eclesial»¹⁶⁵. Ahora bien: como los consejos evangélicos sacan al cristiano de las realidades temporales para hacerlo vivir especialmente consagrado a Dios, su palabra profética debe estar centrada en la proclamación de los bienes propios y específicos del reino del Padre. Lo más propio de este profetismo es «guiar a los hombres de nuestros días a la comunión con la Santísima Trinidad»¹⁶⁶. «El significado de vuestras vidas —dice Juan Pablo II— es ofrecer un claro testimonio de la realidad del reino de Dios presente ya en la tarea de los hombres y naciones»¹⁶⁷, porque «mediante la práctica de los consejos evangélicos os habéis transformado en signo

profético del reino eterno del Padre. En medio del mundo señaláis lo único necesario (...). Vuestra función profética en la Iglesia debe llevaros a descubrir y proclamar el sentido más profundo de la actividad humana. La actividad humana conserva su dignidad y alcanza su plenitud sólo cuando se mantiene en relación con el Creador»¹⁶⁸. La vida religiosa encarna «un radical testimonio evangélico del reino de Dios en medio de todo lo que es temporal (...); es un testimonio profético de ese reino»¹⁶⁹.

La orientación que se debe dar al profetismo religioso es tema que Juan Pablo II trató muy de propósito durante su viaje apostólico por España. «El mundo —dice— necesita, más de lo que a veces se cree, vuestra presencia y vuestro testimonio. Es necesario por ello mostrar con eficacia los valores auténticos y absolutos del evangelio a un mundo que exalta frecuentemente los valores relativos de la vida. Y corre el riesgo de perder el sentido de lo divino ahogado por la excesiva valoración de lo material, de lo transitorio, de lo que ignora el gozo del espíritu (...). Las almas contemplativas (...) son muy necesarias a la Iglesia. Son *profetas y maestras* vivientes para todos; son la avanzadilla de la Iglesia hacia el reino. Su actitud ante las realidades del mundo, que ellas contemplan según la sabiduría del Espíritu, nos ilumina acerca de los bienes definitivos y nos hace palpar la gratuidad del amor salvador de Dios»¹⁷⁰. «El consagrado es una persona que, renunciando al mundo y a sí mismo, se ha entregado por completo a Dios, y lleno de Dios, vuelve al mundo *para trabajar por el reino de Dios* y por la Iglesia. La persona del consagrado está marcada profundamente por esta pertenencia exclusiva a Dios y, a la vez, tiene *a los hombres y al mundo por objeto de su servicio*. La vida y la actividad del consagrado *no se pueden reducir a un horizontalismo terreno, olvidando la consagración a Dios y esa obligación de impregnar al mundo de Dios*. En todas vuestras actividades tiene que estar presente este *fin teológico*»¹⁷¹. «Vuestra vida en común, vuestro modo de comportaros y aun vuestro modo de vestir —que os distingue siempre como religiosas— son en medio del mundo una *predicación constante e inteligente*, aun sin palabras, *del mensaje evangélico*; os convierten no en meros signos de los tiempos, sino en *signos de vida eterna en el mundo de hoy*»¹⁷².

Creo que el pensamiento de Juan Pablo II no puede estar más claro. El profetismo de los religiosos es el que brota de su especial consagración a Dios, el que proclama los valores absolutos y definitivos, el que, remontándose sobre-el horizontalismo terreno, anuncia el mensaje de la

vida eterna como ya presente de alguna manera en el mundo de hoy. Todo lo dicho acerca del campo propio del profetismo de los religiosos y de la dirección en que éste ha de ser ejercitado se encuentra comprendido en el pasaje siguiente.

Si del laico —dice Juan Pablo II— se espera el testimonio de «la secularidad, el de la actividad en las realidades temporales, el testimonio *connatural a la vida religiosa* en general y a cada religioso en particular es el *de las bienaventuranzas vividas diariamente*; el del absoluto de Dios ante el cual todo lo demás, incluso lo más importantes asuntos temporales, se hacen visceralmente relativos; es, por consiguiente, el testimonio de lo invisible y finalmente de la parusía, la cual debe ser vivida en esperanza ya en esta vida. Por todo esto (...), la consagración total significará para el religioso la liberación más profunda y genuina, más plena, que lo llevará a la mayor comunión con Dios y *con los hermanos* (...). La Iglesia experimentó siempre, en el curso de la historia, que podía contar con los religiosos para las más delicadas misiones»¹⁷³.

Este pasaje, por la neta diferenciación entre el profetismo laical y el religioso, y sobre todo por su referencia a las bienaventuranzas, nos conduce como de la mano a otros importantes documentos que señalan lo fundamental del profetismo de los religiosos en cuanto insertados en un mundo que busca incesantemente cotas cada vez más altas de desarrollo temporal. «Los religiosos —dice el Vaticano II—, por razón de su estado, proporcionan un *preclaro e inestimable testimonio* de que el mundo no puede ser transformado ni ofrecido a Dios *sin el espíritu de las bienaventuranzas*» (LG 31b). El tema recibe un tratamiento más amplio en otra parte, donde, partiendo de la función profética de Cristo como mensajero del evangelio, se añade:

«Su propuesta desconcertante de las bienaventuranzas introdujo un cambio radical en la valoración de las realidades temporales y en las relaciones humanas y sociales, que él quiso centrar en la justicia-santidad animada por la nueva ley del amor. Sus opciones de vida *signan y califican de modo especial a los religiosos*, que hacen suya “la forma de vida que el Hijo de Dios abrazó cuando vino al mundo”. Fieles a esta “regla suprema”, los religiosos saben que están comprometidos en un camino cotidiano de conversión al reino de Dios que los convierte, en el seno de la Iglesia y ante la faz del mundo, en signo de *atracción, incitando a revisiones profundas de vida y de valores*. Es éste, sin duda, *el empeño más trascendente y fecundo al cual son llamados*, incluso en aquellos campos en que la comunidad cristiana actúa *en pro de la promoción humana y el desarrollo de las relaciones sociales* inspiradas en principios de solidaridad y de comunión fraterna. De este modo contribuyen a *salvaguardar la originalidad de la liberación cristiana y las energías que ésta es capaz de*

desarrollar. Liberación en su sentido integral, profundo, como la anunció Jesús. La fuerza de transformación que se encierra en el espíritu de las bienaventuranzas, penetrando dinámicamente la vida de los religiosos, *caracteriza su vocación y su misión*. Ellos consideran como primera bienaventuranza y “liberación” el encuentro con Cristo, pobre entre los pobres, atestiguando que creen realmente en la *presencia del reino de Dios* por encima de las cosas terrestres y en las exigencias supremas del mismo. Dilatando así el sentido cristiano y profundamente humano de las realidades y de la historia que brota del programa de las bienaventuranzas convertidas en criterio cotidiano de vida, los religiosos demuestran *cuán estrecha es la relación entre evangelio y promoción del hombre en la convivencia social*. Por eso la Iglesia puede ofrecer el *testimonio evangélico de los religiosos como un modo espléndido y singular de demostrar que el camino de las bienaventuranzas es el único capaz de transfigurar el mundo y ofrecerlo a Dios*¹⁷⁴.

Por último, Juan Pablo II, en el tema del «testimonio profético del reino» que los religiosos deben dar, pone en guardia contra lo que él llama «tentación eclesiológica», consistente en desviar la vocación religiosa de los cometidos que le son asignados por la eclesiología del Vaticano II, para «orientarla exclusivamente hacia funciones de animación social o incluso de compromiso directamente político»¹⁷⁵.

Ahora, una vez esclarecido el tema de las «competencias» propias, tanto del profetismo laical como del religioso, es necesario decir algo sobre su orgánica integración. Sería lamentable pensar estas formas de profetismo cristiano como aisladas —cada una indiferente a la otra— y mucho peor si se estableciese antagonismo entre ellas. No existe una Iglesia para el laico y otra para el religioso, sino que los dos pertenecen a la única fundada por Cristo. La integración del profetismo del laico con el del religioso, y viceversa, es fundamental para comprender las virtualidades del tema *amor misericordioso* en la lucha contra la injusticia y en la instauración de la justicia.

Esta integración en la diversidad y en el respeto al peculiar carisma de las diversas vocaciones es la que asegura su propia eficacia al profetismo de cada una.

«Hay —dice Juan Pablo II— dos formas de presencia en el mundo: una física, directa, material; otra invisible y espiritual, aunque no por eso menos real. Los seglares, *para asegurar su vocación de presencia física en el mundo, tienen necesidad de la savia que les viene precisamente de la presencia espiritual de los religiosos*, y se sentirían faltos de ella si, por la embriaguez de “la inmersión en el mundo”, los religiosos acabasen por negar a la Iglesia la *aportación de lo que les es propio*. No se trata de una invitación a la alienación; se trata más bien de una invitación a pensar que en la Iglesia, según el con-

cepto de San Pablo, *continúa siendo importante la nítida diferencia* —y nunca la confusión!—, así como la *valiosa complementariedad* —y no el aislamiento!— de los carismas y vocaciones. A largo alcance, no será nunca fecunda —¿acaso lo será de inmediato?— *una presencia de los religiosos en los combates temporales, si es a costa de los valores esenciales, aun los más pequeños, de la vida religiosa*»¹⁷⁶. «El verdadero profetismo de los consejos evangélicos, vivido día a día, (...) *es una luz absolutamente indispensable a la vida de la Iglesia, tentada a veces de recurrir a los medios de poder, e indispensable al mismo tiempo a la humanidad*»¹⁷⁷. «Dentro de la Iglesia existen diversos carismas y, consecuentemente, diversos servicios que *mutuamente se completan*. No sería justo que los religiosos entrasen en el campo de los seglares (...). Esto no significa que vuestra consagración religiosa y vuestros ministerios eminentemente religiosos no tengan una repercusión profunda en el mundo y en el cambio de sus estructuras. *Si el corazón de los hombres no cambia, las estructuras del mundo no podrán cambiar de una forma eficaz*. El ministerio de los religiosos *se ordena a obtener la conversión de los corazones a Dios*, a la creación de hombres nuevos y a señalar esos campos donde los seglares (...) pueden actuar para cambiar las estructuras del mundo»¹⁷⁸.

Concretando estas ideas, habrá que decir que el profetismo de los laicos y el de los religiosos son complementarios y mutuamente se relacionan. Lo propio del profetismo de los religiosos es anunciar *la presencia del reino de Dios ya en este mundo*, proclamar la gratuidad de su amor a los hombres y trabajar para introducirlo en los corazones *para que éstos se conviertan desde su máxima profundidad*, de modo que la sociedad esté compuesta por hombres *radicalmente nuevos*. Ahora bien: de acuerdo con lo dicho ya reiteradamente, el reino de Dios en este mundo es ante todo un *reino de amor misericordioso* y el amor que él derrama en los corazones para cambiarlos de raíz es también un *amor misericordioso*, porque se ejercita en el remedio de la miseria más profunda y de la esclavitud más tiránica que sufre el hombre, o sea, en el perdón del pecado, del cual brotan todas las otras formas de esclavitud humana (cfr. GS 41b) y que, a la vez, es el impedimento más difícil de superar en los esfuerzos por construir una sociedad justa. «Conocéis —dice Juan Pablo II— la necesidad de *conversión* y la oración, porque *el obstáculo por excelencia para la instauración de la justicia y de la paz se encuentra dentro del corazón del hombre*»¹⁷⁹.

No está en poder de los hombres crear una institución que preserve de esta miseria o que la remedie. El laico, en todos sus proyectos y trabajos por lograr una sociedad justa no puede menos de tener en cuenta este dato, aceptándolo como lo que es, o sea, como un dato primario e insoslayable. En todo plan serio de instaurar la justicia, el *amor miseri-*

cordioso universal constituye un punto de referencia indispensable, bajo el doble aspecto de fuente de inspiración y de meta a la que es preciso llegar. Si el profeta religioso mantiene viva la conciencia de que es necesario tomar en consideración todas las exigencias de *este* amor, cumple una función social de primer orden.

Pero si el profeta laico necesita del profeta religioso, también éste necesita de aquél. Las injusticias que sufre el mundo de hoy, al menos las verdaderamente graves y preocupantes, no son de índole meramente personal, que puedan ser remediadas por la intervención de una sola persona. Ciertamente que las acciones personales, las que van de persona a persona, serán siempre necesarias como recurso indispensable para llegar al corazón. Pero el «peso» del problema no está aquí. Las injusticias son sobre todo de ámbito colectivo, frecuentemente tan vasto como el mundo, y de signo institucional o estructural. Baste pensar en la opresión —cualquiera que sea la ideología que la inspira y la configuración que reviste—, la persecución, la emigración forzada, el hambre y su contrario el consumismo, la lucha contra la vida por procedimientos bélicos, legales, médicos o biológicos y en tantas otras formas de injusticia. Esta se halla profundamente incrustada en las más variadas instituciones de la vida social, tanto nacional como internacional-mundial. Y las fuerzas que se empeñan en mantenerla, o incluso hacerla más insostenible, son poderosísimas y han manifestado reiteradamente que no tienen la menor intención de «rendirse».

Ante una injusticia de esta naturaleza y de tan vastas proporciones, la sola proclamación del *amor misericordioso universal* no tendría ninguna eficacia o, en todo caso, conseguiría muy escasos frutos, porque el mundo al que se dirige se cierra cruelmente a tal mensaje. Es, por tanto, necesario que haya cristianos, profesionalmente competentes y bien arraigados en la fe, que bajen «a la arena», es decir, que se comprometan en cambiar las estructuras de injusticia, de opresión, de muerte y de odio en otras genuinamente humanas, respetuosas de la dignidad de la persona y apropiadas para desarrollar los derechos y las exigencias de ésta en todos los sectores de la vida. Para ello es necesario crear organizaciones del más variado tipo que influyan sobre la sociedad *desde dentro*, es decir, asumiendo todas las profesiones y situaciones en que transcurre la vida de la inmensa mayoría de los hombres. Y esto, a su vez, requiere una cierta «filosofía» que dé consistencia a la organización, una filosofía que ha de ser *por lo menos no contraria al evangelio*, en la cual puedan integrarse no solamente los cristianos, sino también todos los hombres

de buena voluntad que se preocupen sinceramente por socorrer a las víctimas de la injusticia¹⁸⁰.

Semejantes organizaciones han de elaborar programas «técnicos» y asumir multitud de riesgos, cuya responsabilidad les compete a ellas en exclusiva. El profetismo que ejercen en favor de la justicia es no sólo de palabra o de mensaje, sino también —y quizá principalmente— de acción directa para combatir la injusticia allí donde esté, pero excluyendo siempre «los medios contrarios al espíritu evangélico»¹⁸¹.

Pues bien: los laicos encuadrados en estas organizaciones —con todo el pluralismo que las caracteriza— y quienes les prestan cualquier tipo de colaboración tienen perfecto derecho a pedir a los religiosos, definidos como profetas del *amor misericordioso universal*, que les presten el inestimable apoyo de una sincera y comprometida comunión. No se trata de que los religiosos asuman competencias o responsabilidades que son propias de los laicos y que éstos no pueden transferir a nadie. Lo que se pide al religioso es que él viva, encarne y proclame un *amor misericordioso universal* capaz de crear un compromiso serio para con las víctimas de la injusticia, compromiso cuyos aspectos técnicos, organizativos y de acción directa caen bajo la competencia del laico.

El amor misericordioso ha sido y sigue siendo el motor del máximo compromiso de Dios para con el hombre, cuya expresión culminante es el misterio pascual de la pasión-muerte-resurrección de Cristo¹⁸². Pues bien: el religioso debe encarnar *este* amor, fuente de compromiso para con los miserables, aunque la obra de dar «cuerpo» a ese compromiso pertenezca a los laicos. Para el religioso, vivir *pascualmente* el amor misericordioso universal es algo tan serio y difícil como «difícil» fue para Cristo realizar la obra de la redención, muestra suprema e irrevocable de un amor misericordioso sin límites.

A la vez, el religioso, viendo la densidad, complejidad y gravedad de los problemas de la injusticia, así como las pesadas cargas y los riesgos que el laico debe asumir para ponerles remedio, encontrará la mejor defensa para no evadirse hacia un «espiritualismo» irreal y sentirá la urgencia de una fuerte solidaridad con el laico «que lucha en vanguardia».

Es decir, el laico y el religioso deben vivir el profetismo propio de cada uno en estrecha comunión. La Iglesia es misterio de comunión a todos los niveles y en todos los sectores de su vida. Hoy esa comunión hay que hacerla servir particularmente a la instauración de una justicia genuinamente humana, que tome en consideración las miserias que sufre el hombre, desde las que son comprobables estadísticamente hasta las que

se conocen sólo por la fe. Para conseguirlo, el laico tiene que mirar hacia el religioso y el religioso hacia el laico. Sin esta mirada de intercomunidad profunda y sincera ni el laico podrá ser en plenitud laico *cristiano* ni el religioso encarnar las exigencias de su propia vocación. El primero podría quedarse al nivel de un simple profesional de la política, del sindicalismo, etc., y el segundo correría el riesgo de instalarse cómodamente en un «angelismo» superficial y vacío.

Usando expresiones que hoy se generalizan y se aplican a los campos más diversos, se podría decir que el profetismo del laico y el del religioso son *instancia crítica* el uno para el otro. El profetismo del religioso *critica* el del laico para que no pierda su originalidad cristiana, y el del laico *critica* al del religioso para obligarle a tomar cuerpo. Así, los dos juntos contribuirán a una denuncia de las injusticias y a una instauración de la justicia que en todo esté guiada por el evangelio y facilite la difusión de éste en el mundo, como garantía de convivencia humana en la paz.

Dada la condición humana, la inmersión en las luchas de orden temporal origina fácilmente radicalizaciones nocivas para la causa misma que se quiere defender, porque crean o agudizan «una peligrosa tendencia a absolutizar ideas y métodos» tras de los cuales pueden ocultarse «fáciles e interesadas instrumentalizaciones»¹⁸³. Por eso uno de los grandes servicios que los religiosos pueden prestar como colaboración con los laicos «para el saneamiento y la edificación de la sociedad humana» consiste en «mantener sus distancias frente a opciones políticas, para presentarse no como hombres y mujeres de partido, sino como *instrumentos de pacificación y de solidaridad fraternal*. Por la primacía del amor de Dios, que su opción pone fuertemente de relieve, los religiosos se presentan como hombres del absoluto dentro del dinamismo de la Iglesia sedienta del absoluto de Dios. Por esta opción fundamental, que promueve y condiciona todas las demás, están llamados a convertirse en signo y estímulo dentro del pueblo de Dios»¹⁸⁴.

En medio de una sociedad dentro de la cual los enfrentamientos son cada vez más frecuentes y enconados, los religiosos están llamados particularmente a vivir la bienaventuranza de los *pacíficos* y de los *misericordiosos*, mostrando con hechos que una cosa es asumir el maximalismo evangélico como compromiso de seguimiento radical de Cristo y otra muy distinta «condescender con el radicalismo sociopolítico que, más tarde o más temprano, resulta inoperante, produce efectos contrarios a los deseados y engendra nuevas formas de opresión»¹⁸⁵.

El tema, pues, del *amor misericordioso* se revela de una importancia

trascendental en el momento presente del mundo. Sería un error entender este amor como simple sentimiento de conmiseración. Es la fuerza más potente que impulsa al remedio de todos los males, cualquiera que sea su naturaleza. Por eso pienso que la encíclica *Dives in misericordia*, de Juan Pablo II, tiene un valor profético de largo alcance y que constituye un verdadero «signo de los tiempos» que marca el «estilo» característico de la providencia de Dios sobre el mundo y, en consecuencia, el que los cristianos deben adoptar en su actitud y en su esfuerzo por transformar la faz de este mundo.

En nuestro mundo de injusticias no faltan profetas del *amor misericordioso*. Entre los grandes maestros de la espiritualidad contemporánea es preciso mencionar a Santa Teresa del Niño Jesús, cuya vida alcanza las más altas cimas de la perfección cristiana mediante su acto de ofrenda al *Amor Misericordioso* de Dios. Unos años más tarde, el padre Juan G. Arinterro, OP, gasta sus mejores energías en difundir por todos los medios el culto al Amor Misericordioso¹⁸⁶. La madre Esperanza de Jesús. Alhama —que tuvo relación con el padre Arinterro— fundó la Congregación de las Esclavas del Amor Misericordioso, y años después, la rama masculina con el nombre de Hijos del Amor Misericordioso. ¿Y qué es la vida de la madre Teresa de Calcuta sino un heroico servicio de misericordia para con «los más pobres de los pobres»? Habría que citar otros muchos profetas del amor misericordioso. Pero creo que los mencionados bastan para persuadirnos de que estamos en una etapa histórica en que Dios quiere manifestarse sobre todo como *amor misericordioso*, que es «la ley fundamental de la perfección humana y, por tanto, de la transformación del mundo» (GS 38a).

7.º ¿Profetas y profetas? Comunión y discernimiento.

Todo «el pueblo santo de Dios participa de la función profética de Cristo», de manera que «la totalidad de los fieles (...) no puede engañarse en lo que cree y patentiza esta peculiar prerrogativa suya mediante el sentido sobrenatural de la fe *de todo el pueblo*, cuando “desde los obispos hasta los últimos fieles laicos” expresa su consentimiento universal en cosas de fe y costumbres»¹⁸⁷. Toda la Iglesia está dotada del carisma profético y lo ejerce a través de todos sus miembros. Entre ellos están los religiosos. Pero no solamente los religiosos. En las páginas anteriores se habló insistentemente sobre el profetismo de los laicos y sobre el campo propio de su ejercicio. El texto transcrito del Vaticano II,

así como los pasajes añadidos en la referencia, mencionan expresamente a otro grupo de cristianos cualificados que son los obispos. Los obispos encarnan la plenitud del profetismo ministerial, participado subordinadamente por sus cooperadores los presbíteros y en grado inferior por los diáconos.

Existen, por consiguiente, tres expresiones diversificadas o específicas de profetismo cristiano: la de los laicos, la de los religiosos y la de los ministros, la cual, a su vez, se subdivide en episcopal, presbiteral y diaconal. Para simplificar, este profetismo ministerial será considerado sólo en su grado episcopal, porque esto es suficiente para lo que aquí se intenta.

Como las tres formas de profetismo pertenecen a la constitución de la única Iglesia fundada por Cristo, su ejercicio debe ser *coherente*, es decir, practicado en el interior de la *plena y perfecta comunión* querida por Cristo para todos cuantos creen en su nombre. La Iglesia se realiza como comunión no sólo cuando celebra la eucaristía, sino también por la totalidad de su vida y concretamente por el ejercicio del profetismo, cuyo origen y plenitud irrebalsable está en Cristo, salvador único y universal que hace reflejarse en su obra salvífica el misterio de su propia unidad, de manera que, si alguien se alejase culpablemente de la unidad, rompería la comunión con Cristo mismo. Laicos, religiosos y obispos trabajan en la edificación y expansión de la única Iglesia de Cristo, y han de ejercer su respectivo profetismo en una comunión que sea expresión de auténtica unidad dentro de la diversidad inherente a las diversas vocaciones y carismas.

La unidad de la Iglesia, análogamente a la de todo organismo vivo y por su índole específica, posee una cierta «movilidad», en el sentido de que no puede ser apresada en cuadros rígidos e inflexibles. La vida es siempre sinuosa y requiere de quien la observa y pretende expresarla o definirla una gran atención a sus ondulaciones. Sería un error, por ejemplo, pensar que la mejor expresión de la unidad de la Iglesia es aquella en que uno solo habla y da las consignas, mientras que todos los demás se limitan a escuchar y ejecutar. Esto sería monolitismo o alguna otra cosa semejante, pero no expresión genuina del misterio de unidad que Cristo quiere.

El Concilio Vaticano II dice reiteradamente que los pastores deben reconocer, respetar y promover los derechos de los fieles en el desarrollo de la vida de la Iglesia (cfr. LG 37 y PO 9), porque «el Espíritu Santo santifica y guía al pueblo de Dios no sólo mediante los sacramentos y los

ministerios (...), sino que [también] reparte gracias especiales *entre los fieles de cualquier condición*¹⁸⁸, distribuyendo a cada uno según quiere sus dones, con los que *los hace aptos y prontos para ejercer diversas obras y funciones conducentes a la edificación y desarrollo de la Iglesia*» (LG 12b; cfr. 30; AA 3c). Estos dones que el Espíritu Santo reparte entre los fieles, cualquiera que sea su «condición» o vocación, son para ellos un llamamiento al que deben responder y, por lo mismo, los capacita para pronunciar una palabra que todos los demás tienen obligación de escuchar. Existe una «dignidad cristiana» (LG 18a), la cual, análogamente a la humana, se expresa en deberes que cada uno ha de cumplir y derechos que los demás han de respetar. Es el Espíritu Santo quien lo ha dispuesto así.

La comunión eclesial se actualiza y se robustece cuando se crea el clima apropiado para que cada cual, cumpliendo lealmente sus deberes personales y comunitarios, pueda disfrutar sin trabas de los derechos que le competen como miembro de la Iglesia. Tanto los deberes como los derechos se fundan en que a través del bautismo y de la confirmación todos son llamados y enviados directamente por Cristo y por el Espíritu Santo a trabajar en la edificación, renovación y propagación de la Iglesia. A esta misión primaria se pueden añadir y de hecho se añaden otras muy variadas, como son en particular las que se vinculan con el sacramento del orden, con el del matrimonio¹⁸⁹ o con la profesión religiosa.

Los pastores de la Iglesia no pueden reprimir ninguna de las voces que brotan de la fidelidad a estas diversas misiones; su deber es, por el contrario, abrirles cauces apropiados para que se hagan más eficazmente operantes en bien de todos, pues el Espíritu Santo las suscita «para común utilidad» (1 Cor 12,7).

El profetismo religioso no es una concesión hecha a los religiosos por benevolencia de los pastores, sino un don que procede directamente de Cristo y que, como tal, pertenece a la constitución de la Iglesia. Su ejercicio debe ser considerado por los religiosos no primariamente como un derecho que ellos tienen ante los demás miembros del pueblo de Dios, sino sobre todo como un deber inherente a la vocación recibida, a la cual les exige una creciente y cada vez más depurada fidelidad. Creo que no siempre se capta bien la fuente primaria de este profetismo ni, por consiguiente, toda la fuerza que está llamado a desarrollar en la Iglesia. Hoy, con tanto prodigar los términos *profetismo*, *carisma* y otros que «suenan bien», se ha perdido, en parte, la idea clara de su contenido.

Se ha hecho común y casi exclusivo considerar el profetismo religio-

so como vinculado *solamente con el carisma de los fundadores*¹⁹⁰. Esto implica despojarlo de lo que en él es primario y fundamental o, cuando menos, prescindir de ello, lo cual es ya de por sí una mutilación equivalente. La vida religiosa no tiene su origen en los fundadores, sino en Cristo mismo. Es —como dice el Vaticano II— «un don divino que la Iglesia recibió de su Señor y que con su gracia conserva siempre» (LG 43a). Y Juan Pablo II refuerza esta idea del Concilio cuando, dirigiéndose a religiosas, dice: «La vida religiosa *no es propiedad vuestra, como no es propiedad de ningún instituto. Es un don de la Iglesia*»¹⁹¹. «Las vocaciones a la vida consagrada» —dice también— forman parte de aquella «vitalidad de la Iglesia que, *por voluntad de Cristo*, debe encontrar expresión en el radical testimonio evangélico del reino de Dios en medio de todo lo que es temporal»¹⁹².

Los fundadores dan origen no a la vida religiosa, sino a un modo particular de practicarla. Por tanto, el profetismo primario de esta vida brota directamente de Cristo mismo. Los fundadores introducen sólo una modalidad en su ejercicio. Creo que de este modo el profetismo religioso se revaloriza al máximo. En efecto, brota no de un santo ni del «profeta religioso» que él ideó en una coyuntura concreta como respuesta a problemas concretos de aquel momento, sino de la originalidad misma del misterio de Cristo, como uno de tantos dones constitutivos del *ser perenne de la Iglesia*, sobre la cual Cristo lo derrama mediante la acción del Espíritu Santo. Los fundadores lo único que hacen es dar una cierta «coloración» a este profetismo, «coloración» que no es meramente externa, sino que posee contenido vital. Empleando una imagen del Concilio Vaticano II, se debe afirmar que las diversas formas de vida religiosa, introducidas por los fundadores, son ramas de un frondoso árbol, cuya semilla fue plantada *por Cristo* (cfr. LG 43). Las ramas no son el origen del árbol, pero poseen *su vida*, cualquiera que sea la configuración externa y la posición que ocupan en el tronco. Pues bien: el profetismo de la vida religiosa sigue la misma «ley». Su origen está en Cristo, el cual depositó la semilla de la que surge un árbol con multitud de ramas, vivificadas todas por la fuerza vital de aquella semilla.

Cuando se estudia y se presenta el profetismo religioso atendiendo sólo a la multitud y pluriformidad de las ramas, se pierde de vista su origen *divino*, que es precisamente lo fundamental, y se incurre en la irremediable necesidad de dar un relieve excesivo al carisma de los fundadores y a los condicionamientos en que ese carisma se desarrolló. El problema de fondo está en admitir o negar que la vida religiosa fue ins-

tituida por Cristo, *con sus palabras y con sus ejemplos*, como un «orden» constitutivo de la Iglesia. La doctrina del Vaticano II a este respecto es perfectamente clara. Ya fue expuesta en su lugar y no hay ninguna necesidad de repetir lo dicho.

Ahora bien: si el profetismo religioso es de origen divino, su ejercicio se apoya en un *derecho divino* al cual el religioso no puede renunciar, porque el derecho que se le concede no es para disfrute meramente personal, sino para cumplir el *deber* que su especial vocación *divina*¹⁹³ le impone de servir a la Iglesia de una manera determinada. El «¡Ay de mí si no evangelizase!» (1 Cor 9,16) es aplicable también al profeta religioso, salvadas todas las distancias y analogías del caso. Y si el religioso no puede renunciar al ejercicio de su profetismo, tampoco el pastor puede encadenarlo, reprimirlo o condenarlo a la inoperancia. Es posible que a veces la palabra del profeta religioso suene dura al pastor. Pero éste nunca podrá anular un don que viene directamente de Dios. Santa Catalina de Siena y San Vicente Ferrer —por citar sólo ejemplos domésticos— pronunciaron ante los pastores, y dirigidas a ellos, palabras impresionantes. Pero, claro, ser profetas al estilo de Santa Catalina y de San Vicente Ferrer es una empresa que no tiene nada de fácil. No se puede cerrar los ojos ante la realidad. En principio, todo religioso es profeta y debe ejercer un ministerio profético. Sin embargo, los hechos no siempre se ajustan a las exigencias de un profetismo de origen divino ni pueden ser considerados como ejercicio de éste. Juan Pablo II, hablando precisamente a religiosos, los exhorta a «evitar ciertas posturas críticas *llenas de amargura* que oscurecen la verdad, desconciertan a los fieles y a las mismas personas consagradas» (*loc. cit.*, n. 5d).

Sin embargo, una cierta tensión entre profetismo, sea del laico sea del religioso, con el ministerio o, mejor dicho, con quienes encarnan el ministerio entra, al menos hasta cierto punto, en la vida corriente de la Iglesia, la cual, como compuesta por hombres, está sujeta a múltiples limitaciones y deficiencias provenientes de la debilidad humana. En relación no con el profetismo del religioso en general, sino a propósito de los fundadores, se ha podido decir que «todo carisma auténtico lleva consigo una cierta carga de *genuina novedad* en la vida espiritual en la Iglesia, así como de peculiar efectividad, que puede hacerlo tal vez *incómodo* e incluso crear *situaciones difíciles*, dado que no siempre es fácil e inmediato el reconocimiento de su proveniencia del Espíritu»¹⁹⁴. Evidentemente las *situaciones difíciles* no siempre pueden ser atribuidas a «culpa» del pastor. Ocurre también que el poseedor de un carisma, aun-

que sea auténtico, no lo capta en todo momento y desde el principio en toda su plenitud ni acierta de un golpe a «traducirlo» y ejercitarlo de manera correcta. Estos son hechos que se sobreponen a toda teoría. Pero subsiste el problema de que carismas auténticos crean o puedan crear *situaciones difíciles*, las cuales no se resuelven «por decreto».

Ahora bien: lo que se dice de los fundadores vale en cierta medida para los religiosos en general. Y digo *en cierta medida* por dos razones. Primera y principal, porque el carisma del fundador, una vez comprobado y acogido, debe «funcionar» en la Iglesia con normalidad y naturalidad, como cualquier miembro del cuerpo que tiene su «espacio» de acción y se mueve con desahogo; la situación fundacional es irrepetible y sería un error apelar a ella para justificar posturas conflictivas. Una segunda razón está dada por el hecho de que los fundadores suelen ser personas singularmente santas, dotadas de un profundo sentido del misterio cristiano en su globalidad, con el cual, en medio de posibles conflictos con los pastores, saben aceptar su puesto, desechando como por instinto cualquier actitud que pueda parecerse a ruptura y manteniendo o estando siempre dispuestos a mantener un diálogo constructivo y esclarecedor sobre los puntos que, en un momento dado, puedan parecer oscuros o estarlo realmente. En cambio, la inmensa mayoría de quienes siguen a un fundador están a un nivel espiritual mucho más bajo, lo cual quiere decir que se hallan más expuestos a crear conflictos innecesarios y estériles, y que, una vez metidos en el conflicto, corren el riesgo de reaccionar por móviles puramente humanos, desoyendo las voces del Espíritu Santo.

Sin embargo, hay que reconocer también que no todos los pastores son santos y que sus posturas o decisiones no siempre están inspiradas en un sentido genuinamente evangélico. Por lo cual hay que dejar siempre la puerta abierta a la posibilidad de un conflicto.

Pero, después de todas estas consideraciones de una «casuística» creada por la limitación humana, es preciso retornar a una comprensión genuinamente eclesial del profetismo propio de los religiosos y que, como se ha dicho, tiene su fundamento incommovible en *el derecho divino* o en la constitución misma de la Iglesia instituida por Cristo. El profetismo de los religiosos, análogamente al de los otros miembros de la Iglesia, se ordena no al conflicto, al desgarrar y menos a la ruptura, sino a la comunión franca y enriquecedora, la cual presupone como mínimo el reconocimiento incondicional de la misión de los otros cristianos y la aceptación sincera de todas las consecuencias que esto implica. La comu-

nión eclesial es una realidad sumamente positiva. Pero la ley del evangelio y, por tanto, de la comunión que en él se funda es perder la vida para ganarla (cfr. Jn 12,24-25). No será posible vivir esta comunión sin aceptar generosamente multitud de renunciaciones. Para ello vale *a fortiori* lo que Juan Pablo II dice sobre la vida comunitaria de los religiosos, la cual «ofrece un campo extraordinario para el sacrificio propio, para dejarse a sí mismo y pensar en el hermano, abrazando a todos en la caridad de Cristo» (alocución 2-XI-1982, n. 6).

Estas últimas palabras nos hacen retroceder a un punto clave en toda esta cuestión y sobre el que se habló ya extensamente en las páginas anteriores. Me refiero al *amor*, a un *amor misericordioso universal*. Este amor constituye a la vez el mensaje y la disposición interna del mensajero. El religioso es un profeta que anuncia sobre todo el amor misericordioso y cumple este ministerio después que él mismo se ha dejado «profetizar», hasta en los repliegues más íntimos de su ser, por ese amor. Ahora bien: si el *amor misericordioso universal* representa el contenido fundamental del profetismo de los religiosos y la postura en que ha de ser ejercitado, ambos aspectos —el contenido y la postura— se hacen singularmente urgentes cuando ese profetismo se actualiza en el interior de la Iglesia y sobre todo cuando se dirige a quienes en esta Iglesia «han sido puestos por el Espíritu Santo como pastores» (Hch 20,28).

El tema comunión y la presencia del Espíritu Santo que escoge los pastores constituyen obligado punto de referencia para afrontar el delicado tema del *discernimiento profético*. ¿Cómo lograr que en la Iglesia el profetismo, siendo ejercitado por todos, se mantenga siempre *en coherencia*, es decir, en fidelidad al evangelio y a Jesucristo que lo predicó? No basta con afirmar que en la Iglesia hay profetas y profetas. Como Cristo es uno, el evangelio que él predicó, uno también, y uno, finalmente, el Espíritu Santo que nos asegura su comprensión, el ejercicio del profetismo tiene que estar siempre al servicio de esta unidad y mantenerse dentro de ella. Para conseguirlo se requiere un *criterio de discernimiento* que, ante eventuales discrepancias en la comprensión y exposición del evangelio, nos asegure sobre la dirección en que es preciso caminar y sobre la palabra que ha de ser considerada como la «traducción» fiel del evangelio.

El Concilio Vaticano II señaló con claridad tanto las prerrogativas de cada uno de los «órdenes» de fieles como el medio de hacerlas concurrir a la renovación y edificación de la Iglesia según el designio de Cristo. Todos los cristianos, «desde los obispos hasta los últimos laicos»,

participan en la función profética de Cristo; pero este profetismo universal, para no sufrir desvíos, debe ser ejercido «bajo la guía del sagrado magisterio» (LG 12a), porque, si bien «todo el pueblo cristiano» contribuye activamente «a conservar, desarrollar y proclamar la fe», sin embargo, «el oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios, escrita o transmitida, ha sido encomendado únicamente al magisterio de la Iglesia con una autoridad que se ejerce en nombre de Jesucristo»¹⁹⁵.

Lo que se dice de la Iglesia universal es aplicable a cada Iglesia particular, con las debidas salvedades. Ningún obispo meramente local tiene poder para interpretar infaliblemente los contenidos de la fe (cfr. LG 25b); sin embargo, «cada obispo en su Iglesia particular es principio y fundamento visible de unidad»¹⁹⁶. Para asegurar esta unidad, que es unidad de síntesis e integradora de los dones que el Espíritu Santo distribuye entre los miembros de la comunidad, el obispo recibe el carisma de discernimiento y de coordinación, de manera que ninguna riqueza sea desechada y ninguna necesidad quede sin atender.

«Hay que insistir —dice Juan Pablo II— en la amplitud de la tarea de los pastores en materia de *discernimiento* (...). En una época en que tanto se habla de “carisma profético” —sin utilizar siempre ese concepto en su sentido exacto— conviene que renovemos profundamente la *conciencia del carisma profético vinculado al ministerio episcopal de maestros de la fe y de “guías del rebaño”*, que encarnan en la vida, según una adecuada analogía, las palabras de Cristo sobre el buen pastor»¹⁹⁷. «Nadie fuera del obispo desarrolla en la Iglesia una función orgánica de fecundidad, de unidad y de potestad espiritual tan fundamental que influya en toda la actividad eclesial. Pues, aunque en el pueblo de Dios existen repartidos otros muchos ministerios y tareas; sólo al romano pontífice y a los obispos, como a la cabeza en el cuerpo, compete *el ministerio de discernir y armonizar*, lo cual supone la abundancia de especiales dones del Espíritu y el carisma peculiar de *ordenar las diversas funciones con íntima docilidad espiritual al único Espíritu vivificante*»¹⁹⁸.

Las últimas palabras transcritas son particularmente significativas y exigentes. Se trata, en efecto, de seguir no las naturales propensiones o los gustos humanos del pastor, sino la orientación marcada por Cristo mediante los dones de su Espíritu. Y esto no es fácil. Escuchar las diversas «voces» que suenan en la comunidad, sin desoír ninguna de las que vienen del Espíritu Santo y sin ceder a la seducción de las que le son contrarias, exige al pastor un enorme esfuerzo de purificación interior. Los pastores —dice Juan Pablo II— hemos de examinarnos sobre «si sabemos ser pacientes y longánimes, perseverantes y sacrificados en la búsqueda de la unidad», con «el debido sentido de equilibrio, sin que ello

signifique cómoda neutralidad»¹⁹⁹. La ascesis del pastor que quiera, como es su deber, vivir permanentemente abierto a la acción del Espíritu Santo en la comunidad que preside, impone grandes exigencias, las cuales sólo pueden ser cumplidas con la ayuda del mismo Espíritu.

Pero, dejando lo que se refiere a la ascesis pastoral, hay que proseguir en el desarrollo del tema propuesto. Si son los pastores de la Iglesia, concretamente los obispos en comunión con el papa, quienes han recibido el don de discernimiento y coordinación de *todos los carismas*, una de las señales de cualquier genuino carisma será que mueva al cristiano a cobrar «conciencia de la propia subordinación a la sagrada jerarquía» y despierte en él «la humildad para sobrellevar los contratiempos»²⁰⁰. El Espíritu Santo distribuye sus carismas no para ruptura de la comunión instituida por Cristo, sino para su consolidación y perfeccionamiento. «Por lo cual no puede existir verdadera docilidad al Espíritu sin fidelidad al Señor que lo envía (...). La comunión orgánica de la Iglesia, tanto en su aspecto espiritual como en su dimensión jerárquica, deriva conjuntamente de Cristo y de su Espíritu. Con razón, pues, San Pablo apóstol ha usado a menudo las fórmulas *en Cristo y en el Espíritu*, mostrando su profunda y vital convergencia» (*ibid.*, n. 5).

Todo esto, traducido a una fórmula concreta, usada por Juan Pablo II, significa que en la Iglesia no pueden existir magisterios *paralelos*. El profetismo de los religiosos debe insertarse en el superior y universal profetismo de los obispos. A los obispos «confió el Señor la misión de apacentar el rebaño. A ellos corresponde trazar los caminos para la evangelización. No les puede, no les debe, faltar la colaboración, a la vez responsable y activa, pero también dócil y confiada de *los religiosos, cuyo carisma hace de ellos agentes tanto más disponibles al servicio del evangelio*. En esa línea grava sobre todos, en la comunidad eclesial, el *deber de evitar magisterios paralelos*, eclesialmente inaceptables y pastoralmente estériles»²⁰¹. Por eso Juan Pablo II pide encarecidamente a los religiosos «evitar todo lo que pueda hacer creer a los fieles que en la Iglesia existe *un doble magisterio*, el auténtico de la jerarquía y el de los teólogos y pensadores (...). La fidelidad al magisterio no es freno para una recta investigación, sino condición necesaria de auténtico progreso en la verdadera doctrina»²⁰².

Como se ve, Juan Pablo II no sólo previene contra la tentación de un profetismo o magisterio *paralelo*, sino que da las razones por las que éste no es admisible. Semejante magisterio es «eclesialmente inaceptable y pastoralmente estéril». Además, los hechos muestran que una teología

creativa ha encontrado en el magisterio no un freno, sino un estímulo. Baste pensar en los sumos maestros de la teología como, por ejemplo, San Agustín y Santo Tomás²⁰³.

Es de notar que en todos los pasajes citados Juan Pablo II menciona expresamente a los religiosos. Ello implica que se trata de un punto importante para el desarrollo de la vida religiosa hoy. Cuando la humanidad tiende cada vez más a la unidad en todos los sectores de su compleja vida, es particularmente necesario que los religiosos, «evitando cualquier motivo de dispersión», trabajen juntos «bajo la guía de los obispos y del sumo pontífice para que todo el género humano sea atraído a la unidad de la familia de Dios» (LG 28e).

No sólo la cohesión interna de Iglesia, sino también su impulso misionero, están exigiendo imperiosamente evitar la *dispersión* y los *paralelismos*, cualquiera que sea el nombre o la forma que les sirva de cobertura. Me parece muy significativo que Juan Pablo II, después de haber puesto en guardia a los religiosos contra la tentación del «doble magisterio», les haga una observación que, si bien expresada en términos suaves y hasta cariñosos, toca un punto grave. «Quiero —dice— antes de terminar recordaros una característica de los religiosos españoles que, tal vez, está padeciendo un pasajero eclipse y que es necesario restaurar en todo su antiguo esplendor: me refiero a la generosidad misionera con la que miles de consagrados españoles entregaron su vida a la tarea apostólica de establecer la Iglesia en tierras aún por evangelizar»²⁰⁴. Cuando el ardor misionero se «eclipsa» entre los religiosos, algo importante falla. Y, aunque en el fallo intervengan causas complejas, no cabe duda que una de ellas es la *dispersión* y el *paralelismo*. Ya en Puebla había dicho Juan Pablo II que los magisterios *paralelos*, además de eclesialmente inaceptables, son «pastoralmente *estériles*». Los hechos dan a este juicio una confirmación aplastante.

Pero el tema del *discernimiento* quedaría incompleto si no se añadiese una palabra sobre los pastores a quienes incumbe realizarlo. Si todo auténtico carisma religioso contiene como uno de sus elementos la subordinación a la jerarquía y la humildad para sobrellevar los contratiempos, el carisma de los pastores requiere una humildad todavía mayor y una total disponibilidad para escuchar todas las llamadas del Espíritu Santo, el cual, para transmitir las, puede servirse de cualquier miembro de la comunidad. La historia de la Iglesia y la actual experiencia cristiana muestran claramente que los religiosos son órganos cualificados de la acción del Espíritu Santo. Un pastor obraría irresponsablemente si no

mostrase sincero interés por escucharlos, aunque, en un momento dado, le pidan caminar en un sentido quizá contrario al que él personalmente escogería.

Anteriormente se dijo que el profetismo de los laicos tiene que mirar hacia los religiosos y el de éstos hacia el de aquéllos para *completarse y purificarse*. El caso presente es distinto, porque el *discernimiento* compete a una de las partes, es decir, a los pastores. Pero, a pesar de todo, existe analogía. Los pastores obrarían mal si no tuviesen muy en cuenta el profetismo de los religiosos, como también serían reprecensibles si no atendiesen las «voces» que surgen de otros grupos de la comunidad o de miembros aislados. Guardar el equilibrio propio de los dones de Dios y no contentarse con arreglos meramente humanos es tarea bien difícil.

Alguien quizá piense que en el fondo de todo esto no hay más que una lucha de «derechos» contrapuestos. Pero semejante idea —si hay quien la alimente— es falsa. Para el cristiano —sea laico, pastor o religioso— el profetismo no es *un derecho humano*, sino un *don gratuitamente recibido* que le impone la responsabilidad de ejercitarlo *según el designio de Dios*, es decir, no para crear desorden en la Iglesia, sino para robustecer la comunión entre todos sus miembros y para proyectar esta comunión hacia el anuncio misionero del evangelio. Nada de esto será posible si, tanto los pastores como los religiosos, no encuadran el ejercicio de su profetismo dentro de su común *deber de aspirar a la santidad*, la cual, ciertamente, no se consigue perdiéndose en la «reivindicación de derechos», sino emprendiendo con firmeza el camino del seguimiento de Jesús, un camino que tiene de todo menos de fáciles conformismos y de ocultos egoísmos. Hoy se pondera mucho la doctrina del Concilio Vaticano II sobre el universal llamamiento a la santidad. Pero de hecho esta doctrina no siempre es tomada en serio ni configura la vida ordinaria. Creo que si se atendiese responsablemente al Concilio muchas «denuncias *proféticas*» caerían por su base.

La vida cristiana impulsa a la santidad por todos los elementos que la integran, uno de los cuales —y no, ciertamente, el menos valioso— es el profetismo. El ejercicio de éste, fuera de un clima de aspiración sería a la santidad, sufre irremediabilmente deformaciones o mutilaciones y puede terminar produciendo más daño que provecho. Hablando de los presbíteros, el Vaticano II hace unas reflexiones que, en lo sustancial, son aplicables a todo cristiano. Los presbíteros —dice—, «como ministros que son de la palabra de Dios, diariamente leen y oyen esa misma palabra de Dios que deben enseñar a los otros, y si, a la vez, se esfuerzan

por acogerla en sí mismo, se harán cada día *más perfectos discípulos del Señor*»²⁰⁵. De esto, efectivamente, se trata. Hay que vivir un profetismo que se exprese ante todo en la escucha de la palabra divina, tal como la Iglesia la propone, porque sólo así será posible anunciarla después en todo su contenido salvífico. Sólo en un clima como éste se podrá vivir un profetismo *para*, superando la fácil tentación de quedarse en un profetismo *contra*. A este propósito, no estará mal recordar todo lo dicho en el apartado *Dejarse «profetizar» por el amor misericordioso*, que es válido para religiosos y para pastores.

La dócil escucha de la palabra de Dios nunca hará surgir en los pastores la convicción de que ellos no son maestros de la fe, pero sí les dará la experiencia de que ellos, juntamente con los religiosos, son «sobre todo *condiscípulos* ante Cristo»²⁰⁶. En un clima así la cooperación será fácil y los conflictos, que en lo humano surgen siempre, encontrarán una solución razonable.

La idea fundamental de cuanto vengo diciendo en este apartado se halla muy bien expuesta en un importante documento sobre vida religiosa. Aunque la cita sea un poco larga, creo que merece la pena. He aquí el texto:

«La profunda naturaleza eclesial de la vida religiosa se convierte, a causa de la característica de “comunidad” que debe impregnar sus estructuras mismas de convivencia y de actividad, en aspecto preponderante de su misión en la Iglesia y en la sociedad. Desde este punto de vista, aceptar el ministerio de los obispos como centro de unidad de la comunión eclesial orgánica y promover una aceptación semejante por parte de los demás miembros del pueblo de Dios, responde a una exigencia específica de la misión propia de los religiosos en la comunidad cristiana. Los religiosos no deben temer obstáculo alguno para la generosidad y creatividad de sus iniciativas de parte del carácter jerárquico de la comunión eclesial, ya que toda potestad sagrada es conferida en orden a la promoción armoniosa de carismas y ministerios. Antes al contrario, los religiosos se ven incitados a la genialidad de proyectos e iniciativas, pues concuerda con la naturaleza carismática y profética de la vida religiosa. Y por eso, a causa de su misión abierta a la Iglesia universal y desempeñada en el ámbito de las Iglesias locales, los religiosos se hallan en las mejores condiciones para valorar aquellas formas de coordinación oportuna que *Mutuae relationes* presenta como camino hacia la comunión eclesial orgánica»²⁰⁷.

8.º Profecía y escatología.

Uno de los modos como la vida religiosa cumple su función profética consiste en «testimoniar la vida nueva y eterna conquistada por la redención de Cristo y en prefigurar la futura resurrección y la gloria del

reino celestial» (LG 44c). Lo escatológico no se realiza únicamente en la vida religiosa. Es una cualidad que afecta a la Iglesia en la totalidad de su contenido, de tal manera que tanto lo que llamamos vital como estructural tiene la configuración de lo *peregrinante* y lleva en sí una fuerza por la que camina y hace caminar hacia la patria futura²⁰⁸. Pero la vida religiosa expresa *mejor* esa índole peregrinante de la Iglesia en la que todos los cristianos participan²⁰⁹.

Santo Tomás sitúa el escatologismo cristiano sobre todo en línea del amor. La ley nueva es ley de amor, y la Iglesia que la encarna, una comunidad de amor. «Esta es la razón de que sea llamada *imagen* que lleva en sí una viva semejanza de los *bienes futuros*»²¹⁰. La ley antigua, en cambio, no contenía más que una *sombra* de lo futuro. Ahora bien: la vida religiosa profundiza en la *consagración a Dios por amor*; radicaliza, por así decir, esa consagración y la conduce a su máxima plenitud, dentro siempre de las limitaciones humanas y supuesto que el religioso corresponda con fidelidad a las exigencias de su vocación. Creo que este punto quedó suficientemente claro al exponer el tema de la consagración dentro del aspecto teocéntrico de la vida religiosa. Santo Tomás, al mismo tiempo que insiste en el universal deber de santificación inherente a la caridad, muestra igualmente cómo esta caridad tiene una expresión peculiar en la vida religiosa; según él, los consejos evangélicos son *medios* para llegar a la caridad perfecta y, a la vez, *efectos* y *señales* de la misma²¹¹. En razón de esta especial conexión con la caridad, la vida configurada por la profesión de los consejos evangélicos tiene también un valor escatológico especial o más acentuado que el de otras vocaciones cristianas.

La tradición cristiana ha visto siempre en la dedicación contemplativa una singular cercanía a la vida futura, la cual consiste en la pura contemplación de Dios cara a cara²¹². Según Santo Tomás, durante el estadio de peregrinación terrena, la vida contemplativa encuentra un apoyo y un estímulo en los consejos evangélicos, particularmente en la práctica de la virginidad y en la pobreza²¹³. Por consiguiente, también bajo este aspecto los consejos evangélicos ocupan un puesto destacado en el profetismo escatológico de la vida cristiana.

Fuera del contexto de la vida contemplativa, Santo Tomás, junto con toda la tradición cristiana, da una especial importancia a la virginidad como prefiguración del estado glorioso. «El Hijo de Dios —dice— introdujo la doctrina de la continencia y de la virginidad para que en la vida de los fieles brille de alguna manera la imagen de la gloria futura» (*Comp. theol.*, c. 221).

El magisterio pontificio contemporáneo se ocupa frecuentemente de la índole escatológica de la vida religiosa. Las ideas fundamentales fueron expuestas al tratar de la consagración a Dios por la práctica de los consejos evangélicos. Aquí se añaden sólo algunas referencias explícitas al tema escatológico. Los religiosos —dice Juan Pablo II— «son la presencia del “ya” escatológico en el “todavía no” de la Iglesia peregrina aquí abajo»²¹⁴. «Toda persona consagrada mediante los votos religiosos es un particular testigo del reino del siglo futuro»²¹⁵. «El hábito (...) para el religioso y para la religiosa expresa también el carácter de consagración y pone en evidencia el fin escatológico de la vida religiosa»²¹⁶.

El tema escatológico es tratado particularmente en función y a la luz de la virginidad. «Por la virginidad —dice Juan Pablo II— el hombre está a la espera, incluso corporalmente, de las bodas escatológicas de Cristo con la Iglesia, dándose totalmente a la Iglesia con la esperanza de que Cristo se dé a ésta en la plena verdad de la vida eterna. La persona virgen anticipa en su carne el mundo nuevo de la resurrección futura (...). La Iglesia, durante toda su historia, ha defendido siempre la superioridad de este carisma [la virginidad] sobre el matrimonio por razón del vínculo singular que tiene con el reino Dios»²¹⁷.

Ninguna vida humana puede estar tan cercana al reino futuro como la que Cristo llevó en este mundo. El religioso, al identificarse con el género de vida de Cristo, queda asumido por su fuerza escatológica y da testimonio de ella ante los hombres, supuesto que viva con fidelidad el seguimiento a que se comprometió.

Aspecto sacerdotal de la vida religiosa.

En nuestros días la teología de la vida religiosa no muestra ningún interés por el tema *sacerdotal*. Lo profético y lo carismático acaparan la atención de una manera que, si no es excluyente en los propósitos deliberados, viene a serlo en la práctica. Pienso que esto no beneficia a la vida religiosa, porque hace que se pierdan de vista o que, al menos, queden un tanto ensombrecidos valores importantes de esta especial vocación cristiana. Cuando se habla del Concilio Vaticano II, se encomia su doctrina sobre el sacerdocio bautismal. Pero luego no se hace el esfuerzo necesario para desentrañar los contenidos de este sacerdocio; en consecuencia, no se dice nada o casi nada sobre el modo peculiar y *original* como este sacerdocio se realiza en la vida religiosa.

Sobre la índole sacerdotal de la vida religiosa, Juan Pablo II tiene un importante párrafo que puede servir de punto de partida.

«La evangelización de sí mismo —dice— y de los demás aboca al culto divino. La Iglesia tiene también una vocación *sacerdotal* a la que vosotras os halláis íntimamente asociadas (...). Las monjas de clausura asumen a tiempo completo, en nombre de la Iglesia, este servicio de la *alabanza divina y la intercesión* (...). Presentan al Señor la oblación silenciosa de sus oraciones casi ininterrumpidas, de sus sufrimientos físicos o morales, de su *fiat* a la voluntad divina. También ellas son *el pueblo sacerdotal* que Cristo ha adquirido por la sangre de la cruz. *Con él, ellas salvan al mundo*. Respecto a las religiosas que ejercen un apostolado, la Iglesia, en la persona de los obispos y los sacerdotes, espera mucho de sus capacidades y de su celo para la animación de las asambleas cristianas. *La iniciación al sentido profundo de la liturgia para la celebración de los sacramentos, especialmente de la eucaristía, como la formación de los niños y de los adultos para la oración personal y para la ofrenda generosa de su vida diaria en unión con la de Cristo*, constituye un campo sumamente importante en el que podéis aplicar de un modo excelente vuestras cualidades pedagógicas, vuestro sentido innato del misterio de Dios y vuestra propia generosidad en la oración. *El fervor del pueblo de Dios, que celebra a su Señor, depende mucho de vosotras*»²¹⁸.

Este párrafo sobre la índole *sacerdotal* de la vida religiosa viene a continuación de otro que define esta vida como *profética*. La frase que sirve de conexión expresa una idea capital. El profetismo actualizado en la evangelización, bajo sus múltiples modalidades, «aboca al culto divino», que es el campo en que se ejercita el *sacerdocio*. Lo cual implica que el profetismo se ordena al sacerdocio, se subordina a él y encuentra en él su propia plenitud. Y esto es bien necesario escucharlo y acogerlo hoy, cuando corremos el riesgo de absolutizar lo profético o, al menos, de darle una primacía que no le compete.

Juan Pablo II aplica a la teología de la vida religiosa una idea que, bajo otras formas, se encuentra ya en el Concilio Vaticano II. En efecto, el Concilio enseña que el ministerio profético de anunciar la fe se ordena al bautismo y a la participación en la eucaristía (SC 10a; AG 13-14; UR 22b). La eucaristía es «la fuente y cima de toda la vida cristiana» (LG 11a), el término al cual los presbíteros deben ordenar la evangelización en su totalidad (cfr. PO 5b), porque la celebración del sacrificio eucarístico representa el acto supremo de su ministerio (cfr. PO 13c). La indiscutible primacía de la eucaristía, sobre todo en su modalidad de sacrificio, hace que la Iglesia se defina primariamente como comunidad eucarística (cfr. SC 2, 6, 10, 41b; LG 10b-11a; PO 5b, 13c, 14b; AG

15b; UR 22c) y que, por consiguiente, en esta Iglesia *lo profético* esté siempre ordenado y subordinado *a lo sacerdotal*.

Pues bien: ahora sólo se trata de ser coherentes con una doctrina que el Vaticano II propone con toda claridad y desde las perspectivas más diversas. Dentro de una Iglesia en la cual lo profético se subordina a lo sacerdotal, no es posible una vida religiosa capaz de invertir la «jerarquía» existente entre ambos aspectos²¹⁹. Más aún: cualquier intento de invertirla desnaturalizaría la entraña misma del ser y de la vida de la Iglesia. La razón es evidente y fue dada ya por el Concilio Vaticano II, a saber: que «en la santísima eucaristía se contiene todo el bien espiritual de la Iglesia, o sea, Cristo mismo, nuestra pascua y pan vivo quien mediante su carne, vivificada y vivificante por el Espíritu Santo, da la vida a los hombres» (PO 5b). Cuando se tiene sobre la eucaristía la fe de la Iglesia, las cosas son absolutamente claras. En los últimos años lo sacerdotal sufrió una grave infravaloración por haber sido relacionado en exceso con lo meramente ritual, ceremonial, administrativo, etc. Pero el criterio para comprender lo sacerdotal brota del *sacrificio eucarístico* y de su indiscutible primacía en la vida cristiana.

Destacar el aspecto sacerdotal de la vida religiosa y reconocer su principalidad es presupuesto básico para poder centrar esta vida en la eucaristía, asumiendo efectivamente como primarias las exigencias derivadas del misterio eucarístico y de su digna celebración. Juan Pablo II, en el párrafo antes transcrito, describe lo que se podría llamar «atmósfera eucarística», dentro de la cual debe desarrollarse el apostolado de los religiosos. Iniciar en el sentido de la liturgia, formar en la oración, avivar la exigencia de ofrecimiento con Cristo son actos que reclaman desde su propio interior la conexión con la eucaristía en la cual encuentran su realización suprema. Y lo que se dice de estos actos es válido también, guardada la debida analogía, para todos los demás en que los religiosos se ejercitan de acuerdo con su específica vocación. Creo que, con las oportunas salvedades, se puede aplicar a los religiosos lo que Juan Pablo II pide a los sacerdotes, a saber: que «dejen transparentar el misterio de la fe»²²⁰, viviendo de hecho el misterio que ministerialmente celebran. Esta es la fuente insustituible y el término de referencia de todo genuino apostolado religioso.

Ahora, una vez centrado el tema y puesta en evidencia su importancia intrínseca, es necesario desarrollarlo, aunque sólo sea brevemente. La exposición que sigue está estructurada en dos «momentos», a saber: el entitativo y el dinámico. Es el mismo esquema tomado como base para

exponer el aspecto profético. Allí se dijo que el religioso profetiza primero y sobre todo *siendo*, y que de este *ser profeta* brota una comprometida *actividad* o un dinamismo de ministerio para proclamar todo el evangelio desde la perspectiva propia de la vida religiosa. En el tema sacerdotal ocurre algo enteramente análogo. Para el religioso, la primera realización de su sacerdocio consiste en *ser*, pero *siendo* de una manera concreta, es decir, con vistas a ejercer una *actividad sacerdotal* coherente con la vocación recibida de Dios. Ante este enfoque del problema, alguien quizá comience preguntándose: ¿es que existe un *ser sacerdote* propio y específico de los religiosos? A este posible cuestionamiento intentaré dar respuesta.

1.º Ser sacerdote religiosamente. Un sacerdocio original.

Este es un problema que no suele plantearse, al menos de manera explícita. Sin embargo, creo que el Concilio Vaticano II no sólo incita al planteamiento, sino que, además, traza las líneas fundamentales para su desarrollo y solución.

En el Concilio hay dos puntos básicos, a saber: que el bautismo confiere a todo bautizado una participación en el sacerdocio de Cristo²²¹ y que la profesión religiosa «constituye una peculiar consagración, la cual está enraizada profundamente *en la consagración del bautismo y la expresa con mayor plenitud*» (PC 5a; cfr. LG 44a). La conexión entre bautismo y vida religiosa está afirmada con toda claridad. Pero ¿cómo entenderla? Este es el problema.

Comúnmente, en el tratamiento de esta cuestión, se distingue, por una parte, sacerdocio bautismal vinculado al carácter, y por otra, consagración. El primero recibe expresión en términos de *poder*, mientras que la segunda es considerada como compendio de la *vida* nueva en la cual es introducido el bautizado. Esta distinción entre poder inherente al carácter y gracia que santifica a la persona cuenta en su apoyo con una larguísima tradición teológica que la aplica no sólo al sacramento del bautismo, sino también a los otros que imprimen carácter, particularmente al orden. Si se negase la distinción entre poder y gracia, ciertos datos firmes de la teología e incluso de la fe quedarían sin explicación. Pero una cosa es aceptar la distinción y otra absolutizarla, estableciendo una *separación* radical entre sacerdocio y consagración o entre poder y gracia, como si el poder mismo no implicase una exigencia de santificación²²² y como si la gracia *cristiana* pudiera existir y desarrollarse independientemente de lo

que llamamos «poder» y «estructura». En el conjunto de la Iglesia cuerpo y espíritu, institución y acontecimiento, poder y servicio, estructura y vida están intrínsecamente unidos, de tal manera que el cuerpo, la institución, el poder y la estructura son realidades no inertes, sino vivas, y a la vez, el espíritu, el acontecimiento, el servicio y la vida no se pueden identificar con lo inaprensible, lo vago, lo carente de contornos, en una palabra: con la mera y huidiza fluidez, sino que se realizan y existen *de manera encarnada* o en vinculación intrínseca con realidades visibles. En el Vaticano II la Iglesia se define reiteradamente a sí misma como «sacramento universal de salvación» (LG 48b; GS 45a; AG 1a, 5a), es decir, como un cuerpo visible portador de una vida divina que afecta a la totalidad de sus elementos integrantes.

Esto, aplicado al bautismo, significa que el poder o sacerdocio de que es principio no puede ser *separado* de la consagración, sino que debe expresarse en la realización de los actos propios de la consagración *cristiana* —culto a Dios sobre todo por los sacramentos, especialmente por la eucaristía, servicio fraterno en la caridad, transformación del mundo y de la historia para que sean vehículo de gracia— y que la vivencia de la consagración ha de estar configurada sacramentalmente, es decir, realizarse en conexión vital con todo el organismo de la Iglesia.

Hablando de la Iglesia en su totalidad, el Vaticano II la presenta como una comunidad *sacerdotal* que es *sagrada* y, a la vez, posee una *estructuración orgánica*. Ambas cosas —la sacralidad y la estructuración— proceden conjuntamente de los *sacramentos* y de las *virtudes*. He aquí el texto conciliar: «La índole *sagrada* y orgánicamente *estructurada* de la comunidad *sacerdotal* se actualiza por los *sacramentos* y por las *virtudes*» (LG 11a). Toda la Iglesia es sacerdotal, pero con un sacerdocio que se expresa no sólo en la realización o administración de unos determinados ritos que llamamos *sacramentos*, sino también en la práctica de las *virtudes*, de todas las virtudes. La conexión entre sacramento y virtud aparece casi intuitivamente en la eucaristía, que es el gran sacrificio-sacramento de la unión vital con Cristo y con los hermanos por la caridad. Y esta misma eucaristía es, según la idea expresada ya por San Pablo, la causa de la *unidad* de la Iglesia (cfr. 1 Cor 10,17), unidad hecha de signo visible y de vida oculta.

Ni el sacramento puede ser pensado como mera estructura, ni la virtud como vida amorfa. El sacramento es una estructura *vital* y la virtud comunica una vida *estructural* o insertada en el cuerpo orgánico de la Iglesia; no puede haber vida cristiana sin conexión con el organismo de

la Iglesia. Las teorías sobre una Iglesia puramente espiritual, que aparecieron repetidas veces a través de los siglos, son radicalmente falsas, porque niegan la «ley» básica de lo cristiano, que es la «ley» de encarnación.

Con estos presupuestos ya se comprende que la profesión religiosa no puede ser pensada como sola consagración, como vida puramente fluida o como mero acontecimiento que se produce en lo hondo del espíritu. Es una consagración que se inserta en la economía *sacramental*, que fluye de los sacramentos y se ordena a expresar algunos bienes específicamente cristianos, los cuales, sin embargo, no pueden hacerse presentes en la vida de todos los fieles. Los religiosos —dice Juan Pablo II— «forman parte del pueblo de Dios y están insertos a fondo *en la economía sacramental de la Iglesia*, pues la vida religiosa es la epifanía visible de las últimas consecuencias llevadas hasta el extremo de la gracia comunicada por Dios a los hombres, *especialmente con el bautismo y con la eucaristía*»²³. Ahora bien: una vida religiosa que sólo puede ser concebida en función del bautismo y de la eucaristía —de los cuales es llamada «epifanía visible»— está totalmente inmersa en el campo cultural, es decir, de lo que constituye el objeto propio y específico de la vocación *sacerdotal* de la Iglesia, un campo y un objeto hacia el que —de acuerdo con el primer texto transcrito de Juan Pablo II— aboca la obra entera de la evangelización o el ejercicio del profetismo.

Según esto, el solo hecho de ser religioso encarna una forma de sacerdocio tan original y específica como original y específica es la vocación religiosa en el conjunto de las vocaciones cristianas. Todas las vocaciones cristianas nacen del sacerdocio de Cristo, lo cual implica que llevan en sí una participación de ese sacerdocio realizado por cada una de ellas según su modo o que *todas ellas* son formalmente *sacerdotales*.

Juan Pablo II habla de la inserción de la familia en «el pueblo sacerdotal», que es la Iglesia, no sólo por el bautismo, sino también «*mediante el sacramento del matrimonio*», el cual le confiere un peculiar «cometido *sacerdotal*», por el que «se especifica» el tipo de santidad que los esposos y padres están llamados a encarnar para «dar culto a Dios» según su estado²⁴. Ahora bien: si el matrimonio «especifica» el común sacerdocio bautismal, dándole la modalidad propia de *conyugal-familiar*, ¿no será posible que la profesión religiosa especifique también aquel sacerdocio imprimiéndole una modalidad original? Mi respuesta es afirmativa. Evidentemente, no se trata de asimilar la profesión religiosa a un sacramento. Pero tampoco se puede aceptar la presunción, que algunos consideran incontrovertible, de que la profesión, por no ser sacramento, carece de

originalidad y no aporta nada nuevo a la vida cristiana, sino, a lo sumo, una especie de concentración en lo que, de suyo, obliga a todos y se realiza en todos los cristianos.

Volvamos al origen de la vida cristiana que es Cristo. Según la carta a los Hebreos —que es, sin duda, la reflexión más profunda de todo el Nuevo Testamento sobre el modo como Cristo redimió a la humanidad—, Cristo es ante todo «el gran sumo sacerdote» (Heb 4,14). El conjunto de sus atributos mesiánicos, mediante los cuales lleva a cabo la redención, como son los de pastor, cabeza, mediador, maestro, profeta y todos los demás, se realizan *sacerdotalmente*, es decir, tienen su expresión suprema en el misterio del sacrificio pascual de la pasión-muerte-resurrección que él ofrece en cuanto sacerdote del mundo. La redención es toda ella cualitativamente sacerdotal y para Cristo ser redentor o salvador significa ante todo ser *sacerdote*: sacerdote eterno, pontífice misericordioso y fiel, como la carta tiene gusto en repetir ²²⁵.

Pero el sacerdocio de Cristo —y, análogamente, sus otros atributos—, si bien se realiza con la máxima plenitud en el sacrificio pascual, afecta a la totalidad de su vida. Cristo entra en el mundo mediante un acto de oblación sacrificial (cfr. Heb 10,5-10) y pasa de este mundo al Padre haciendo efectiva, en la totalidad de su contenido, aquella primera oblación. La voluntad oblativa e inmolativa unifica toda la vida terrena de Cristo y le da a toda ella un valor salvífico, cuya modalidad primaria y determinante es la sacerdotal.

Ahora bien: la «intención» sacerdotal que preside la entrada de Jesús en el mundo y se encarna en toda su existencia terrena, informándola sacerdotalmente «desde adentro», no se dirige a una vida humana cualquiera, sino a la que Jesús de hecho vivió, es decir, a una vida encuadrada en la virginidad, en la pobreza y en la obediencia. Este cuadro de vida, por una parte, anticipa el anonadamiento supremo que había de tener lugar cuando se consumase el sacrificio pascual, y por otra, prepara para él, porque Jesús lo eligió precisamente con vistas a la realización de aquel sacrificio. Toda la vida de Jesús en pobreza, virginidad y obediencia es —si se permite la expresión— un *sacrificio incoado* que tiende por sí mismo, en virtud de la «intención» que lo preside, al sacrificio pleno y perfecto de la cruz. El cuadro de vida escogido por Jesús tiene valor redentivo por vía de sacrificio, es decir, debe ser considerado como una realización incoada, pero verdadera, de su sacerdocio.

Si se desliga el anonadamiento incoado —el que se encarna en la pobreza, virginidad y obediencia— del consumado en la cruz, se introducen

en la vida de Jesús divisiones inadmisibles y se priva de valor redentivo al conjunto de su vida ordinaria, dejando el misterio de la redención confinado a unos pocos hechos y a unos pocos días. Esto conduce irremediablemente a cristologías reductivas, las cuales, a su vez, pueden presentar «rostros» muy diversos. Pero, leyendo las enseñanzas bíblicas sobre el plan salvífico, es evidente que la vida de Jesús está toda ella presidida y *unificada* por una intención redentiva, la cual liga todos sus actos orientándolos hacia el supremo, hacia el sacrificio de la pasión-muerte-resurrección. Por eso dice Juan Pablo II que «Cristo es redentor desde la concepción hasta la resurrección» ²²⁶. Esto presupone que Jesús tenía clara previsión de su muerte y que la aceptó como inmolación voluntaria con la que ejerció en plenitud su ministerio de sumo sacerdote del mundo.

Esta cristología específicamente sacerdotal, cuyo fundamento inmovible es la carta a los Hebreos, no puede menos de tener consecuencias muy concretas para toda la vida cristiana y en particular para la comprensión de la vida religiosa. Si el cuadro de vida asumido por Cristo es sacerdotal, quienes hoy, y en el curso de la historia, lo adoptan como «proyecto de vida» están encarnando una vocación cristiana específica y, a la vez, *una forma de sacerdocio* igualmente específica, porque se realiza en ellos solos y no en el resto de los cristianos.

Con esto se ilumina el valor sacrificial de la vida religiosa desde una perspectiva nueva. Comúnmente, la evocación de la idea de sacrificio se vincula de modo exclusivo, o poco menos, con la obediencia, entendida como inmolación de uno mismo por la entrega de la propia voluntad. Es un modo de hablar que se encuentra en el Concilio Vaticano II (cfr. PC 14a). Pero el Concilio tiene una visión más completa que engloba todos los consejos mediante los cuales «muchos varones y mujeres, en el seno de la Iglesia, siguen más de cerca y testimonian más claramente el *anonadamiento* del Salvador» (LG 42d; cfr. PC 5a). Los consejos, vividos con fidelidad, producen un despojo humano semejante al que Cristo mismo encarnó durante su vida terrena e introducen en la disposición sacrificial y redentiva con que él los practicó.

Jesús asumió el anonadamiento de los consejos con vistas al sacrificio de la cruz donde el anonadamiento sería total. Se trata de dos extremos ligados por una misma intención salvífica. Y esto tiene una importancia decisiva en orden a la comprensión de la vida religiosa. El religioso debe ser consciente de que el sacrificio de los consejos evangélicos es, por su propia naturaleza, un sacrificio *relativo*, que orienta e impulsa, como en el caso normativo de Cristo, hacia la cruz, hacia una vida de coinmolación

con el Señor. Si se reprime y se desactiva este impulso de los consejos hacia la cruz, la vida religiosa queda deformada en su misma base. El bautismo sumerge a todos los cristianos en la muerte de Cristo para participar en su vida de resucitado (cfr. Rom 6,3-11). Ahora bien: la profesión religiosa, por asumir aquel concreto cuadro de vida anonadada que Cristo escogió para inmolarsse en sacrificio, inserta *de manera nueva y especial* tanto en el misterio de la muerte como en el de la resurrección. A su vez, la inserción en el sacrificio de Cristo es participación en ese sacrificio; reviste, por tanto, índole sacrificial y representa un modo de ejercer el sacerdocio. El religioso, al insertarse en el sacrificio redentor por un título nuevo y especial, encarna una forma también *especial u original de sacerdocio* que no se realiza en los otros cristianos. Es decir, volvemos a la idea anteriormente expresada de que el sacerdocio del religioso es tan original y específico como su misma vocación, de tal manera que sería contradictorio admitir la especificidad de esta vocación y, a la vez, negar la del sacerdocio que lleva anejo.

Este sacerdocio religioso, así como tiene su origen en la cristología y presupone un modo concreto de entender el misterio de Cristo, así también contribuye al esclarecimiento de este misterio, con lo cual adquiere importancia mayor y se convierte en «pieza» singularmente valiosa dentro del conjunto de la teología. Ya se habló antes de la distinción entre sacerdocio y consagración o, equivalentemente, entre «poder» y santidad. Pero en el caso de Cristo esta distinción no tiene sentido. Su sacerdocio es consecratorio y su poder, santo y santificante, así como también su santidad es poderosa, y la vivencia de su consagración al Padre queda totalmente enmarcada dentro de la realización de su sacerdocio. En Cristo, el ejercicio del sacerdocio es siempre santo y la práctica de la santidad reviste índole sacerdotal.

Pues bien: para esclarecer esta especial naturaleza del sacerdocio de Cristo, el sacerdocio de la vida religiosa ofrece una aportación única. En el orden del «poder» este sacerdocio no añade nada al bautismal, puesto que el religioso no está capacitado para realizar ningún acto de «poder» que no caiga bajo la competencia de cualquier bautizado. Lo propio del sacerdocio religioso se sitúa en la línea de la santidad o, más exactamente, en la de un título que obliga con más fuerza a procurar la consecución de la santidad. Efectivamente, el religioso, al asumir como compromiso de vida aquel específico cuadro de *santidad sacerdotal* que Cristo escogió, queda obligado por un título también específico a reflejar esa santidad y reflejarla en cuanto *sacerdotal*, es decir, en cuanto constitutiva del

sacerdocio de Cristo y del sacrificio que él ofreció para salvar a todos como sacerdote de la humanidad.

La santidad sacerdotal de Cristo consiste fundamentalmente en encarnar *el amor misericordioso del Padre a todos los hombres*, un amor que le inspira a él la voluntad de inmolarsse para derramar sobre todos el don del Espíritu Santo. Pues bien: el sacerdocio religioso debe, por un título especial, encarnar y proclamar esa santidad de *amor misericordioso* como la más poderosa fuerza de perfección personal y de transformación del mundo (cfr. GS 38a). De este modo, o sea, a través del amor misericordioso, el tema sacerdotal enlaza con el profético, del que se trató en páginas anteriores. Lo cual no tiene nada de extraño, antes bien fluye de la naturaleza misma de las cosas. Porque si Cristo vivió unitariamente todos sus atributos, la participación que el cristiano tiene en ellos ha de ser también unitaria e integradora.

Este sacerdocio de santidad, compendiada en amor misericordioso universal que impulsa a la coinmolación con Cristo para salvación del mundo, muestra bien hasta qué punto es —o, al menos, debe ser— relativa la distinción entre «poder» y santidad cuando se trata, sea del sacerdocio bautismal, genéricamente considerado, sea del que es propio de los ministros jerárquicos.

2.º Ejercicio del sacerdocio religioso.

Para el religioso, el sacerdocio como el profetismo se sitúa ante todo *en la línea del ser*: se profetiza *siendo* y se encarna el sacerdocio también *siendo*. Pero así como el profeta recibe un mensaje que ha de transmitir, así también el sacerdote posee un don que debe ejercitar, realizando los actos que le son propios o para los cuales Dios lo otorga.

Como el sacerdocio religioso no confiere ningún «poder» nuevo, los actos en que ha de ser ejercitado han de caer todos dentro de las posibilidades del sacerdocio bautismal. Sin embargo, hay que precaverse contra el peligro de reduccionismo que anularía la originalidad de este sacerdocio. Siendo los actos externamente idénticos, el compromiso del religioso para con ellos se funda en un título específico y original que no afecta a los otros cristianos.

Para proceder sobre base firme, el obligado punto de referencia es la doctrina del Concilio Vaticano II acerca del ejercicio del sacerdocio bautismal. «Los fieles —dice el Concilio— participan en la oblación de la eucaristía en virtud de su sacerdocio regio, y lo ejercitan recibiendo los

sacramentos, en la oración y acción de gracias, con el testimonio de una vida santa, con la abnegación y la caridad operante»²²⁷.

En esta enumeración, el puesto primero y principal corresponde a la eucaristía. Efectivamente, la celebración de la eucaristía es el centro hacia el que convergen todas las formas de sacerdocio; en ella se renueva con toda su plenitud el sacrificio perfecto que Cristo ofreció para salvar a todos los hombres y, por consiguiente, en la vida cristiana no puede haber ningún acto que se le iguale, mucho menos que la supere. Toda la tradición cristiana está de acuerdo en este dato básico. El Concilio Vaticano II lo ha propuesto de nuevo con singular vigor y ha mostrado con nueva luz sus ilimitadas virtualidades.

Una vida religiosa que, por hipótesis, no tuviera en la eucaristía su centro y su realización culminante, estaría gravemente deformada. Por eso el Concilio Vaticano II, al hablar de la espiritualidad de los religiosos, les pide que, «según la mente de la Iglesia, celebren de corazón y de boca la sagrada liturgia, *sobre todo el sacrosanto misterio de la eucaristía*, y alimenten su vida espiritual en esta riquísima fuente» (PC 6b). Por su parte, Pablo VI, al exponer para los religiosos el tipo de renovación espiritual coherente con el Concilio, se expresa así: «¿Será necesario recordaros el puesto especialísimo que en la vida de vuestras comunidades ocupa la liturgia de la Iglesia cuyo centro es *el sacrificio eucarístico*, en el cual la oración interior se une al culto externo? En el momento de vuestra profesión religiosa habéis sido ofrecidos a Dios por la Iglesia en íntima unión con el sacrificio eucarístico. Día tras día, este ofrecimiento de vosotros mismos debe convertirse en realidad, concreta y continuamente vivida. La comunión con el cuerpo y la sangre, Cristo, es *la fuente primaria* de tal renovación: vuestra voluntad de amar verdaderamente y hasta la donación de la vida se robustecerá incesantemente en ella»²²⁸.

Esta importancia suma de la eucaristía tiene repercusiones muy concretas sobre la organización misma de la vida religiosa. «Vuestras comunidades —continúa diciendo Pablo VI— tienen de por sí como centro la eucaristía, “sacramento de amor, signo de unidad, vínculo de caridad”. Es, pues, normal que ellas se encuentren *visiblemente reunidas en torno a un oratorio*, donde la presencia de la sagrada eucaristía expresa y realiza lo que debe ser *la principal misión de toda familia religiosa*, como, por otra parte, de toda asamblea cristiana»²²⁹.

El primer texto transcrito de Pablo VI posee un contenido densísimo. En él aparecen dos modalidades de la eucaristía, que son la de sacrificio y la de sacramento; la tercera modalidad, la de presencia permanen-

te en el tabernáculo para ser objeto de adoración, aparece en el segundo pasaje. Como el propio Pablo VI indica, el punto central, del que depende todo lo demás, es el *sacrificio eucarístico*, por el que se renueva en plenitud la obra de la redención (cfr. SC 2, 6, 47; LG 3; PO 13c; OT 4a). ¿Tiene la profesión religiosa alguna *especial* conexión con *el sacrificio eucarístico*? Evidentemente, sí, porque la tiene también con el sacrificio *original* de la cruz. Ya se dijo antes que el religioso, al asumir por los consejos evangélicos el anonadamiento de Jesús, lo asume —o, al menos, debe asumirlo— con la finalidad misma que tuvo en Jesús, es decir, como anticipo de su muerte en cruz y como preparación para ella. Ahora bien: el anonadamiento de Cristo expresado en su vida de virginidad, de pobreza y de obediencia habría sido incompleto o mutilado de no haber culminado en la cruz. Pues, análogamente, la práctica de los consejos evangélicos por el religioso no puede dar su plena medida si no impulsa a una verdadera coinmolación con Cristo, la cual es absolutamente inseparable de la eucaristía en cuanto sacrificio por el que se renueva el sacrificio pascual del Señor. *Este* motivo de coinmolación con Cristo es propio de la vida religiosa. Ello obliga con más fuerza al religioso a darle expresión en su comportamiento diario o —como dice el primer pasaje de Pablo VI— a «convertirlo en realidad, concreta y continuamente vivida».

¡Coinmolarse sacrificialmente con Cristo! Bien seguro que no es cosa fácil. Pero, para Jesús, ¿pudo ser fácil morir? ¿Puede serlo para un hombre, cualquiera que sea? Pienso que aquí se toca la razón más profunda de por qué existe vida religiosa en la Iglesia. Jesús enriqueció a la Iglesia con el «don divino de los consejos evangélicos» (LG 43a) para suscitar una legión de cristianos que, asumiéndolos y sintiéndose estimulados por ellos, se unan a él en verdadera coinmolación, tal como ésta puede realizarse mediante el sacrificio eucarístico. El sacrificio pascual es el punto de referencia de toda la vida terrena de Jesús. Y su renovación eucarística centra y explica la totalidad de la vida y actividad de la Iglesia. Dios —dice la tercera plegaria eucarística— congrega a su pueblo para que «ofrezca un sacrificio sin mancha —el sacrificio eucarístico— desde donde sale el sol hasta el ocaso». Ahora bien: si la Iglesia entera existe para esto, la vida religiosa tiene que colocarse dentro de esta intención universal, realizándola a nivel *más profundo*, como consecuencia de que ella misma consiste en profundizar la consagración bautismal para «expresarla con *mayor plenitud*» (PC 5a).

La Iglesia existe como sacramento universal de salvación y cumple

este destino sobre todo coinmolándose con Cristo en la eucaristía para conseguir que el mundo efectivamente se salve. Los religiosos están llamados a insertarse en esta coinmolación *por un título nuevo y especial*, es decir, por el hecho de haber asumido el género de vida que Jesús escogió con vistas a inmolarse en sacrificio. La vocación religiosa es «impensable» si se la desliga de su intrínseco impulso a la coinmolación eucarística con Cristo. Nadie puede afirmar honradamente que asume el género de vida de Cristo si se desentiende de la finalidad por la cual él lo tomó. En suma, la coinmolación eucarística con Cristo es el «corazón» mismo de la vida religiosa, el motivo determinante de cómo el religioso debe vivir y de todo lo que debe hacer en coherencia con su vocación.

A veces el tema coinmolación o «victimación» es contemplado desde perspectivas meramente pietistas en las que se corre el riesgo de rendir a la fantasía un tributo quizá excesivo, aunque también se debe reconocer que en muchos casos se trata de una generosa respuesta a dones y llamadas de Dios. Mi exposición no apela para nada a razones pietistas ni ascéticas. Se funda en el sencillo pero definitivo dato teológico de que la vida religiosa es consagración total y definitiva a Dios mediante la aceptación y el seguimiento de aquel concreto género de vida que Cristo escogió con vistas a inmolarse en la cruz para salvación de todos los hombres. En el pasaje de Pablo VI a que vengo refiriéndome no se habla de victimación ni de coinmolación, pero sí de un ofrecimiento con Cristo en el sacrificio eucarístico que los religiosos deben renovar y vivir «día tras día». Es exactamente lo mismo.

La coinmolación eucarística con Cristo es un programa de vida muy exigente. Pienso que, si se tomara en serio, la atonía y el «desencanto» que reinan en tantos sectores serían superados de inmediato, por no decir que no se habrían producido. Y, desde luego, la vida religiosa tendría mayor poder de atracción. El declive que hoy palpamos está exigiendo retornar a lo básico si se quiere despertar entusiasmo en corazones generosos, que están ansiosos de ver encarnado existencialmente un «proyecto» por el cual merezca la pena entregar la vida.

La eucaristía no sólo es sacrificio que pide coinmolación, sino también sacramento que, recibido, sustenta la vida nacida en aquel sacrificio. Sobre la importancia de la comunión para desarrollo de la vida religiosa creo que no es necesario hacer aquí largos razonamientos. Toda la historia de la Iglesia ve aquí algo fundamental e insustituible. Pero quizá no sea superfluo indicar *el motivo propio y específico* que debe impulsar al religioso a recibir la eucaristía. Es el motivo inherente a su vocación.

¿Cómo asimilar en profundidad el género de vida asumido por Cristo y proclamarlo como fuerza de salvación para los hombres si no es alimentándose de Cristo mismo? ¿Quién, fuera de él, puede hacer que un hombre se convierta en imagen suya, que reproduzca no solamente la exterioridad del cuadro en que transcurrió su existencia terrena, sino también, y sobre todo, el espíritu que lo informaba, o sea, aquel amor misericordioso universal por el que «vino para dar su vida en rescate por la multitud» (Mt 20,28)?

Reproducir la vida de Cristo *como de Cristo* es cosa que sólo él puede hacer. Ciertamente para hacer esto Jesucristo dispone de muchos medios. Pero ¿qué «medio» comparable a él mismo recibido en persona por la comunión sacramental? Si un religioso descuida la comunión, que es el recurso supremo para asimilar y expresar la vida de Cristo *como de Cristo*, tampoco podrá tomar en serio los otros medios a su alcance, porque todos estos medios, siendo subordinados al principal, es decir, al sacramento de la eucaristía, remiten a él y avivan la conciencia sobre la necesidad de comulgar. Si no se siente esta necesidad, ello es indicio de que los demás medios no son asumidos íntegramente, ni en su riqueza ni en sus exigencias, porque tanto aquella como éstas «apuntan» siempre hacia la eucaristía. Sólo Cristo recibido sacramentalmente puede hacer que un cristiano sea «su epifanía visible», tal como lo requiere la vocación religiosa.

Finalmente, la eucaristía es presencia permanente en el tabernáculo que reclama nuestra adoración. Refiriéndose a esta adoración, es decir, al culto que se tributa a la eucaristía fuera de la misa, dice Juan Pablo II: «La animación y el robustecimiento del culto eucarístico *son una prueba de esa auténtica renovación que el Concilio Vaticano II se ha propuesto* y de la que constituyen el punto central (...). La Iglesia y el mundo tienen una gran necesidad del culto eucarístico. Jesús nos espera en este sacramento del amor. No escatimemos tiempo para ir a acompañarlo en la adoración, en la contemplación llena de fe y abierta a reparar las graves faltas y delitos del mundo. No cese nunca nuestra adoración»²³⁰.

El pasaje se refiere a la totalidad de la Iglesia. Su enseñanza, sin embargo, urge a los religiosos por la razón específica de su vocación. No se puede entrar en la intimidad de Jesús para expresar ante los hombres su vida *como suya* sin trato frecuente y amistoso con él. Este trato puede y debe tener expresiones diversas. También vale aquí analógicamente lo dicho hace un momento sobre la comunión. El tema «presencia de Dios» es más amplio que la práctica de la adoración eucarística. Pero sería un

error funesto apelar al cultivo de aquella presencia para descuidar esta adoración. La forma suprema de presencia de Dios entre nosotros durante la vida presente es la que se realiza por medio de la eucaristía. No es posible, por tanto, que exista un genuino sentido de la presencia de Dios si no conduce a la adoración eucarística, aunque ésta, como es obvio, no puede absorber la totalidad del día; pero sí debe constituir algo así como la atmósfera que envuelva y la intención que guíe, al menos implícitamente, el cultivo de la presencia de Dios.

La vida eucarística que acoja la triple modalidad del misterio —sacrificio, sacramento, presencia permanente— es, como se comprende, una vida vivida de cara a Jesucristo, buscando en todo momento la unión con él por identificación con su «proyecto existencial». ¿Habrá en ello algún peligro de olvidar al mundo de los hombres, de caer en un «escapismo» alienante? A esta pregunta respondo preguntando: el sacrificio de Cristo en la cruz y su renovación en la eucaristía, ¿es «alienación» o, más bien, donación a los hombres? Cristo, al quedarse en la eucaristía, ¿lo hizo para desentenderse de los hombres? Creo que las respuestas son claras.

«Jesús —dice Juan Pablo II— fue a la perfección “hombre para los demás” al entregarse totalmente en la cruz»²³¹, y, por tanto, continúa siéndolo mediante la renovación eucarística del sacrificio ofrecido una vez en la cruz. Ahora bien: si en la eucaristía cumple «a la perfección» su ministerio de ser «hombre para los demás», quien participa en el sacrificio, para que su participación sea coherente con el misterio, tiene que dejarse asumir en ese dinamismo de «ser para los demás»: para todos los hombres. Y cuando se recibe la comunión y se adora a Cristo en el tabernáculo, hay que avivar la conciencia de que se recibe y se adora al Salvador *de todos los hombres*, que vive en todos los hombres y exige preocuparse por todos, haciendo lo que cada uno puede desde su puesto. «El auténtico sentido de la eucaristía —dice también Juan Pablo II— *se convierte de por sí en escuela de amor activo al prójimo* (...). La eucaristía nos educa para este amor *de modo más profundo*; en efecto, demuestra qué valor tiene a los ojos de Dios todo hombre, nuestro hermano y hermana, si Cristo se ofrece a sí mismo de igual modo a cada uno (...). *Si nuestro culto eucarístico es auténtico, debe hacer aumentar en nosotros la conciencia de la dignidad de todo hombre*. La conciencia de esta dignidad se convierte en el *motivo más profundo de nuestra relación con el prójimo*. Asimismo, debemos hacernos particularmente sensibles a *todo sufrimiento y a toda miseria humana, a toda injusticia y ofensa, buscando el modo de repararlos de manera eficaz*. Aprendamos a descubrir con respeto la verdad interior del hombre interior, porque precisamente este interior del hombre se hace morada de Dios, presente en la eucaristía (...). *El sentido del misterio eucarístico nos impulsa al amor al prójimo, al amor a todo hombre*»²³².

Para quien tenga fe, es evidente que nadie puede exigir amor al hombre con tanta fuerza como Cristo, y evidente también que nunca Cristo se hace tan cercano a nosotros, para obligarnos a amar con obras, como en la eucaristía. La eucaristía es la fuente de los contenidos del amor que hay que introducir en la vida humana y, a la vez, del espíritu con que se ha de trabajar para llevar a cabo esta empresa fundamental. No se puede introducir el amor si uno se deja dominar por ideologías de odio, de confrontación y de lucha. La eucaristía, en la cual Cristo se ofrece *a todos* como víctima de un amor misericordioso absolutamente universal, es el obligado punto de referencia para configurar la espiritualidad y la postura interior de quien quiere consagrarse a la instauración de una genuina «civilización del amor», de un amor que, acogiendo todas las exigencias de la justicia, las trasciende inmensamente.

Por mucho que se trabaje en el remedio de las necesidades y miserias humanas, éstas se harán presentes, de una manera o de otra, a través de la historia, porque las hay que escapan a toda previsión humana. Pues bien: la mirada hacia el sacrificio de Cristo renovado en la eucaristía preserva de un fatalismo pesimista, descubriendo el valor del sufrimiento. «Las pruebas que vais a encontrar —dice Pablo VI— sean para vosotros la ocasión de *llevar juntamente con Cristo y ofrecer al Padre tantas desgracias y sufrimientos injustos que afligen a nuestros hermanos y a los cuales sólo el sacrificio de Cristo puede dar, en la fe, un significado*»²³³.

El ejercicio del sacerdocio religioso tiene en la eucaristía su realización culminante, pero no exclusiva. El Concilio Vaticano II dice que se actualiza también «recibiendo los sacramentos» (LG 10b). Esta afirmación general, en el caso concreto de los religiosos, casi podría enunciarse en singular: recibir *el sacramento*, es decir, la penitencia. Hay que contar, ciertamente, con la unción de enfermos; pero este sacramento, por su misma naturaleza, no puede ser recibido *con frecuencia*, ni entra *en la vida ordinaria*. Y en cuanto a la confirmación, lo normal es que haya sido recibida antes de hacer la profesión religiosa.

El sacramento de la penitencia es tema sobre el que Juan Pablo II vuelve incesantemente. «Practicad —dice— la confesión *frecuente*, con la periodicidad que aconsejan y señalan vuestras reglas y constituciones»²³⁴. Y las referencias podrían multiplicarse fácilmente no sólo en documentos relacionados con los religiosos, sino también en los dirigidos a los fieles de cualquier condición. Pero, quizá, más que acumular textos de interés asomarnos a la razón de fondo por la cual Juan Pablo II insiste

tanto en este punto. En realidad, las razones son múltiples; hay, sin embargo, una que me parece la fundamental y de la que me ocuparé brevemente.

Tanto Juan Bautista como Jesús inician su ministerio con un vigoroso llamamiento a la *conversión*. Y los profetas habían hecho lo mismo; en todos ellos la *conversión* es un tema clave. Esto impone a la Iglesia la obligación de dirigir este mensaje —siempre difícil de asimilar— a los hombres de todos los tiempos, a los del nuestro también. En efecto, el Vaticano II lo acoge y lo proclama repetidas veces. La Iglesia —dice— «a los creyentes debe predicarles continuamente la fe y la *penitencia*» (SC 9b), y ella misma, «siendo santa y a la vez necesitada de purificación, avanza continuamente por la senda de la *penitencia* y de la renovación» (LG 8c). Finalmente, para no alargar la lista de textos, basta recordar la proclamación del principio según el cual la Iglesia está llamada a vivir en estado de «*reforma permanente*»²³⁵.

Sobre este fondo de doctrina absolutamente incontrovertible se asienta la idea original de Juan Pablo II que quiero presentar. Su razonamiento es sencillo: sin conversión permanente la vida cristiana languidece, y sin el recurso a la penitencia la conversión no es plenamente auténtica, ni puede dar toda su medida. «Para nosotros —dice— *convertirse* significa buscar de nuevo el perdón y la fuerza de Dios en el *sacramento de la reconciliación*, y así volver a empezar siempre, avanzar cada día»²³⁶. «Es necesario dirigirse continuamente a Cristo y estar *convirtiéndose a él incesantemente*. La vida cristiana no está completa sin esta conversión *permanente*, y la conversión *no es plenamente auténtica sin el sacramento de la penitencia*»²³⁷. No se pueden crear estructuras de apostolado seglar ni comprometerse en ellas sin practicar la necesaria conversión, «con objeto de purificar las motivaciones en espíritu de reconciliación con Dios y con los hermanos. Y *esta purificación todos sabemos que se hace en profundidad y de la manera más apropiada en el sacramento de la penitencia*»²³⁸.

Supuesta la institución de la penitencia por Cristo para perdonar los pecados, es evidente que el dolor de éstos no puede dar su plena medida si no conduce al sacramento. Con sólo este dato no se puede fijar una norma sobre la frecuencia con que el sacramento ha de ser recibido. Pero, ciertamente, el recurso al sacramento no puede quedar reducido a los casos de estricta necesidad so pena de frustrar en parte muy notable la intención de Cristo al instituirlo y de empobrecer la calidad de la vida cristiana. ¿Qué ocurriría si la celebración de la eucaristía quedase

reducida a los casos estrictamente necesarios? Una comunidad cristiana que adoptase este criterio no podría poseer vida pujante. Pues en relación con la penitencia, a pesar de todas las salvedades necesarias, ocurre algo semejante. Quien la reduzca a lo estrictamente necesario, se priva de una riquísima fuente de purificación y de santificación, porque la recepción de un sacramento es siempre «lugar» privilegiado para el encuentro del hombre con Cristo. Por eso Juan Pablo II insiste de continuo en la confesión *frecuente*, aunque no sea estrictamente necesaria; más aún: el solo hecho de llamarla *frecuente* presupone, al menos en el uso común, que no es necesaria. Pero, también fuera de los casos de necesidad, la penitencia es una fuente *que siempre mana* para proporcionar abundante bebida de salvación.

Sobre el sacramento de la penitencia como medio excelente de asimilar e interiorizar el misterio de la redención habla con frecuencia y profundidad Juan Pablo II. Pero el desarrollo del tema rebasa el campo específico de la vida religiosa²³⁹.

Otro gran sector donde ejercitar el sacerdocio es la oración. He aquí como el Concilio Vaticano II conecta la oración con Cristo, considerado en su atributo y ministerio de sacerdote. «El sumo sacerdote de la nueva y eterna alianza, Cristo Jesús, al asumir la naturaleza humana, introdujo en este exilio terrestre aquel himno que se canta perpetuamente en las moradas celestiales. El mismo une a sí la comunidad entera de los hombres y se la asocia en el *cántico de este divino himno de alabanza*. En efecto, esta función *sacerdotal* la continúa a través de su Iglesia, la cual no sólo con la celebración de la eucaristía, sino también de *otros modos*, especialmente recitando el oficio divino, *alaba sin cesar al Señor e intercede por la salvación del mundo*»²⁴⁰. Según esto, la oración, bajo cualquiera de sus formas, es un *acto sacerdotal* que prolonga entre los hombres el sacerdocio eterno de Cristo. Otros documentos, que son fruto de la reforma litúrgica promovida por el Vaticano II, recogen y aplican el principio conciliar, dándole con ello una mayor consistencia²⁴¹.

Este solo planteamiento, dado por el Concilio Vaticano II, contiene una conclusión práctica de la mayor importancia. En efecto, si la oración es una de las expresiones y realizaciones del sacerdocio, carece de sentido contraponer —como se hace tantas veces— las exigencias del sacerdocio y la vida de oración, presuponiendo, al menos implícitamente, que el tiempo dado a la oración es tiempo «robado» al sacerdocio. Hay que afirmar, por el contrario, que el sacerdocio, si no se expresa y actualiza en oración, sufre irremediamente una mutilación que lo deforma en

uno de sus aspectos fundamentales y le impide producir fruto abundante en la comunidad cristiana. El servidor del evangelio que descuida la oración pone en peligro «su condición personal de evangelizado»²⁴² y, por consiguiente, no puede ser un verdadero *testigo* del evangelio, sino un simple declamador de ideas que él mismo no tiene vitalmente asimiladas²⁴³.

Sobre la oración en la vida religiosa ya se habló anteriormente, al exponer su aspecto teocéntrico. Ahora no es necesario repetir lo dicho. Añadiré sólo algo que no fue dicho allí por reservarlo para este momento preciso. Hablando a los superiores generales, dice Juan Pablo II: «Antes de terminar, permitidme volver sobre un punto que considero fundamental en la vida de cada religioso, cualquiera que sea la familia a que pertenece: quiero referirme a la dimensión contemplativa, al compromiso de la oración (...). No debéis temer recordar a vuestros hermanos que *un rato de verdadera adoración tiene más valor y fruto espiritual que la más intensa actividad, aunque se trate de la misma actividad apostólica*. Esta es la “contestación” más urgente que los religiosos deben oponer a una sociedad en la que la eficacia ha venido a ser un ídolo, sobre cuyo altar no pocas veces se sacrifica hasta la misma dignidad humana»²⁴⁴. Seguramente que ni el mismo San Juan de la Cruz habría expresado con mayor fuerza y convicción la idea central del párrafo transcrito. Si se cultivase esta «contestación» ante una sociedad que rinde culto idolátrico a la eficacia, se vería la falta de sentido de ciertas «contestaciones» en el interior de la vida religiosa, y aunque estas mismas hoy han perdido mucha fuerza, sin embargo han dejado numerosas secuelas cuyo remedio no se ve de inmediato.

La dedicación contemplativa o la práctica de la oración debe ser particularmente intensa en la vida religiosa no por sola prescripción canónica, sino por exigencia interna. Jesús se despegó de todo lo terreno mediante una vida de pobreza, virginidad y obediencia para mostrar existencialmente que su misión consistía en ocuparse por entero en las cosas del servicio de su Padre (cfr. Lc 2,49). Y, como el evangelio hace notar reiteradamente, este ocuparse en las cosas del Padre contenía como una de sus partes principales el diálogo permanente con él en la oración, un diálogo mediante el cual tenía la experiencia humana de no estar nunca solo (cfr. Jn 8,29; 16,32). El religioso, al asumir el género de vida de Cristo, se compromete por ese solo hecho a entrar en el dinamismo de aquella vida, es decir, a tomar la oración como una de sus dedicaciones preferentes. Por lo demás, ¿qué significaría un desprendimiento, inten-

cionalmente total, de lo terreno si no fuese para centrar la vida en Dios, en la familiaridad con él, en el diálogo con él? Lo contrario sería condenarse al vacío y a la nada, lo cual, ciertamente, tiene muy poco que ver con la vida religiosa, que es, ante todo, *vida*.

El sacerdocio de la vida religiosa tiene todavía otras manifestaciones en las que ya no pienso detenerme. Varias de ellas están mencionadas en LG 10b y en el texto de Juan Pablo II correspondiente a la nota 218. Todas conducen a la vivencia eucarística, la preparan y la profundizan. La vida del religioso se decide sobre todo en función de la eucaristía. Si la eucaristía es el sacrificio-sacramento que *hace la Iglesia*²⁴⁵, tiene que ser también el sacrificio-sacramento que *hace la vida religiosa*. Fuera de un contexto eucarístico, la vida religiosa perdería lo más profundo de su ser y de su *eclesialidad*. La eucaristía da el criterio y produce la fuerza para recuperar la plena eclesialidad de la vida religiosa, una eclesialidad que en estos últimos años ha sufrido deterioros y mermas considerables. La renovación de la vida religiosa está vinculada inseparablemente con la revitalización de su aspecto sacerdotal.

Aspecto regio de la vida religiosa.

Este es el aspecto menos desarrollado en la teología de la vida religiosa. Y quizá también el menos susceptible de un desarrollo propio, porque no es fácil distinguirlo del profético y del sacerdotal con los que aparece siempre como entretreído. Con ello se comprueba que el esquema de los «tres atributos» —*tria munera*, que dice el Vaticano II— si bien ofrece indudables ventajas prácticas para «encasillar» los diversos temas, tiene también sus limitaciones, por lo cual sería desacertado cualquier intento de absolutizarlo. Sin embargo, creo que el Concilio Vaticano II y otros documentos posteriores por lo menos ofrecen un punto de referencia y una cierta base para tratar este punto. Algo, por tanto, se podrá decir.

El Concilio, hablando de la eclesialidad de la vida religiosa, dice que los religiosos deben trabajar, cada uno de acuerdo con su vocación, «para que el *reino de Cristo* se asiente y se consolide en las almas y para dilatarlo por todo el mundo» (LG 44b). El documento *Mutuae relationes* aplica el esquema de «la condición profética, sacerdotal y *regia*» para describir no el misterio de la vida religiosa en general, sino «el contenido de la autoridad religiosa», es decir, de las funciones que deben ejercer los superiores religiosos, las cuales, aun siendo distintas de las que corres-

ponden «al ministerio pastoral», sin embargo, guardan «analogía» con ellas²⁴⁶.

Juan Pablo II realiza un avance importante, ocupándose expresamente del tema índole *regia* de la vida religiosa en cuanto tal. «Finalmente —dice—, la misión de la Iglesia es *regia*. Compete ante todo al obispo velar por el crecimiento y unidad de la fe, así como la fraternidad del amor en su diócesis. El es quien ordena y estimula las actividades apostólicas. No obstante, dentro del pueblo de Dios, invitado todo él a dedicar sus fuerzas y sus talentos específicos en los diversos sectores pastorales de la vida de las diócesis y de las parroquias, *las religiosas tienen ciertamente su lugar*»²⁴⁷. El pasaje es importante, pero más por lo que tiene de incitación a descubrir el aspecto *regio* de la vida religiosa que por los esclarecimientos aportados. En efecto, la *realeza* de esta forma de vida equivale a sus posibilidades de participar en el apostolado para promover el crecimiento y unidad de la fe, así como el amor fraterno. Estas posibilidades, ¿añaden algo a lo *profético* y a lo *sacerdotal*? Es preciso reconocer que el texto transcrito no da base para una respuesta afirmativa.

El mismo Juan Pablo II, en la encíclica *Redemptor hominis*, había tratado el tema con mayor detenimiento y profundidad. El número penúltimo de este documento compendia la vida cristiana en *servir y reinar*. El Concilio Vaticano II —se lee— «ha puesto de relieve esta característica de la vocación cristiana, que puede definirse *regia*». El Concilio propone doctrina copiosa sobre este punto, pero «en medio de tanta riqueza parece que emerge un elemento: la participación en la misión regia de Cristo, o sea, el hecho de redescubrir en sí y en los demás la particular dignidad de nuestra vocación, que puede definirse como *realeza*. Esta dignidad se expresa en la disponibilidad a servir, según el ejemplo de Cristo, que “no ha venido para ser servido, sino para servir” (Mt 20,28). Si, por consiguiente, a la luz de esta actitud de Cristo se puede verdaderamente *reinar* sólo *sirviendo*, a la vez el *servir* exige tal madurez espiritual que es necesario definirla como *reinar*. Para poder servir digna y eficazmente a los otros hay que saber dominarse, es necesario poseer las virtudes que hacen posible tal dominio. Nuestra participación en la misión *regia* de Cristo (...) está íntimamente unida a todo el campo de la moral cristiana y humana»²⁴⁸.

Luego Juan Pablo II analiza algunas de las características que debe revestir este *servicio regio* de la Iglesia a la humanidad desde una perspectiva evangélica, insistiendo particularmente en la madurez necesaria

para que el servicio muestre un genuino rostro evangélico. Este servicio es obra de todos los miembros del pueblo de Dios; reclama, en efecto, la colaboración «del papa como de cada obispo (...), de los sacerdotes, *los religiosos y religiosas* (...), los esposos, los padres, las mujeres y los hombres de condición y profesión diversas, comenzando por los que ocupan en la sociedad puestos más altos y finalizando por los que desempeñan las tareas más humildes. Este es precisamente el principio de aquel *servicio regio* que nos impone a cada uno, según el ejemplo de Cristo, el deber de exigirnos exactamente aquello a lo que hemos sido llamados»²⁴⁹.

Los religiosos y religiosas no sólo participan en el *servicio regio*, cuya fuente es Cristo, sino que lo cumplen de manera cualificada por entregarse «sin reservas» y «en espíritu de amor nupcial a Cristo, y a través de Cristo, a todos aquellos a los que son enviados»²⁵⁰, para servirles en orden a que acepten el *reinado* de Cristo de modo que, superando todas las fuerzas del mal, disfruten de la *regia libertad* que Cristo trajo y consigan *reinar* con él.

Como se ve, este conjunto de ideas guarda evidente analogía con lo que el Concilio Vaticano II dice sobre la realeza de los laicos²⁵¹. Y es que, según se dijo ya a propósito del sacerdocio, los religiosos no reciben ningún «poder» superior al que tiene todo cristiano en virtud del bautismo. Pero si bien el «poder» es idéntico, el título que compromete a su ejercicio se diversifica en el laico y en el religioso. Por eso no será superfluo decir una palabra sobre este punto.

Para el religioso, como para todo bautizado, participar en la realeza de Cristo significa sobre todo *ponerse al servicio de los demás en orden a la salvación*. El Concilio Vaticano II generalizó la comprensión de la vida cristiana como *servicio*, y en esto hay que ver un valiosísimo principio de renovación, que tiende al vencimiento del egoísmo y abre ancho camino hacia la santidad. Sin duda es importante que los religiosos entiendan y vivan su vocación como *servicio*, en una atmósfera de humildad y de pequeñez, que es la propia de las bienaventuranzas.

La prestación de este servicio exige penetrar en el *anonadamiento* de Cristo *siervo*, el que él practicó asumiendo como cuadro de vida el completo despojo de lo humano mediante la virginidad, la pobreza y la obediencia, hasta conseguir que por medio de los religiosos Cristo haga brillar ante los hombres de hoy y de todos los tiempos su condición terrena de *anonadamiento* en la cual llevó a cabo la redención del mundo y que conserva para siempre una singular fuerza salvífica.

Evidentemente, para llegar a esta identificación con Cristo que con-

vierta al religioso en *transparencia* de él mismo, se requiere luchar denodadamente *contra el reino de las tinieblas*, contra todas las fuerzas del mal que impiden el reinado de Cristo en uno mismo y en los demás. Estas fuerzas del mal o tinieblas que envuelven al mundo se compendian en el pecado bajo sus múltiples y casi infinitas manifestaciones. Por eso la participación en la realeza de Cristo debe traducirse en un afinamiento de la conciencia de pecado, porque sólo así es posible comprometerse en una lucha a fondo contra él. Mediante esta lucha cada uno se hace «dueño de sí mismo», es decir, vence la tiranía de las pasiones y se capacita para usar la libertad siempre responsablemente o para servicio del bien. Y entonces se logra aquel estado que San Pablo describió cuando dijo: «*Todas las cosas son vuestras, y vosotros sois de Cristo*» (1 Cor 3, 23). De este modo, a través del servicio, se llega al dominio universal y a una verdadera *realeza de señorío*, vivido en el máximo desprendimiento a la manera de Cristo.

Pero Cristo, aunque asumió para sí la condición terrena de anonadamiento y quiere que el religioso la proclame ante el mundo, fue siempre rey y soberano de todo. Vino para anunciar y establecer *un reino*, del cual el religioso es heraldo y promotor por un título nuevo y especial. El debe sentirse comprometido a fondo con este *reino* y trabajar con todas las fuerzas para que se asiente y se consolide *entre todos los hombres*. No puede contentarse con que el mundo «siga su camino», como se ha dado en pensar entre sectores cuya voz se hace sentir, como si fuera la traducción genuina del principio de libertad religiosa. El religioso tiene que sentirse comprometido, por la totalidad de su ser, con el reino de Cristo y poner a su servicio las facultades recibidas de Dios ²⁵².

El Nuevo Testamento describe el reino de Cristo sobre todo como reino de amor, de libertad y de paz. Cristo nos dio el precepto del amor universal, nos libró de todas las esclavitudes y nos trajo la paz y la reconciliación. Para establecerlo ahora entre los hombres es preciso revestirse de los mismos sentimientos, sin ceder ante la tentación de ideologías que, en nombre de la llamada eficacia o de cualquier otra fórmula verbalmente atrayente, envuelven los espíritus en un clima de lucha y de enfrentamiento, del que sólo pueden surgir nuevos males, que no pueden ser justificados por el solo hecho de que vienen a desplazar los existentes en un momento dado. Juan Pablo II esclarece la enseñanza bíblica diciéndonos que el amor, en que según el Nuevo Testamento se compendia el reinado de Cristo, es sobre todo un *amor misericordioso*. El amor misericordioso «mueve» a Dios a comunicarse enviando a su Hijo y guía

todo el ministerio del Hijo encarnado. Es, en definitiva, el amor que los hombres deben alimentar entre sí y del que deben hacerse servidores ²⁵³.

Pero el tema *realeza* tiene sobre todo una vertiente *escatológica*, muy acentuada en diversos escritos del Nuevo Testamento; por ejemplo, en las descripciones del juicio final y en el capítulo decimoquinto de la primera carta a los Corintios, pero sobre todo en el libro entero del Apocalipsis del que constituye algo así como la trama. El cristiano está llamado a una *realeza* de perfecto *señorío* como miembro de Cristo. Y el religioso que participó en el anonadamiento de Jesús *por un título específico*, participará también por el mismo título en su señorío definitivo y eterno. San Pablo hace notar el nexo causal entre la humillación y la exaltación de Cristo. Por haberse anonadado y rebajado, Dios lo exaltó, resucitándolo de entre los muertos y dándole un nombre ante el cual se postra toda rodilla (cfr. Flp 2,8-10). Pues bien: lo que ocurrió en Cristo es principio, causa y garantía de lo que, a un nivel inferior pero real, ocurrirá en los que son de Cristo. De este modo se completa lo dicho anteriormente sobre el tema *Profecía y escatología*.

En conclusión, *la realeza* no confiere a la vida religiosa competencias nuevas que no se descubran ya desde las perspectivas profética y sacerdotal; pero define muy bien la postura de *servicio* con que deben ser asumidas y practicadas y sobre todo pone fuertemente de relieve la *indole escatológica* de la vida religiosa. El religioso debe cumplir sus ministerios proféticos y sacerdotales en orden a establecer un reino de Cristo que tiene su consumación en la vida futura, donde él mismo reinará para siempre y donde ya no habrá miserias contra las que luchar. Pone también muy de relieve la necesidad de luchar contra el pecado en todo lo que éste tiene de hostilidad contra Cristo. El pecado no puede ser reducido a la opresión social. Es ante todo una ofensa contra Dios, un «atentado» contra Cristo, el cual tiene pleno derecho a reinar en la intimidad de los corazones, en la profundidad de las conciencias donde cada persona se encuentra a solas con su Señor y donde debe acatar plenamente su *señorío* y su *realeza*.

5. COORDINACION Y SINTESIS DE LAS DIVERSAS PERSPECTIVAS DE LA VIDA RELIGIOSA

En las páginas precedentes el misterio de la vida religiosa ha sido contemplado desde las tres perspectivas fundamentales señaladas por el Concilio Vaticano II, que son la perspectiva teológica o teocéntrica, la cristológica y la eclesial (cfr. LG 44; PC 1 y 2). Dentro de cada una de ellas han sido estudiados diversos aspectos, indicados o insinuados ya por el Concilio y desarrollados en el posterior magisterio pontificio, con el fin de penetrar más hondamente en el contenido de esta especial vocación cristiana. La multiplicidad de perspectivas y de aspectos analizados en el interior de cada una de ellas podría producir una impresión de *dispersión*, en que las ideas se suceden o se acumulan, con un cierto desorden. Por eso me parece necesario añadir a los análisis realizados una visión de síntesis que permita ver la unidad interna de todo lo expuesto y vivir todos los valores integrantes de la vocación religiosa con sentido unitario e integrador.

Quien haya reparado en la exposición de los diversos temas, habrá comprobado que cada uno de ellos remite, en una forma u otra, a los restantes. Así, por ejemplo, es evidente que no se puede hablar del profetismo, del sacerdocio y de la realeza de la vida religiosa sin una permanente referencia a Cristo, de quien tales atributos dan una participación. Y sería posible señalar igualmente otros elementos de conexión o de síntesis de las diversas perspectivas. Sin embargo, nada de esto exime de la tarea de descubrir y presentar directamente y como en primer plano el principio unificante de todos los datos que han ido apareciendo en la exposición.

El razonamiento para una comprensión unitaria podría expresarse con toda sencillez en los términos siguientes. La vida religiosa se define primariamente como consagración total y definitiva a Dios. Para vivir esta consagración el religioso se compromete a un especial seguimiento de Cristo, que consiste en asumir el cuadro de vida que él escogió para sí en este mundo. Y, a su vez, este seguimiento se realiza en la comunidad de la Iglesia a la que el religioso pertenece de una manera original y específica por el hecho mismo de seguir a Cristo en la forma indicada. Consagración a Dios, seguimiento de Cristo, inserción en la Iglesia no son tres realidades distintas, menos aún tres vocaciones, sino una sola realidad y una misma vocación captada en tres momentos o a tres niveles distintos, pero indispensables los tres para comprender —en cuanto ello

es posible— el misterio de la vida religiosa. La consagración a Dios y el seguimiento de Cristo sólo pueden ser vividos *eclesialmente*, es decir, de acuerdo con el modo como la Iglesia entiende, desde el evangelio, esta vocación, venciendo cualquier tentación de «angelismo espiritualista» o de realizar la vida religiosa «por libre». A su vez, la eclesialidad de la vida religiosa no puede reducirse a la mera posibilidad canónica de urgir legalmente el cumplimiento de unos compromisos, sino que posee toda la riqueza vital y vivificante de la consagración a Dios y el seguimiento de Cristo. En suma, cada una de las perspectivas, desde las que puede ser contemplada la vida religiosa, sólo se realiza existencialmente en conexión con las otras, de manera que sufriría una deformación radical si alguien intentase aislarla y vivirla aisladamente.

Y esto no es un simple razonamiento mío. Por los consejos evangélicos —dice Juan Pablo II— el cristiano «hace una *total consagración* de sí mismo a Dios (...). Esta consagración total y definitiva a Dios florece en *amor a Cristo* y a su esposa *la Iglesia, con una participación intensa en su vida y con una adhesión filial a sus enseñanzas*; fructifica en la caridad generosa hacia los hermanos, especialmente los que tienen mayor necesidad de nuestro afecto y de nuestra comprensión; se fortalece *en la oración* litúrgica, comunitaria o personal, como diálogo amoroso con el Padre celestial; se expresa en la dedicación, según las fuerzas e índole de la propia vocación, a establecer y arraigar en las almas *el reino de Dios* y a difundirlo por toda la tierra; incita a vivir íntegramente las exigencias evangélicas del Sermón de la Montaña y de las “bienaventuranzas”, que representan continuamente un auténtico reto a la mentalidad corriente del mundo y son para ella un *signo de la vida eterna* que ha hecho ya irrupción en medio de nosotros»²⁵⁴. Como se ve, este pasaje contiene una síntesis perfecta de lo dicho, porque en él se mencionan todos los aspectos en torno a los cuales ha girado la exposición. Lo teocéntrico, lo cristológico y lo eclesial están vinculados intrínsecamente y son, por lo mismo, indisolubles. Dios se nos manifiesta en Cristo y Cristo vive en su cuerpo, que es la Iglesia.

Juan Pablo II se ocupa reiteradamente de la coordinación de los diversos aspectos de la vida religiosa. El pasaje más completo creo que es el transcrito hace un momento. Pero en diversas ocasiones toca ya un punto ya otro, de modo que, reuniendo todas sus enseñanzas, es fácil elaborar la síntesis completa. Así, por ejemplo, en lo que se refiere a la conexión entre lo teocéntrico y lo eclesial, dice: «El consagrado es una persona que, renunciando al mundo y a sí mismo, *se ha entregado por*

completo a Dios, y lleno de Dios, vuelve al mundo para trabajar por el reino de Dios y por la Iglesia»²⁵⁵. De modo análogo conecta lo cristológico y lo eclesial, cuando dice que la vocación religiosa impone desde dentro «la necesidad de adecuarse a ella cada vez más. Se trata, en efecto, de seguir a Cristo y, respondiendo afirmativamente a la llamada recibida, servir gozosamente a la Iglesia en santidad de vida» (loc. cit., n. 1). Así, los dos pasajes juntos dan la visión completa: consagración a Dios mediante un especial seguimiento de Cristo que se expresa en gozoso servicio a la Iglesia para establecer el reino de Dios en el mundo.

La conexión Cristo-Iglesia tiene algunas formulaciones que son a la vez luminosas y singularmente profundas. «El mismo Cristo —dice Juan Pablo II— integra vuestra oblación de amor en su obra de redención universal. Y al veros, pienso en la Madre de Cristo, pienso en las santas mujeres del evangelio, de pie junto a la cruz del Señor, comulgando en su muerte salvadora, pero siendo también mensajeras de su resurrección. Habéis elegido vivir o, más bien, Cristo os ha elegido para que viváis con él su misterio pascual a través del tiempo y del espacio. Todo lo que sois, todo lo que hacéis (...) es asumido, santificado, utilizado por Cristo para la redención del mundo. Para que no tengáis ninguna duda a este respecto, la Iglesia, en el nombre de Cristo mismo, tomó posesión un día de toda vuestra capacidad de vivir y de amar. Era vuestra profesión monástica. ¡Renovadla a menudo!»²⁵⁶. Por la profesión, la Iglesia, en nombre de Cristo y con su poder, «toma posesión de toda la capacidad de vivir y de amar» que tienen los religiosos. Es decir, el religioso, para vivir plenamente su inserción en Cristo, siendo como una prolongación de su misterio pascual, debe dejarse poseer también plenamente por la Iglesia y vivir para la misión que ésta tiene: hacer efectiva la redención universal.

Pablo VI da la versión eucarística de estos mismos pensamientos, integrando, a la vez, el aspecto teocéntrico o teologal. «En el momento de vuestra profesión religiosa —dice— habéis sido ofrecidos a Dios por la Iglesia en íntima unión con el sacrificio eucarístico. Día tras día, este ofrecimiento de vosotros mismos debe convertirse en realidad, concreta y continuamente vivida»²⁵⁷. En la eucaristía, Cristo, por el ministerio de la Iglesia, renueva la entrega total de sí mismo al Padre. Mediante ese ministerio la Iglesia toma plena posesión del religioso, que hace profesión de los consejos evangélicos y lo coinmola con Cristo al Padre.

A esta luz no sólo se contempla la interconexión de las diversas perspectivas de la vida religiosa, sino que aparece también otra importante

idea ya indicada anteriormente, o sea, la índole sacrificial o inmolaticia de la profesión religiosa. El religioso, por el solo hecho de serlo, está llamado a coinmolarse con Cristo en el sacrificio eucarístico, el cual debe unificar y centrar toda su vida y ministerio, tanto el de signo sacerdotal como el profético y regio. La redención está toda en el misterio por el que Cristo se inmola al Padre con la fuerza del Espíritu Santo. Análogamente, la vida religiosa alcanza toda su plenitud en el acto por el cual el religioso se coinmola y, a la vez, es coinmolado por la Iglesia con Cristo en el sacrificio eucarístico. No cabe expresión más plena y más unitaria del misterio de la vida religiosa. La eucaristía es verdaderamente el todo no sólo para lograr una vivencia profunda de la profesión religiosa, sino también para la comprensión científica de su contenido y del orden que guardan entre sí los diversos elementos que lo integran. No se pueden introducir disociaciones sin deformar la vida religiosa en su raíz misma.

a) Todas las perspectivas reflejadas en la eclesialidad

La indisociable conexión entre todas las perspectivas de la vida religiosa tiene consecuencias prácticas muy concretas. Dado que —como se dijo antes— estas perspectivas expresan una misma y única realidad, sólo que contemplada desde tres ángulos distintos, sería pura ilusión pensar en vivir perfectamente la consagración a Dios si no se toma en serio el seguimiento de Cristo mediante la aceptación del anonadamiento exigido por los consejos evangélicos. Como sería igualmente ilusoria la pretensión de seguir perfectamente a Cristo sin una integración plena y perfecta en la Iglesia, a la cual él encomendó la continuación de su misión salvífica.

Cuando se trata de lo teocéntrico y de lo cristológico, el hombre fácilmente se deja seducir por su fantasía, pensando en una vivencia teologal y cristológica que, en el fondo, quizá no existe o que, más frecuentemente, no tiene la plenitud y profundidad que se le atribuye, tal vez de una manera inconsciente. En cambio, la sintonización con la Iglesia —con lo que ésta nos dice acerca de la naturaleza de la vida religiosa y sobre el modo de encarnarla— es cosa que se comprueba con toda facilidad. Ya desde antes, pero sobre todo a partir del Concilio Vaticano II, la Iglesia ha esclarecido todo lo referente a la vida religiosa con una claridad y profundidad que, por parte de los religiosos, necesita solamente acogida y entusiasmo para ponerla en práctica²⁵⁸. Es decir, la calidad de

la vida religiosa de una persona, de una comunidad, de un instituto está medida por su *eclesialidad* o por el grado de identificación con el misterio global de la Iglesia y de entrega a su servicio, un servicio que ha de ser prestado desde la propia vocación con vistas a una siempre mayor santificación de la Iglesia misma y, en definitiva, para conseguir que «el mundo crea» (Jn 17,21).

Con esto no se hace ningún descubrimiento. Basta aplicar al campo concreto de la vida religiosa lo que, desde hace muchos siglos, sirve de criterio para comprobar la calidad e intensidad de la vida cristiana en general. Ya San Agustín decía: «Amemos al Señor Dios nuestro, amemos a la Iglesia; a Dios como Padre, a la Iglesia como madre... ¿De qué te sirve confesar al Señor, honrar a Dios, predicarlo, reconocer a su Hijo y creer que está sentado a la derecha del Padre si blasfemas contra su Iglesia...? Abrazad, pues, todos *con un mismo corazón a Dios Padre y a la Iglesia madre*»²⁵⁹. «Recibimos al Espíritu Santo —dice también— si amamos a la Iglesia... Cada uno recibe el Espíritu Santo *en la medida en que ama a la Iglesia*»²⁶⁰. La salvación de Dios y todos los dones que contiene se nos da en la Iglesia. Toda merma en la comunión con la Iglesia repercute forzosamente en un empobrecimiento de la comunión con Dios.

Pero el tema es iluminado no sólo mediante este recurso a la analogía. Juan Pablo II lo desarrolló expresamente en un pasaje de insuperable claridad y profundidad.

«La dimensión eclesial —dice— *es absolutamente esencial para la exacta comprensión de la vida religiosa*. Los religiosos son lo que son, porque la Iglesia es mediadora de su consagración y garantiza su carisma del ser religioso (...). Desde el momento que el valor de la consagración de los religiosos y de la eficacia sobrenatural de sus actividades apostólicas dependen de su ser en unión con la Iglesia (...), se sigue que los obispos han de cumplir un gran servicio a los religiosos ayudándoles a mantener y a profundizar su unión con la Iglesia y asistiéndoles en coordinar sus actividades con la vida de la Iglesia. El vivir fructuosamente el carisma religioso presupone la aceptación fiel del magisterio de la Iglesia, que es en concreto la aceptación de la verdadera realidad de que el colegio de los obispos, como sucesor del colegio apostólico, continúa gozando de la vida del Espíritu Santo (...). En el diálogo de salvación os querría pedir que hablarais a los religiosos de su *identidad eclesial* y que explicuéis a todo el pueblo de Dios que los religiosos son lo que son solamente porque la Iglesia es lo que es en su realidad sacramental (...). Y podrá cada uno darse cuenta que *la mayor equivocación acerca del carisma de los religiosos*, indudablemente la mayor ofensa a su dignidad y a su persona, podría venir de aquellos que estuvieran tentados de poner su vida o su misión fuera de su contexto eclesial. La aceptación de la realidad de la Iglesia

por parte de los religiosos y su unión vital —por medio de ella y en ella— con Cristo es una condición esencial para la vitalidad de su oración, la eficacia de su servicio a los pobres, la validez de su testimonio social, la buena marcha de las relaciones comunitarias, y constituye la medida del éxito de su renovación y la garantía de la autenticidad de su pobreza y sencillez de vida. Y solamente en completa unión con la Iglesia su castidad llega a pleno y aceptable don que satisfará los deseos de su corazón de darse ellos mismos a Cristo, así como de recibir de él y ser fecundos en su amor»²⁶¹.

b) *Eclesialidad y fidelidad*

Supuesta la base precedente, vengamos al tema de la fidelidad a la Iglesia tal como debe ser practicada en el interior de la vida religiosa. Es una fidelidad cuya fuente no hay que buscarla en una prescripción canónica, en reglas o constituciones, sino que responde a una exigencia intrínseca de esta vocación cristiana y, por consiguiente, se presupone y antecede a todo lo que sea reglamentación disciplinar introducida por autoridades humanas. La vocación religiosa es de origen estrictamente evangélico y es el evangelio mismo el que define sus exigencias primarias. La reglamentación disciplinar deberá favorecer la respuesta a esas exigencias, pero ni las crea ni tampoco puede eliminarlas.

El Concilio Vaticano II, refiriéndose a los presbíteros, enunció el gran principio de que la «fidelidad a Cristo *no puede ser separada de la fidelidad a la Iglesia*». Por lo cual —añade— «los presbíteros, para no correr en vano, han de trabajar siempre en vínculo de comunión *con los obispos y con los otros hermanos en el sacerdocio*»²⁶². Este principio, guardada la debida analogía, es perfectamente aplicable a cualquier otra vocación recibida de Cristo y, de hecho, fue aplicado ya a la vida religiosa. Juan Pablo II, hablando a religiosas, cita las palabras evangélicas «quien a vosotros escucha, me escucha a mí» (Lc 10,16), y añade por su propia cuenta: «La fidelidad prometida a Cristo no puede ser separada nunca de la fidelidad a la Iglesia»²⁶³.

Para desarrollar su pensamiento sobre el tema fidelidad de los religiosos a la Iglesia, Juan Pablo II comienza con una referencia mariana, diciendo: «A imitación de María, la Virgen del corazón siempre disponible a la palabra de Dios, debéis encontrar vuestra serenidad interior, vuestra alegría, *en la disponibilidad a la palabra de la Iglesia y de aquel a quien Cristo ha puesto como su vicario en la tierra*»²⁶⁴. «El tercer punto que quiero mencionar —dice también— es *la amorosa docilidad al magisterio de la Iglesia*, lo cual es una consecuencia manifiesta de vues-

tra especial situación en la Iglesia. Como sabéis, la vida religiosa no tiene sentido si no es en la Iglesia y en fidelidad a quienes la dirigen (...). Por eso os exhorto a estar siempre dispuestas a acoger la enseñanza de la Iglesia»²⁶⁵.

c) Fidelidad en la creatividad y creatividad en la fidelidad

Durante el viaje a España, Juan Pablo II trató el tema fidelidad a la Iglesia más detenidamente. No se limita a pedir fidelidad, sino que además la sitúa en el momento histórico que la Iglesia vive hoy y en el misterio global de la misma Iglesia compuesta de vocaciones diversas. «Un factor decisivo —dice— en todas las épocas en que la Iglesia ha debido emprender grandes cambios y reformas ha sido *la fidelidad de los religiosos a su doctrina y normas. Hoy vivimos una de esas épocas en que es necesario ofrecer al mundo el testimonio de vuestra fidelidad a la Iglesia. Los cristianos tienen derecho a exigir al consagrado que ame a la Iglesia, la defienda, la fortalezca y enriquezca con su adhesión y obediencia. Esta fidelidad no debe ser meramente externa, sino principalmente interna, profunda, alegre y sacrificada*»²⁶⁶.

Este pasaje, junto con los añadidos en nota, presenta el tema fidelidad conectado con otros que le dan un realce y —por qué no decirlo también— una gravedad excepcional. En primer lugar, es significativa la insistencia, la cual, a su vez, cobra toda su importancia dentro del marco de las repetidas llamadas a la fidelidad que Juan Pablo II dirige a los otros «grupos» o sectores de la Iglesia en España. El papa, a juzgar por los hechos, piensa que los católicos españoles estamos viviendo un momento histórico en que la llamada a la fidelidad es particularmente urgente y necesaria. No sé que en ningún otro viaje Juan Pablo II haya destacado tanto este punto.

Pero todo esto es solamente el encuadramiento del tema. Lo que más importa es su contenido. En primer lugar, la fidelidad a que llama Juan Pablo II no tiene nada que ver con el estancamiento y la rutina, sino que es el principio orientador de «los grandes cambios y reformas» que la Iglesia está emprendiendo hoy. Estos cambios y reformas tienen un origen concreto: son los promovidos por el Concilio Vaticano II, es decir, unos cambios que deben realizarse de acuerdo con el Concilio mismo²⁶⁷. Por eso Juan Pablo II, refiriéndose al Concilio, dice que «en la renovación de la vida de consagración, *que los tiempos nuevos están exi-*

giendo, hay que salvar la fidelidad al pensamiento y a las normas de la Iglesia»²⁶⁸.

¡*Reforma en fidelidad!* He aquí la gran empresa en que los religiosos deben sentirse comprometidos. Ninguno de los dos conceptos puede ser subestimado ni descuidado. Ya Pablo VI había dicho: «Renovando la afirmación de las verdades de la fe e interpretando a su luz las necesidades del mundo, vivid generosamente las exigencias de vuestra vocación. Ha llegado el momento de que os dediquéis con la máxima seriedad a rectificar vuestras conciencias, si fuera necesario, y también *a revisar toda vuestra vida para una mayor fidelidad*»²⁶⁹. Se trata de una fidelidad creativa, la que brota de una renovada comprensión de las verdades de la fe, sobre todo de las relacionadas con la vida religiosa, para responder mejor *a sus exigencias*, rectificando el comportamiento.

Teniendo en cuenta que los papas llaman a una *fidelidad creativa*, concretamente a la que es indispensable para poner en marcha «los grandes cambios y reformas» iniciados por el Concilio Vaticano II, sus orientaciones son el mejor camino para asegurar algunos datos importantes. En primer lugar, acogen y encuadran la creatividad inherente a la vida religiosa. El Espíritu Santo suscita incesantemente formas nuevas de vivirla para responder a situaciones y necesidades nuevas que surgen a medida que avanza la historia, y con ello dirige a las formas ya existentes de vida religiosa una llamada a renovarse, sumergiéndose más hondamente en sus propios orígenes para comprender mejor su misma razón de ser y para realizar su peculiar verdad de una manera más depurada. Pero la acción del Espíritu Santo, sea la que da origen a formas nuevas, sea la que llama a la renovación de las ya consolidadas, no es una acción anárquica o desintegradora de la comunión eclesial, sino que, por el contrario, se dirige siempre a su robustecimiento y profundización, porque «a cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para el bien común» (1 Cor 12,7).

A esta luz se comprende que «sería un grave error independizar —mucho más grave aún el oponerlas— la vida religiosa y las estructuras eclesiales, como si se tratase de realidades distintas, una carismática, otra institucional, que pudieran subsistir separadas; siendo así que ambos elementos, es decir, los dones espirituales y las estructuras eclesiales, forman una sola aunque compleja realidad. Por tanto, los religiosos y las religiosas, a la vez que manifiestan una peculiar efectividad y una clara visión del futuro, *sean fieles con valentía* al objetivo y espíritu del instituto, en perfecta obediencia y adhesión a la autoridad jerárquica»²⁷⁰. Reaparece

aquí el tema de los carismas religiosos y de los criterios para juzgar su genuinidad, es decir, su procedencia del Espíritu. Sobre ello ya se habló anteriormente y no hay necesidad de añadir nada²⁷¹. Pero, en definitiva, de lo que se trata es de seguir a Jesucristo con sinceridad. Jesucristo realizó su obra de *crear un hombre nuevo* desde la plena comunión con el designio del Padre, dando así el ejemplo supremo de creatividad en la fidelidad. El religioso, hoy y siempre, tiene que ejercitar su creatividad desde una inquebrantable fidelidad a la comunión eclesial. De lo contrario, la pretendida creatividad sería agitación estéril, fuente de inquietud y fatal marcha hacia la muerte²⁷².

La especial aptitud de la vida religiosa para la creatividad en la fidelidad ha sido puesta de relieve por el magisterio de la Iglesia, y los papas apelan a ella para un mejor servicio a la fe. Los religiosos —dice Pablo VI— «son emprendedores y su apostolado está frecuentemente marcado por una originalidad y una imaginación que suscitan admiración. Son generosos: se los encuentra no raras veces en la vanguardia de la misión y afrontando los más grandes riesgos para su santidad y su propia vida. Sí, en verdad, la Iglesia les debe muchísimo»²⁷³. «La consagración total —dice Juan Pablo II— significará para el religioso *la liberación más profunda y más genuina*, la más plena, que lo llevará a *la mayor comunión con Dios y con los hermanos* (...). Esta consagración total lleva consigo, como consecuencia, *una total disponibilidad*. La Iglesia experimentó siempre, en el curso de su historia, que *podía contar con los religiosos para las misiones más delicadas*»²⁷⁴. Este reconocimiento, para que no quede en pura teoría, deberá traducirse en un apoyo franco y comprometido a los religiosos que trabajan en los campos más comprometidos, porque ese apoyo es un elemento indispensable para vivir el compromiso *eclesialmente*, es decir, en la fidelidad y en la perfecta comunión con la Iglesia»²⁷⁵.

Con esto creo haber expuesto objetivamente lo que el magisterio piensa sobre el tema *fidelidad creativa* como fuerza destinada a realizar en la vida de la Iglesia «los grandes cambios y reformas» iniciados por el Concilio Vaticano II. Una fidelidad que se mantenga en comunión vital con sus fuentes nunca es meramente repetitiva o rutinaria, sino renovadora. Ya Pío XII había dicho: «Con el estudio de las fuentes las disciplinas sagradas *se rejuvenecen incesantemente*, mientras que, por el contrario, una especulación que descuide una continuada investigación del depósito sagrado *se vuelve estéril*, como la experiencia «muestra»²⁷⁶. Es decir, *la fidelidad creativa*, que los religiosos deben ejercitar, sólo

puede ser comprendida exactamente cuando se la sitúa en el marco general de la vida cristiana, cuya «ley» es *renovarse en la fidelidad* y en la coherencia cada vez más profunda con el evangelio, «cuya interpretación auténtica ha sido encomendada únicamente al magisterio vivo de la Iglesia» (DV 10b).

d) *Fidelidad en proyección misionera y pastoral*

Pero no olvidemos que si la *fidelidad creativa* promueve cambios, ella misma es particularmente necesaria cuando la Iglesia y el mundo pasen por una situación de cambio acelerado, como es la que ahora nos toca vivir. El texto antes transcrito de Juan Pablo II, y que nos dio base para exponer su pensamiento sobre la *fidelidad creativa*, es absolutamente claro sobre este punto. Allí dice a los religiosos que *hoy* tienen una especial obligación de *dar ante el mundo un claro testimonio de fidelidad a la Iglesia*. Lo cual significa que la fidelidad de que se trata no puede ser vivida sólo «intra muros» de la vida religiosa, sino que es también un elemento integrante de la proyección misional de la Iglesia sobre *el mundo*, es decir, sobre *la humanidad entera*. Y esto le confiere una gravedad singularísima, que obliga a los religiosos a un serio examen de conciencia. Por ello Juan Pablo II, lamentando «el eclipse» del ardor misionero de los religiosos españoles en los últimos años, los exhorta a la generosidad con las palabras siguientes: «Recordad siempre que el espíritu misionero de una determinada porción de la Iglesia *es la medida exacta de su vitalidad y autenticidad*»²⁷⁷. Si la incoherencia esteriliza, la fidelidad vitaliza.

Otro término de referencia, en orden al cual los religiosos deben examinar su fidelidad, son *los restantes fieles*. Pienso que Juan Pablo II, al hablar así, está señalando particularmente a los laicos, es decir, al conjunto del sencillo pueblo creyente que está más necesitado de contemplar la ejemplaridad de los religiosos²⁷⁸. El común de los cristianos *tiene derecho a exigir a los consagrados un peculiar testimonio de fidelidad a la Iglesia*. He aquí unas palabras comprometedoras. Y el compromiso se agrava, teniendo en cuenta las cualidades que Juan Pablo II asigna a esa fidelidad: «No meramente externa, sino principalmente *interna, profunda, alegre y sacrificada*.» El programa es bien exigente. Todo él está encuadrado en la dialéctica evangélica de «perder la vida para ganarla». Sólo perdiendo una vida mezquina y egocéntrica se puede conseguir la novedad de la pascua de Cristo, que es fuente de vida plena e imperecedera.

Una vez expuesto, en sus aspectos generales, el tema *fidelidad a la Iglesia*, es necesario descender ahora a algunos puntos concretos, que han sido insinuados ya en los textos. Juan Pablo II pide concretamente «fidelidad al pensamiento y a las normas de la Iglesia»²⁷⁹, o sea, una fidelidad que abarca la doctrina y la disciplina. En cuanto a la doctrina, dirige un llamamiento a los religiosos para que «no sean portadores de dudas o de “ideologías”, sino de “certezas” de fe», y para que eviten todo lo que pueda parecerse a un magisterio *paralelo*²⁸⁰. Sobre la necesidad de excluir el magisterio *paralelo*, por ser eclesialmente inaceptable y pastoralmente estéril, ya se habló a propósito del ejercicio del profetismo y no hay para qué repetir lo dicho. Pero no basta evitar el *paralelismo*; se requiere sobre todo una leal colaboración con los pastores, porque «es un peculiar y grave deber de los religiosos la atención y docilidad al magisterio de la jerarquía y el *facilitar a los obispos el ejercicio del ministerio de doctores auténticos y testigos de la verdad católica y divina*»²⁸¹. Y para concluir no será superfluo tener presente que la fiel vivencia de la comunión eclesial en el campo de la doctrina reclama un esfuerzo ascético que es preciso aceptar generosamente. El verdadero apóstol y evangelizador —dice Pablo VI— «será aquel que, aun a costa de renuncias y sacrificios, busca la verdad que debe transmitir a los demás. No vende ni disimula jamás la verdad por el deseo de agradar a los hombres, ni por originalidad o deseo de aparentar. No rechaza nunca la verdad»²⁸².

En el campo disciplinar, Juan Pablo II llama la atención sobre «la materia litúrgica», así como sobre «ciertas posturas críticas llenas de amargura, que oscurecen la verdad, desconciertan a los fieles y a las mismas personas consagradas»²⁸³. Pienso que estas «críticas amargas» son las que recaen sobre el modo como los pastores de la Iglesia ejercen su ministerio y que siembran desconcierto, porque de la doctrina propuesta ya había hablado antes. El «amargor» sólo sirve para crear resentimiento y para «dispersar» fuerzas que deberían trabajar en estrecha y entrañable comunión. Nunca la «crítica amarga» edificó nada. Sólo sirve para dar rienda suelta a sentimientos de ínfima calidad humana, por no decir que es indicio de falta de honradez.

Sobre el tema litúrgico ya *Mutuae relationes* tiene un párrafo que obliga a reflexionar muy seriamente. Después de recomendar a obispos y superiores religiosos que cooperen entre sí para «valorar equitativamente las experiencias ya en curso», de manera que «se eviten no sólo evasiones y frustraciones, sino también los peligros de crisis y desvíos», añade: «Cede no poco en detrimento de los fieles el que sean toleradas ulteriormente ciertas iniciativas aberrantes y ciertas ambigüedades de hecho. Por tanto, los obispos y los superiores (...) procurarán por todos los medios que tales errores sean prevenidos con manifiesta voluntad y claras decisiones, siempre con la debida caridad, pero también con la necesaria firmeza. En el campo litúrgico principalmente es necesario poner urgente remedio a no pocos abusos realizados con intenciones contrapuestas. Los obispos, en calidad de liturgos auténticos de la Iglesia local, y los superiores religiosos, por lo que toca a sus cohermanos, estén vigilantes para que la renovación adecuada del culto sea llevada a efecto e intervengan a tiempo para corregir o evitar desvíos y abusos en materia tan significativa y central. Los religiosos, por lo demás, recuerden también que es deber suyo atender a las leyes o las normas de la Santa Sede y a los derechos del obispo local en el ejercicio del culto público»²⁸⁴.

El documento reconoce que los abusos en materia litúrgica se cometen «con intenciones contrapuestas». Es decir, hay quienes no acaban de aceptar la reforma promovida por el Concilio Vaticano II, identificando, de hecho, fidelidad con nostalgia o rutina, y quienes, por el extremo contrario, se autojustifican con el recurso a una llamada *creatividad*, la cual, también de hecho, conduce a la arbitrariedad, al capricho y, en definitiva, a vaciar de contenido los misterios más santos. Unos y otros son llamados a la fidelidad genuina no sólo porque a ello les obliga un grave deber personal, sino también —y éste es un punto de la mayor trascendencia— en razón de los deberes que todo religioso, por serlo, tiene para con el conjunto de la comunidad cristiana, unos deberes de los que ni él puede eximirse ni otros eximirlo, porque son inherentes a la profesión.

Juan Pablo II, desde los comienzos de su pontificado hasta hoy, se muestra muy preocupado por el tema litúrgico, que aparece continuamente en sus documentos relacionados con la vida religiosa. Pero aquí me limitaré sólo a unas breves consideraciones sobre la eucaristía y sobre el sacramento de la penitencia. Estos dos puntos aparecen ya con marcado relieve en su primera encíclica²⁸⁵. Al cabo de varios años, Juan Pablo II,

hablando a los obispos sobre su función de promotores de la unidad, les dice que la conciencia de este ministerio debe estimularlos a buscar «la obligada concordia en campos hoy más expuestos a la dispersión». Uno de los campos en los que la concordia se impone es «la necesaria observancia de las normas litúrgicas que regulan la celebración de la misa, el culto eucarístico y la administración de los sacramentos. A este propósito quiero recordar la correcta aplicación de las normas referentes a las absoluciones colectivas, evitando abusos que pudieran introducirse»²⁸⁶.

En cuanto a la eucaristía, Juan Pablo II insiste sobre todo en que es preciso dar el máximo relieve y la primacía a la modalidad de sacrificio, no reduciendo la celebración a un «banquete entre amigos» que festejan su amistad; en que la celebración eucarística es intrínsecamente sagrada, con una sacralidad no introducida por preceptos canónicos o por «ceremonial humano», sino inherente al hecho de ser renovación del sacrificio de la redención, de tal manera que un hipotético intento de «desacralizarla» implicaría una profanación; en que la eucaristía es un bien común de la Iglesia universal, no «una propiedad» del ministro celebrante o del grupo para el que celebra, por lo cual la celebración debe ajustarse a lo que la Iglesia misma determina, de manera que el celebrante, si se deja llevar de «creatividades» arbitrarias, comete una verdadera «traición» contra su sacerdocio y contra el misterio que celebra²⁸⁷. Y esto es tan sólo un índice de temas entresacados de un magisterio eucarístico singularmente copioso y denso, al que me remito, para no dejar la impresión de que me conformo con lo dicho aquí.

Por lo que se refiere al sacramento de la penitencia, las enseñanzas de Juan Pablo II forman también un cuerpo muy completo, del que me limito a destacar dos solas ideas. En primer lugar, la administración-recepción de este sacramento no puede reservarse para los casos de estricta necesidad o para salir del pecado grave, sino que ha de ser frecuente. Para documentar esta idea, baste recordar lo dicho anteriormente a propósito del ejercicio del sacerdocio propio de los religiosos. En segundo lugar, el papa repite a menudo que la absolución colectiva sólo puede ser autorizada y conferida *en casos excepcionales*. «Como sabéis —dice—, no se puede recurrir a la absolución colectiva más que *en circunstancias excepcionales que se producen por imposibilidad física o moral* [de recibir la absolución individualmente], *en casos de grave necesidad* (...). No se puede, por tanto, recurrir a ella para renovar *la pastoral ordinaria del sacramento de la penitencia*»²⁸⁸.

Normas.

Otro punto que afecta muy directamente a la fidelidad de que los religiosos deben dar testimonio hoy es el de «las normas»²⁸⁹. Hoy es muy frecuente «saltarse las normas» y más aún considerarlas innecesarias o superadas en nombre de una humanidad «adulta y responsable». Ciertamente, hay que evitar todo lo que se parezca a rabinismo farisaico, el cual, por otra parte, no representa hoy ningún peligro serio, como es notorio. Pero, aunque parezca paradójico, la libertad propia de la caridad sucumbe igualmente cuando es aplastada por una excesiva acumulación de normas y preceptos que cuando queda expuesta a los caprichos de una creatividad incontrolada. La norma sensata y bien fundada es para la caridad una defensa valiosísima e indispensable, porque sólo ella puede coordinar justamente el cumplimiento de los deberes y el disfrute de los derechos que cada uno tiene. Si en una agrupación, cualquiera que sea, no se asegura esto, es inútil apelar a la caridad, porque jamás el desorden, la anarquía y la arbitrariedad pueden ser atmósfera apropiada para que se desarrolle la caridad entre sus miembros.

Este punto fue tratado directamente por Pablo VI y creo que lo mejor será recoger sus ideas fundamentales. Aunque los reglamentos vigentes en unos y otros institutos son diversos, «están siempre ordenados a la formación del *hombre interior*. Y ha de ser el empeño por fortalecerlo el que os ayude a reconocer, en el ámbito de tan diversos estímulos, las formas de vida más adecuadas. Un excesivo deseo de flexibilidad y de espontaneidad creativas pueden, en efecto, llevar a tachar de rigidez *aquel mínimo de regularidad de costumbres que se exigen ordinariamente para la vida de comunidad y para la maduración de las personas. Impulsos desordenados, al reclamo de la caridad fraterna o de lo que se considera moción del Espíritu, incluso pueden llevar a la ruina de los institutos mismos*»²⁹⁰.

Pero las normas son necesarias no sólo para asegurar la regularidad comunitaria, la maduración subjetiva de las personas y la práctica de una realista caridad fraterna, sino también, y sobre todo, para hacer posible una unión con Dios que se asiente en lo hondo del espíritu.

«¿Quién no ve —continúa diciendo Pablo VI— toda la ayuda que os ofrece, para llegar a esa unión el ambiente fraternal de una existencia regulada, con sus normas de vida libremente aceptadas? *Estas aparecen cada día más necesarias a quien "entra en su corazón", en el sentido bíblico de la palabra, que expresa algo de lo más profundo de nuestros sentimientos, de nuestras ideas y de nuestros deseos, y está penetrado por el concepto del infinito, del*

absoluto, de nuestro destino eterno»²⁹¹. «Este es el sentido de la observancia que señala el ritmo de vuestra vida cotidiana. Lejos de considerarla bajo el aspecto único de obligación de una regla, una conciencia vigilante la juzga por los beneficios que aporta *al asegurar una más grande plenitud espiritual (...)* orientada a cristianizar el ser de la persona hasta lo más profundo según el espíritu de las bienaventuranzas» (EvTest 36). Más aún: incluso en el orden humano, el ejercicio de una responsabilidad madura es imposible sin la aceptación franca y consecuente de unas normas. «Añadamos también esto: *cuanto más ejercitéis vuestra responsabilidad, tanto más necesario resulta renovar, en su pleno significado, la donación de vosotros mismos*» por la obediencia (EvTest 37).

Carece de sentido pensar en una fe que sea de verdad *una y única*, que inspire efectivamente todo el comportamiento y que, a pesar de ello, no tenga ninguna repercusión en la organización de este comportamiento ni le imprima expresiones unitarias y coherentes. La fe, o no lo es de verdad, o al menos carece de arraigo profundo, si no se refleja en *una disciplina*. La unidad de la Iglesia abarca también lo disciplinar. Juan Pablo II, hablando concretamente de la celebración de la eucaristía, dice que el ministro debe subordinarse al bien común de la Iglesia «*según una recta disciplina de la fe*»²⁹². Pero es evidente que esta sentencia tiene un valor universal, porque *el bien común*, por el solo hecho de serlo, abarca la vida entera de la Iglesia y regula sus manifestaciones. Sin unidad de disciplina en lo fundamental y sin fidelidad a esa disciplina, la fe naufraga o se empobrece hasta caer en un raquitismo que no le permite resistir los embates de una «ciudad secular» cada vez más agresiva. Y creo que la situación actual confirma irrefutablemente este aserto.

Colaboración.

En las páginas precedentes el tema colaboración entre religiosos y obispos apareció ya varias veces. Pero nunca fue tratado de intento. Juan Pablo II lo considera como una de las expresiones de la fidelidad que los religiosos deben testimoniar hoy. Os exhorto —dice— «a colaborar en la actividad pastoral de vuestras diócesis locales, bajo la dirección de vuestros obispos unidos a Pedro y en unión con Cristo. Vuestra adhesión a la palabra de Dios, tal como es proclamada por la Iglesia, será la medida de vuestra eficiencia al comunicar la verdad y la libertad de Cristo»²⁹³.

Durante el viaje por España, Juan Pablo II consideró el tema colaboración primero desde la función de los obispos y después desde la pers-

pectiva de los religiosos. A los obispos les dice que el fiel cumplimiento de su misterio al servicio de la unidad «les permitirá intensificar la utilización conjunta de fuerzas, para que los sacerdotes, *los religiosos*, miembros de institutos seculares, grupos apostólicos y pequeñas comunidades *actúen siempre conectadas entre sí y con clara conciencia de la coordinación de energías que exige la buena marcha de las Iglesias locales*»²⁹⁴. A los religiosos, por su parte, les dice: «Una eficaz muestra de apertura y disponibilidad podréis darla con vuestra inserción *en las comunidades de las Iglesias locales*. Cuidando bien que vuestra exención religiosa no sea nunca una excusa para desentenderos de los planes pastorales diocesanos y nacionales»²⁹⁵.

El tema colaboración, sus modalidades, sus contenidos, sus cauces tienen ya un esquema básico en el documento *Mutuae relationes*, al que aquí me remito y al que Juan Pablo II ha dado el mayor relieve desde los comienzos mismos de su pontificado. Ya entonces, refiriéndose al mencionado documento, dijo a los religiosos: «Dondequiera que os encontréis en el mundo, sois, por vuestra vocación, *para la Iglesia universal, a través de vuestra misión en una determinada Iglesia local*. Por tanto, vuestra vocación para la Iglesia universal se realiza dentro de las estructuras de una Iglesia local»²⁹⁶.

6. LA ECLESIALIDAD DE LA VIDA RELIGIOSA A LA LUZ DE UN BREVE TEXTO CONCILIAR

Después de tantas páginas escritas sobre la vida religiosa en perspectiva eclesial, quedan todavía por decir otras cosas en las que ya es materialmente imposible entrar. Un esquema o programa de lo que se debería añadir puede verse en dos párrafos del número segundo del decreto *Perfectae caritatis*. Uno de ellos se refiere directamente a la participación de los institutos religiosos en la vida *interna* de la Iglesia y el otro a la proyección *misional*, que es absolutamente inseparable de aquella vida. Los puntos señalados por el documento conciliar no son exhaustivos, pero sí suficientemente indicativos de las direcciones en que debe caminar la vida religiosa y, por tanto, la teología sobre esta peculiar vocación cristiana. Todos esos puntos han sido enriquecidos por documentos pontificios posteriores, que los complementan y amplían. Creo que la teología de la vida religiosa haría muy bien en dedicarles una atención que hasta el presente no han recibido en la medida adecuada.

¹ PABLO VI, Adhort. Ap. *Quinque iam anni*: AAS 63 (1971) 101. Cursiva mía.

² PABLO VI, *Evangelica testificatio*, n. 13: AAS 63 (1971) 505.

³ PABLO VI, *Evang. test.*, n. 7, p. 501. Cursiva mía.

⁴ JUAN PABLO II, Alocución del 10-III-1982 en la Audiencia General, nn. 4-5: DP 81, p. 101. De nuevo sobre la virginidad según Mt 19,10-12 en la Audiencia General del 31-III-1982, n. 3; del 7-IV-1982, nn. 5-6; del 14-IV-1982; del 5-V-1982, n. 2: DP 102, p. 130; 107, p. 137; 114, p. 143; 136, pp. 166-167.

⁵ JUAN PABLO II, Alocución del 23-VI-1982 en la Audiencia General, nn. 3 y 5: DP 196, p. 252. «El Apóstol —dice también Juan Pablo II— en toda su argumentación sobre el matrimonio y la continencia hace, como Cristo, una clara distinción entre el mandamiento y el consejo evangélico» (Alocución del 14-VII-1982 en la Audiencia General, n. 7: DP 206, p. 264). Los dos números siguientes analizan la coincidencia doctrinal entre 1 Cor 7 y Mt 19,2-12). Juan Pablo II, en uno de los sutiles análisis antropológicos a que nos tiene acostumbrados, muestra cómo la continencia misma por el reino de los cielos es una realización peculiar del significado esponsal del cuerpo, en su masculinidad y femineidad (Alocución del 15-XII-1982 en la Audiencia General, nn. 6-8: DP 375, p. 471). La razón de ello la da Juan Pablo II en otra parte, cuando dice: «Un amor conyugal auténtico, lleno, por tanto, de ternura y de fidelidad, impide pararse en una adoración indebida del cónyuge; conduce desde la alianza conyugal a la alianza divina, desde la imagen a la fuente. Por eso se le reconoce inseparable de otro signo de la alianza: el celibato “por el reino” (Mt 19,12). El celibato recuerda a todos que *el don de Dios por excelencia no es una criatura, por muy amada que sea, sino el Señor mismo*: “Tu esposo es tu Creador” (Is 54,5). El verdadero esposo de las bodas definitivas es Cristo, y la esposa es la Iglesia (cfr. Mt 22,1-14). La virginidad consagrada, signo del mundo futuro, resuena como una llamada en el corazón de todos los hogares cristianos. No es miedo ni rechazo, sino llamada de un amor más grande» (Alocución del 23-IX-1982 a los Equipos de Nuestra Señora, n. 6b: DP 300, 385).

⁶ JUAN PABLO II, Alocución del 2-XI-1982 en Madrid a los religiosos, n. 4. Y, dirigiéndose a religiosas, dice que, dentro de las diversidades propias de cada instituto, todas «dan testimonio de un *único tesoro confiado por Cristo mismo a la Iglesia*, el tesoro inestimable de *los consejos evangélicos*» (Alocución del 16-XI-1978 a la Unión

Internacional de Superiores Generales, en *Enseñanzas al pueblo de Dios*, t. 1 [1978] 203).

⁷ Sínodo Particular de los Países Bajos, n. 21: AAS 72 (1980) 222-223. Cursivas mías. El Sínodo en cuanto tal no tiene «autoridad de magisterio». Pero al final de sus conclusiones se leen las palabras siguientes de Juan Pablo II: «... En virtud del poder apostólico que tengo de Cristo, *las apruebo* y mando que, para gloria de Dios, sea promulgado lo que ha sido decidido sinodalmente» (p. 232). Sigue la fecha y la firma del papa, el cual de este modo hace suyas las conclusiones. Lo que se refiere al celibato tiene un complemento importante en una conclusión acerca de los religiosos, los cuales son invitados a buscar «la integración afectiva» siguiendo la senda trazada por San Pablo y San Juan. Al fin de dicha conclusión se lee: «En cuanto a una especie de “tercera vía”, vivida como un estado ambiguo entre la virginidad y el matrimonio, los miembros del Sínodo están unánimes en rechazarla» (p. 225, n. 32).

⁸ *Ordo consecrationis virginum*, edición típica (Ciudad del Vaticano 1970); *Ordo professionis religiosae*, edición típica (Ciudad del Vaticano 1970).

⁹ *Ordo consecrationis virginum*, p. 40, n. 59. Esta idea se repite mucho en el *Ordo professionis religiosae*, p. 19, n. 29; p. 28, n. 62; pp. 46-47, n. 141; p. 62, n. 32; p. 71, n. 67; p. 99, n. 7. A los candidatos se les pregunta «si quieren seguir *los consejos evangélicos*» (p. 98, n. 6; p. 101, n. 14; p. 102, n. 15).

¹⁰ *Ordo professionis religiosae*, p. 93, n. 159.

¹¹ *Ordo profes. rel.*, p. 7, n. 1; p. 8, n. 5; p. 97, n. 2. La expresión *consejos evangélicos* es empleada reiteradamente por el recién promulgado código de derecho canónico; pueden verse los cánones 573-576, 598-601, 657, 712, 731. Estos textos, aunque insertos en un cuerpo legal, tienen gran valor doctrinal, porque reproducen literalmente, o al menos en cuanto al sentido, diversos pasajes del Concilio Vaticano II.

¹² Sobre la índole esencial y primariamente teocéntrica de toda vocación cristiana habla copiosamente Juan Pablo II en su encíclica *Dives in misericordia*, cuya finalidad primordial es hacernos reparar en que todos los dones de la vida cristiana proceden de un libre y misericordioso designio del Padre, quien los reparte entre los hombres por medio de su Hijo Jesucristo en el Espíritu Santo. He aquí un párrafo significativo de este documento: «La manifestación del hombre en la plena dignidad de su naturaleza no puede tener lugar sin referencia —no sólo conceptual, sino también íntegramente existencial— a Dios. El hombre y su vocación suprema se desvelan en Cristo mediante la revelación del misterio del Padre y de su amor» (n. 1b: AAS 72 [1980] 1178).

¹³ *Summa theol.* II-II, 188, 1 ad 1. «Lo que se dice de los monjes vale igualmente para los otros religiosos, cuando se trata de lo que es común a toda forma de vida religiosa, como, por ejemplo, que se consagren totalmente al servicio divino...» (*ibid.*, a. 2 ad 2). Los religiosos que se ocupan en obras del mundo deben hacerlo «solamente por el servicio de Dios» (*ibid.*, a. 2 ad 3).

¹⁴ *Summa theol.* II-II, 186, 1. El religioso «consagra toda su vida al servicio de Dios» (*ibid.*, a. 1 ad 1). La vocación religiosa pide que «el religioso entregue a Dios todo aquello en que consiste su vida» (*ibid.*, a. 6 ad 2). «Es muy agradable a Dios que alguien por propia decisión se quite, mediante voto, la libertad de no ocuparse en cosas pertenecientes al servicio de Dios» (*ibid.*, a. 6 ad 3).

¹⁵ *Summa theol.* II-II, 152, 2. «La «virginidad se ordena a un bien del alma perteneciente al fomento de la vida contemplativa, la cual consiste en meditar sobre las cosas de Dios» (*ibid.*, ad. 4).

¹⁶ CONGR. DE REL. E INST. SEC., Instrucción *Venite seorsum*, I: «Eclesia» del 30-VII-1969, 10 (1166).

¹⁷ CONGR. DE OBISPOS-CONGR. DE REL. E INST. SEC., Criterios directivos *Mutuae relationes*, n. 14a: AAS 70 (1978) 482.

¹⁸ PABLO VI, *Evangelica testificatio*, n. 7b: AAS 63 (1971) 501.

¹⁹ PABLO VI, Mensaje del 1-III-1969 para la Jornada Mundial de las Vocaciones Sacerdotales y Religiosas: AAS 61 (1969) 332.

²⁰ PABLO VI, Mensaje del 15-III-1970 para la Jornada Mundial de las Vocaciones: AAS 62 (1970) 310.

²¹ PABLO VI, Mensaje citado en la nota anterior, p. 310. Para complemento de lo que aquí se dice sobre la doctrina de Pablo VI acerca de la vocación religiosa como consagración total e irrevocable a Dios, puede verse lo que escribí en *Siguiendo a Jesucristo* (Guadalajara 1970) 104-226.

²² JUAN PABLO II, Homilía del 18-XI-1980 en Altötting, n. 3: AAS 73 (1981) 94. La tajante fórmula «un sí a todo y para siempre» se repite en la alocución del 2-XI-1982 en Madrid a los religiosos, n. 2.

²³ JUAN PABLO II, Alocución del 13-V-1982 al clero y religiosos en Fátima, n. 4: DP 142, p. 177.

²⁴ JUAN PABLO II, Alocución del 12-IX-1982 al clero y religiosos en Padua, n. 4: DP 246, p. 303. «Vuestra identidad está en este servicio absoluto y universal al bien absoluto que es Dios» (Homilía del 20-IX-1980 en Montecasino: AAS 72 [1980] 1004).

²⁵ JUAN PABLO II, Alocución del 24-XI-1978 a los superiores generales, n. 4, en *Enseñanzas al pueblo de Dios*, t. 1 (1978) 231.

²⁶ JUAN PABLO II, Alocución del 2-XI-1982 en Madrid a los religiosos, nn. 3-4.

²⁷ JUAN PABLO II, Alocución del 31-V-1982 al clero y religiosos en Edimburgo, n. 6b: DP 169, p. 215.

²⁸ JUAN PABLO II, Alocución del 18-IV-1982 al clero y religiosos en Bolonia, n. 3: AAS 74 (1982) 778.

²⁹ JUAN PABLO II, Homilía del 6-XI-1982 en Loyola, n. 4a.

³⁰ JUAN PABLO II, Alocución del 2-VI-1980 en Lisieux al Comité Permanente de los Religiosos, en *Viaje apostólico a Francia* (Madrid 1980) 178. «Así como es difícil vivir y testimoniar la pobreza evangélica en una «sociedad de consumo» y de abundancia, difícil resulta también, en una época de secularismo, ser signo de lo religioso, de lo absoluto de Dios. La tendencia a la nivelación, cuando no a la inversión de valores, parece favorecer el anonimato: ser como los demás, pasar inadvertido. Y, sin embargo, la característica de ser «sal» y «luz» en el mundo sigue siendo exigencia de Cristo, en especial para quienes se han consagrado a él. Igualmente sigue manteniendo todo su vigor la promesa: «A todo el que me confesare delante de los hombres, yo también lo confesaré delante de mi Padre» (...). La singularidad del Maestro le mereció apelativos poco lisonjeros. Y el discípulo no es más que su Maestro» (Alocución del 13-V-1982 al clero y religiosos en Fátima, n. 5: DP 142, p. 178).

³¹ Juan Pablo II define la vida religiosa como «un testimonio veraz de la luz

futura, de la vida eterna, de la luz que no tiene ocaso (...). Cuánta necesidad de esta luz, de este testimonio, tienen la Iglesia y el mundo. Cuánto debemos comprometernos para que se realice su pleno esplendor y su elocuencia intacta» (Homilía del 2-II-1980 en misa para religiosos, nn. 4-5, en *Enseñanzas al pueblo de Dios*, t. 5 [1980] 251-252).

³² JUAN PABLO II, Alocución del 12-IX-1982 al clero y religiosos en Padua, n. 1c: DP 246, p. 303.

³³ PABLO VI, *Evangelica testificatio*, nn. 20 al fin: AAS 63 (1971) 508.

³⁴ JUAN PABLO II, Alocución del 1-X-1979 a sacerdotes y religiosos en Maynooth (Irlanda), n. 8: AAS 71 (1979) 1126-1127. Las últimas palabras se repiten literalmente en alocución del 7-III-1980 a los participantes en la Asamblea Plenaria de la Congr. de Rel. e Inst. Sec., n. 2: AAS 72 (1980) 209.

³⁵ JUAN PABLO II, Alocución del 29-V-1982 en Londres a los religiosos, nn. 4-5: DP 160, p. 204. «No es por ser útil a la pastoral por lo que la vida religiosa tiene en la Iglesia un puesto definido y un valor indiscutible. La verdad es todo lo contrario: ella presta un servicio eficaz a la pastoral, porque y en cuanto se mantiene firmemente fiel al lugar que ocupa en la Iglesia y a los carismas que caracterizan ese lugar» (Alocución del 3-VII-1980 en São Paulo a los religiosos, n. 2a: AAS 72 [1980] 897). El tema del ser como contrapuesto no sólo al hacer, sino sobre todo al tener es desarrollado ampliamente por Juan Pablo II en su exhortación *Redemptionis donum*, cuyo contenido será expuesto más adelante, al final de la parte dedicada a *Los consejos evangélicos en perspectiva cristológica*. Por el momento, baste remitir a los números 4c-d, 5c, 12, 15c.

³⁶ JUAN PABLO II, Homilía del 2-VII-1980 en Río de Janeiro, n. 7a: AAS 72 (1980) 878-879.

³⁷ Cfr. PC 17. «Enviados por Cristo para anunciar el evangelio, tenemos que transmitir un mensaje que se expresa no tanto con palabras como con los signos externos, sobre todo en el mundo de hoy que se muestra tan sensible al lenguaje de las imágenes. El hábito eclesiástico, como el religioso, tiene su significado particular (...). Sirve para los fines de la evangelización e induce a reflexionar sobre las realidades que nosotros representamos en el mundo y sobre el primado de los valores espirituales, que afirmamos, en la existencia del hombre. Mediante dicho signo se hace más fácil a otros llegar al misterio del que somos portadores, a aquel a quien pertenecemos y a quien con todo nuestro ser queremos anunciar (...). En la moderna ciudad secular, donde se ha debilitado tan terriblemente el sentido de lo sagrado, la gente necesita también estos reclamos de Dios» (JUAN PABLO II, Carta del 7-IX-1982 al cardenal U. Poletti: DP 295, p. 377). Los motivos de haber suprimido el hábito —añade Juan Pablo II— «aparecen más bien de carácter meramente humano que eclesiológico».

³⁸ DV 8b. Y para que no quede duda del sentido dado al término *contemplación*, el Concilio remite expresamente a Lc 2,19.51, donde se habla de la vida contemplativa de la Virgen María.

³⁹ JUAN PABLO II, Alocución del 23-III-1980 a religiosas benedictinas en Nursia, n. 1, en *Enseñanzas al pueblo de Dios*, t. 6 (1980) 576.

⁴⁰ JUAN PABLO II, Alocución del 7-III-1980 a los participantes en la Asamblea Plenaria de la Congr. de Rel. e Inst. Sec., n. 1: AAS 72 (1980) 208.

⁴¹ JUAN PABLO II, Alocución del 12-V-1982 a los laicos en Lisboa, n. 3, en *Viaje apostólico a Portugal* (Madrid 1982) 10.

⁴² SANTA TERESA DE JESÚS, *Vida*, 8, 5. La santa vuelve a menudo sobre la idea de oración como ejercicio y expresión de amor. «La oración me hacía entender qué cosa era amarle» (*Vida*, 6, 3). «Es verdadera oración cuando es alma que ama» (7, 12). La oración «convida a amar» (10, 5). Dedicarse a la oración es «comenzar a ser siervos del amor» (11, 1) y tratar con Cristo «como con un amigo, aunque es el Señor» (37, 5).

⁴³ Este es el gran mensaje de la encíclica *Dives in misericordia*, la cual presenta el núcleo del designio divino de salvación adaptado a la concreta situación del mundo de hoy, en el que la humanidad, cerrándose sobre sí misma y seducida por falsos humanismos, experimenta una trágica desesperación que la hace fácil presa de mil formas de violencia y de odio.

⁴⁴ JUAN PABLO II, Alocución del 13-IV-1980 en Turín a las religiosas, en *Enseñanzas al pueblo de Dios*, t. 6 (1980) 610.

⁴⁵ JUAN PABLO II, Homilía del 6-XI-1982 en Loyola, n. 5e. Sobre la oración de los religiosos en perspectiva teológica habla también en alocución del 1-XI-1982 en Avila a las religiosas contemplativas, n. 2; homilía del mismo día en la clausura del IV Centenario Teresiano, nn. 5-7; alocución del 4-XI-1982 en Segovia, nn. 3-6.

⁴⁶ «La contemplación teresiana no es búsqueda de escondidas virtualidades subjetivas por medio de técnicas depuradas de purificación interior, sino abrirse en humildad a Cristo y a los hombres» (JUAN PABLO II, Homilía del 1-XI-1982 en Avila, nn. 7 al fin).

⁴⁷ JUAN PABLO II, Alocución del 7-V-1980 en Nairobi a las religiosas contemplativas, nn. 2-3, en *Enseñanzas al pueblo de Dios*, t. 6 (1980) 697.

⁴⁸ JUAN PABLO II, Alocución del 22-V-1980 a las abadesas benedictinas de Italia, n. 2, en *Enseñanzas...*, 765.

⁴⁹ JUAN PABLO II, Alocución del 7-III-1980 a la «Plenaria» de la Congr. de Rel. e Inst. Sec., n. 3: AAS 72 (1980) 210-211.

⁵⁰ JUAN PABLO II, Alocución del 8-XI-1982 en Madrid a las religiosas, n. 5. «La fidelidad se asienta en la unión con el Señor cultivada mediante la renovación continua y profunda por la oración y vida sacramental (...). Aquí, hermanos y hermanas, está el núcleo del mensaje que hoy os dirijo. Quisiera subrayarlo: si no hubiese perfecto equilibrio entre vuestra vida con Dios y las actividades desarrolladas al servicio de los hombres, estaría comprometida no sólo la obra de evangelización en la que estáis empeñados, sino vuestra condición personal de evangelizados. La oración es el alma de nuestro trabajo por el reino» (Alocución del 13-V-1982 al clero y religiosos en Fátima, n. 7a-b: DP 142, p. 178).

⁵¹ JUAN PABLO II, Alocución del 1-X-1979 a los sacerdotes y religiosos en Maynooth (Irlanda), n. 4a: AAS 71 (1979) 1124. «Sí. Nos entristece que los años siguientes al Concilio —indudablemente ricos en fermentos benéficos, pródigos en iniciativas edificantes, fecundos para la renovación espiritual de todos los sectores de la Iglesia— hayan visto, por otro lado, surgir una crisis y manifestarse no raras resquebrajaduras» (Oración propuesta a los sacerdotes para el Jueves Santo 1982, n. 6b: AAS 74 [1982] 528).

⁵² JUAN PABLO II, Homilía del 18-XI-1980 en Altötting, n. 3b-c: AAS 73 (1981) 94.

⁵³ JUAN PABLO II, Alocución del 6-XI-1982 en Javier, nn. 7 al fin.

⁵⁴ JUAN PABLO II, Homilía del 15-XI-1980 en Colonia, nn. 5 al fin: AAS 73 (1981) 46.

⁵⁵ JUAN PABLO II, Homilía del 4-VI-1979 en Czestochowa, n. 3, en *Enseñanzas al pueblo de Dios*, t. 3 (1979) 216.

⁵⁶ JUAN PABLO II, Alocución del 2-XI-1982 en Madrid a los religiosos, n. 2a-b.

⁵⁷ JUAN PABLO II, Carta del 8-IV-1979 a los sacerdotes, n. 9: AAS 71 (1979) 410.

⁵⁸ JUAN PABLO II, Alocución del 2-XI-1982 en Madrid a los religiosos, n. 2 al fin.

⁵⁹ JUAN PABLO II, Oración propuesta a los sacerdotes para el Jueves Santo 1982, nn. 4 y 6: AAS 74 (1982) 426, 428.

⁶⁰ JUAN PABLO II, Homilía del 18-XI-1980 en Altötting, n. 3c-d: AAS 73 (1981) 94-95.

⁶¹ *Red. donum.*, n. 8d. Véase también n. 8j. Juan Pablo II añade que en el corazón del religioso, cuando éste vive coherentemente su vocación, se renueva y se transforma no sólo la humanidad, sino también el cosmos; véanse números 9b, 11c, 14d, 15e.

⁶² LG 46b. En PC 25 se hace mención de la Virgen, pero sin referirla a lo específico de la vida religiosa. Los religiosos —se dice— deben mirar a María, cuya vida es «enseñanza de todos».

⁶³ PABLO VI, *Evangelica testificatio*, n. 15: AAS 63 (1971) 505-506. Véase también n. 56, p. 526.

⁶⁴ JUAN PABLO II, Alocución del 7-III-1980 a la «Plenaria» de la Congr. de Rel. e Inst. Sec., nn. 5 al fin: AAS 72 (1980) 213.

⁶⁵ JUAN PABLO II, Alocución del 31-V-1982 al clero y religiosos en Edimburgo, n. 9: DP 169, p. 216.

⁶⁶ PABLO VI, Alocución del 21-XI-1964 en la clausura de la tercera etapa conciliar: AAS 56 (1964) 1016. Cfr. P. J. BEARSLEY, *Mary the perfect disciple: «Theological Studies»* 41 (1980) 461-504.

⁶⁷ JUAN PABLO II, Mensaje del 12-X-1979 al Congreso mariológico-mariano de Zaragoza, n. 2b: AAS 71 (1979) 1490; cfr. *Catechesi tradendae*, n. 73: AAS 71 (1979) 1340.

⁶⁸ JUAN PABLO II, Homilía del 8-XII-1980, en *Enseñanzas al pueblo de Dios*, t. 7 (1980) 463.

⁶⁹ JUAN PABLO II, Alocución del 4-V-1980 en Kinshasa a la hora del *Regina caeli*, en *Enseñanzas...*, t. 5 (1980) 99.

⁷⁰ Como lugar de referencia, puede verse *Summa theol.* I, 6, 4 y toda la cuestión 47. Pero el tema tiene multitud de ramificaciones, tanto en el campo de la filosofía como en el de la teología.

⁷¹ JUAN PABLO II, Homilía del 4-VI-1979 en Czestochowa, n. 4, en *Enseñanzas...*, t. 3 (1979) 218. Sobre la persona y la obra de María como vehículo de la acción del Espíritu Santo y de los dones que él concede a los hombres, cfr. JUAN PABLO II, Homilía del 13-V-1982 en Fátima, n. 7: AAS 74 (1982) 904-905.

⁷² JUAN PABLO II, Homilía del 30-XI-1979 en Efeso, nn. 3 al fin: AAS 71 (1979) 1610.

⁷³ JUAN PABLO II, Alocución del 4-V-1980 en Kinshasa a la hora del *Regina caeli*, en *Enseñanzas...*, t. 5 (1980) 99.

⁷⁴ Sobre la coordinación entre paternidad de Dios y maternidad de María, véanse

A. BANDERA, *La Virgen María y los sacramentos* (Madrid 1978) 83-94; J. GALOT, *Théologie du titre «Mère de l'Église»*: «Ephemerides Mariologicae» 32 (1982) 159-173; A. MOLINA, *María, «Mater Ecclesiae», en los documentos pontificios*: *ibid.*, 201-222.

⁷⁵ Tocamos aquí nuevamente un tema capital sobre las relaciones entre las criaturas y Dios. Dios es fin de todos los seres, de todos los bienes que estos seres poseen, los cuales deben retornar a él y «cantar su gloria», como tantas veces repiten los textos bíblicos y litúrgicos. Como punto de referencia para la explicación teológica de todo esto, puede verse *Summa theol.* I, 12, 1; 44 (toda la cuestión); I-II, 1 (toda la cuestión); 3, 8. Pero el tema es vastísimo y tiene multitud de ramificaciones.

⁷⁶ Estas ideas las destaca fuertemente Juan Pablo II en su exhortación *Redemptionis donum*, n. 17.

⁷⁷ PABLO VI, Alocución del 24-IV-1970 en el santuario de Bonaria (Cagliari): AAS 62 (1970) 301.

⁷⁸ JUAN PABLO II, Alocución del 1-VI-1980 en Le Bourget a la hora del *Angelus*, en *Enseñanzas...*, t. 5 (1980) 106.

⁷⁹ JUAN PABLO II, Alocución del 2-V-1980 al pueblo de Kinshasa, n. 7, en *Enseñanzas...*, t. 6 (1980) 644. Sobre el contenido cristológico y trinitario de la consagración a María, Juan Pablo II habla extensamente en la homilía del 13-V-1982 en Fátima, nn. 6-7: DP 140, pp. 174-175.

⁸⁰ Cfr. JUAN PABLO II, Homilía del 18-XI-1980 en Altötting, n. 3d: AAS 73 (1981) 94-95.

⁸¹ Cfr. CONGR. DE REL. E INST. SEC., *Dimensión contemplativa de la vida religiosa*, n. 13.

⁸² JUAN PABLO II, Alocución del 10-XII-1978 a la hora del *Angelus*, en *Enseñanzas...*, t. 1 (1978) 27.

⁸³ Cfr. JUAN PABLO II, Homilía del 8-XII-1979, n. 3: AAS 71 (1979) 1512.

⁸⁴ Cfr. LG 65; JUAN PABLO II, Alocución del 6-XI-1982 en Zaragoza, nn. 4-5.

⁸⁵ Cfr. PABLO VI, Alocución del 21-XI-1964 en la clausura de la tercera etapa conciliar: AAS 56 (1964) 1015-1016.

⁸⁶ JUAN PABLO II, Homilía del 8-XII-1979, nn. 4 al fin: AAS 71 (1979) 1513.

⁸⁷ PABLO VI, *Sacerdotalis caelibatus*, nn. 20-23: AAS 59 (1967) 665-666. Cursivas mías.

⁸⁸ PABLO VI, *Sacerdotalis caelibatus*, n. 24, p. 667.

⁸⁹ PABLO VI, *Evangelica testificatio*, nn. 13, 15: AAS 63 (1971) 505-506. Cursivas mías. Para estudio de este documento, cfr. P. R. RÉGAMEY, *Paul VI donne aux religieux leur charte* (París 1971); A. BANDERA, *A ejemplo y en representación de Jesucristo. La consagración religiosa según «Evangelica testificatio»: «Confes»* 11 (1972) 179-204, 479-510.

⁹⁰ PABLO VI, *Evangelica testificatio*, nn. 16, 23: AAS 63 (1971) 506, 509-510. Cursivas mías.

⁹¹ PABLO VI, *Evang. testif.*, n. 17, pp. 506-507. Cursiva mía. Juan Pablo II destaca fuertemente la participación en el anonadamiento de Cristo por medio de los consejos evangélicos, como puede verse en la exhortación *Redemptionis donum*, n. 10. El tema de la vida religiosa como consagración a Cristo es desarrollado ampliamente por L. GUTIÉRREZ VEGA, *Teología sistemática de la vida religiosa* (Madrid 1976) 225-305; S. ALONSO, *La vida consagrada* (Madrid 1975) 147-180.

⁹² PABLO VI, Alocución del 15-IV-1978 a los superiores mayores de Italia: «Ecclesia» del 29-IV-1978, 7 (519). Cursiva mía.

⁹³ JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, n. 21: AAS 71 (1979) 319-320. «Bajo la mirada materna de la Virgen queremos hoy reflexionar sobre la altísima dignidad que la vida religiosa adquiere en el ámbito del pueblo de Dios por su especial manifestación del *seguimiento total y santificador de Cristo* (cfr. Mt 8,22; 16,24; 19,21; Mc 8,34; Lc 18,22) *mediante la práctica de los consejos evangélicos de la castidad, de la pobreza y de la obediencia*» (JUAN PABLO II, Alocución del 13-IV-1980 en Turín a las religiosas, en *Enseñanzas al pueblo de Dios*, t. 6 [1980] 609). Seguidamente Juan Pablo II pone de relieve el contenido *pascual* de la profesión religiosa y su especial aptitud para abrir el corazón «hacia una dimensión universal de amor desinteresado a todos los hermanos *en Cristo*» (pp. 609-610).

⁹⁴ JUAN PABLO II, Alocución del 31-V-1980 en París a las religiosas, n. 3, en *Enseñanzas...*, t. 6 (1980) 794-795. Cursivas mías. El mismo Juan Pablo II dice también: «Deseo insistiros en buscar vuestra identidad propia como almas consagradas a Dios y a la Iglesia, como *seguidores de Cristo pobre, casto y obediente*. Este debe ser vuestro punto de partida que inspire toda vuestra actuación, individualmente y como miembros de un instituto apostólico» (Alocución del 21-XI-1981 al Capítulo General de las Carmelitas de la Caridad: «L'Osservatore Romano» [edición italiana] del 23/24-XI-1981, p. 7, col. 3). Esta reactualización de la vida de Cristo pobre, casto y obediente tiene tanta importancia para el cristianismo que Juan Pablo II llega a decir: «La encarnación del Verbo estaba unida a la fidelidad de María, y *la vida de Jesús en el mundo hoy está unida a vuestra fidelidad*» (Alocución del 28-XI-1981 a la Unión de Superiores Generales, n. 3, en *Enseñanzas...*, t. 10 [1981] 451).

⁹⁵ JUAN PABLO II, Alocución del 2-VI-1980 a la presidencia de superiores mayores y al comité permanente de los religiosos en Lisieux: «L'Osservatore Romano» (edición española) del 15-VI-1980, p. 16, col. 4. Cursiva mía.

⁹⁶ Juan Pablo II hace de nuevo una magnífica exposición de la obediencia de Cristo y de sus notas más características en *Redemptionis donum*, n. 13.

⁹⁷ JUAN PABLO II, Homilía del 6-XI-1982 en Loyola, nn. 4 al fin.

⁹⁸ JUAN PABLO II, Alocución del 8-XI-1982 en Madrid a las religiosas, n. 6c. «El mundo actual espera por todas partes, quizá de una manera confusa, vidas consagradas que anuncien, con actos más que con palabras, *a Cristo y al evangelio*. ¡La Epifanía del Señor, que en Africa os gusta celebrar, depende de vosotras!» (Alocución del 3-V-1980 en Kinshasa a las religiosas, n. 3: AAS 72 [1980] 442).

⁹⁹ JUAN PABLO II, Alocución del 2-XI-1982 en Madrid a los religiosos, n. 4b.

¹⁰⁰ JUAN PABLO II, Alocución del 7-III-1980 a los participantes en la «Plenaria» de la Congr. de Rel. e Inst. Sec., n. 1c: AAS 72 (1980) 208.

¹⁰¹ JUAN PABLO II, Homilía del 10-V-1981 en la inauguración del Congreso Internacional sobre Vocaciones Sacerdotales y Religiosas, nn. 4 al fin: DP 128, p. 160.

¹⁰² JUAN PABLO II, Alocución del 7-V-1980 en Nariboni a las religiosas contemplativas, n. 3, en *Enseñanzas al pueblo de Dios*, t. 6 (1980) 697. «La vida nueva del bautismo ha fructificado en vosotras en el *seguimiento radical* de Jesucristo a través de la virginidad, la obediencia y la pobreza» (Alocución del 1-XI-1982 en Avila a las religiosas contemplativas, n. 2b).

¹⁰³ JUAN PABLO II, Alocución del 29-V-1982 a los religiosos en Londres, n. 3a:

DP 160, p. 204. «En la economía de la redención —dice Juan Pablo II—, los consejos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia son los medios *más radicales* para transformar en el corazón del hombre la relación con el mundo; con el mundo exterior y con el propio “yo”, el cual en cierto modo es la parte central del “mundo” en el sentido bíblico, si en él echa raíces lo que no viene del Padre» (*Redemptionis donum*, n. 9c).

¹⁰⁴ JUAN PABLO II, Alocución del 13-V-1982 al clero y religiosos en Fátima, nn. 4a y 5b: DP 142, pp. 177-178.

¹⁰⁵ JUAN PABLO II, Alocución del 28-VI-1982 a los cardenales y personal de curia, n. 12b: DP 200, p. 258.

¹⁰⁶ El radicalismo cristiano vinculado con la práctica de las bienaventuranzas es propuesto por Juan Pablo II a todos los cristianos. A este respecto quizá nada tan significativo como la alocución del 3-XI-1982 en Madrid a los jóvenes.

¹⁰⁷ JUAN PABLO II, Alocución del 1-XI-1982 en Avila a las religiosas contemplativas, n. 2b.

¹⁰⁸ JUAN PABLO II, Alocución del 24-XI-1978 a los superiores generales, n. 2, en *Enseñanzas al pueblo de Dios*, t. 1 (1978) 230.

¹⁰⁹ JUAN PABLO II, Homilía del 26-I-1979 en Santo Domingo, n. 2, en *Enseñanzas al pueblo de Dios*, t. 2 (1979) 238.

¹¹⁰ JUAN PABLO II, Alocución del 24-XI-1978 a los superiores generales, n. 4, en *Enseñanzas...*, t. 1 (1978) 232. Este párrafo es reproducido íntegra y literalmente en alocución del 27-I-1979 a sacerdotes diocesanos y religiosos en Ciudad de Méjico, n. 7, en *Enseñanzas...*, t. 2 (1979) 442. Y en otro documento añade todavía: «Se interpretan los votos según una mentalidad secularizante que deforma las motivaciones religiosas del propio estado (...); se adoptan posturas *sociopolíticas como el verdadero objetivo a perseguir*, incluso con bien definidas *radicalizaciones ideológicas*. Y cuando se oscurecen a veces las certezas de la fe, se asumen motivos de búsqueda de nuevos horizontes y experiencias, quizá con el pretexto de estar más cerca de los hombres, *acaso de grupos bien concretos, elegidos con criterios no siempre evangélicos*» (Alocución del 27-I-1979 en Ciudad de Méjico a las religiosas, n. 3, en *Enseñanzas...*, t. 2 [1979] 445).

¹¹¹ JUAN PABLO II, Alocución del 13-IV-1980 en Turín a las religiosas, en *Enseñanzas...*, t. 6 (1980) 610.

¹¹² JUAN PABLO II, Alocución del 2-VI-1980 en Lisieux a las religiosas contemplativas, n. 3, en *Enseñanzas...*, p. 857.

¹¹³ JUAN PABLO II, Alocución del 1-XI-1982 en Avila a las religiosas contemplativas, n. 3b.

¹¹⁴ El Concilio remite expresamente a Flp 2,7-8.

¹¹⁵ PABLO VI, *Evangelica testificatio*, n. 17: AAS 63 (1971) 506. Ya el Concilio Vaticano II había definido los consejos evangélicos como imitación, seguimiento y testificación del *anonadamiento* del Salvador (cfr. LG 42d).

¹¹⁶ LG 8a. Sobre esto, podrá verse A. BANDERA, *Analogía de la Iglesia con el misterio de la encarnación: «Teología Espiritual»* 8 (1964) 43-105.

¹¹⁷ K. RAHNER, *Sobre los consejos evangélicos*, en *Escritos de teología*, t. VII (Madrid 1967) 466. Cursiva mía.

¹¹⁸ PABLO VI, *Evangelica testificatio*, n. 7: AAS 63 (1971) 501-502. Un importantísimo texto de Pablo VI, que se refiere concretamente a la pobreza, puede verse

en su alocución del 19-V-1971 a la peregrinación internacional de terciarios franciscanos organizada para celebrar los setecientos cincuenta años de la Regla de San Francisco de Asís: AAS 63 (1971) 543-545.

¹¹⁹ Creo que ha sido un gran acierto de las notas directivas *Mutuae relationes* el haber fijado la atención sobre este punto concreto (cfr. nn. 6-10: AAS 70 [1978] 477-480). Algo análogo hay que pensar de las otras vocaciones, si bien este documento no se ocupa de ellas. Cada vocación, aunque sólo se realice o se encarne en algunos fieles, es, sin embargo, un bien de la Iglesia en cuanto tal y nunca puede ser desligada del ministerio del obispo, «vicario y legado de Cristo».

¹²⁰ Cfr. PC 15a. Este modo de presencia debe ser integrado con lo que el Vaticano II enseña sobre la presencia de Cristo en la entera comunidad cristiana (SC 7), en los obispos (LG 21), etc. Siendo la Iglesia cuerpo de Cristo, no puede ser ni siquiera pensada, si se prescinde de la presencia de Cristo en ella.

¹²¹ A. M. TRIACCA, *Verginità cristiana e matrimonio cristiano. Raggiunglio. Orientamenti. Prospettive*, en *Il celibato per il regno* (Milán 1977) 82.

¹²² A. M. TRIACCA, *Verginità cristiana...*, 93; cfr. 126, 157, 162.

¹²³ JUAN PABLO II, Alocución del 16-XI-1978 a la Unión Internacional de Superiores Generales: «Ecclesia» del 2-XII-1978, 7 (1479). Cursivas mías. Juan Pablo II, en la alocución que dirigió en Turín a las religiosas (13-IV-1980), cita parte del n. 7 de *Evangelica testificatio*, del que ya se trató y sobre el que no hay necesidad de insistir.

¹²⁴ JUAN PABLO II, Alocución del 31-V-1980 en París a las religiosas, n. 2, en *Enseñanzas...*, t. 6 (1980) 793. Las palabras en cursiva se toman de LG 43a. Véase F. SEBASTIÁN, *La vida de perfección en la Iglesia*, 127.

¹²⁵ JUAN PABLO II, Carta del 8-IV-1979 a los sacerdotes, n. 8: AAS 71 (1979) 407-408. Cursiva mía. Seguidamente, el papa se refiere no sólo al celibato sacerdotal, sino también al que se practica en la vida religiosa.

¹²⁶ El Concilio Vaticano II había dicho ya esto bien claramente en AG 18. Evidentemente, el principio es válido también para cualquiera de las otras vocaciones. Pero ahora se trata precisamente de ver su aplicación al caso concreto de la virginidad.

¹²⁷ La vida religiosa, por ser vocación constitutiva de la Iglesia (cfr. LG 13c), se abre al horizonte universal de la Iglesia misma. Lo cual implica que el religioso, por el solo hecho de serlo, queda comprometido para con toda la humanidad.

¹²⁸ Para apreciar lo que de permanente y lo que de coyuntural hay en este cuadro expositivo del Concilio Vaticano II, podrá verse la extensa y documentada obra de A. FERNÁNDEZ Munera *Cbristi. Munera Ecclesiae* (Pamplona 1982).

¹²⁹ CONGR. DE OBISPOS-CONGR. DE REL. E INST. SEC., *Mutuae relationes*, n. 13: AAS 70 (1978) 481.

¹³⁰ Esta instrucción fue publicada por «Vida Religiosa. Boletín Informativo» 53 (1982) 101-114.

¹³¹ JUAN PABLO II, Alocución del 16-XI-1978 a la Unión Internacional de Superiores Generales, en *Enseñanzas al pueblo de Dios*, t. 1 (1978) 204-205.

¹³² JUAN PABLO II, Alocución del 27-I-1979 en Ciudad de Méjico a las religiosas, n. 4: AAS 71 (1979) 178.

¹³³ Todas estas expresiones se encuentran en la alocución que Juan Pablo II di-

rigió el 24-XI-1978 a los superiores generales, n. 4, en *Enseñanzas...*, 232. Pero la referencia de documentos relacionados con el tema podría multiplicarse.

¹³⁴ CONFERENCIA EPISC. ESP., *La vida religiosa, un carisma al servicio de la Iglesia*: «Vida Religiosa. Boletín Informativo» 53 (1982) 108. Este profetizar *siendo*, o desde lo entitativo, no pertenece a la vida religiosa en exclusiva. Se cumple análogamente en todas las otras vocaciones cristianas. Concretamente en el matrimonio tiene una realización singular. Juan Pablo II, en las audiencias de los miércoles, habla frecuentemente del *profetismo del cuerpo*, consistente en que los esposos, viviendo en fidelidad y amor la mutua entrega, hacen que el cuerpo exprese y proclame la *verdad* que Dios mismo imprimió en él desde la creación. A este respecto, es particularmente significativa la alocución del 19-I-1983: DP 16, pp. 22-23. Pero el *profetismo del cuerpo* no se realiza solamente en el matrimonio. También la consagración a Dios expresa el *significado esponsal del cuerpo*, sublimándolo a un orden nuevo y trascendente, es decir, convirtiéndolo en símbolo del amor nupcial de Dios a la humanidad, tal como este amor nos ha sido revelado por Cristo. De ello habla Juan Pablo II en la alocución del miércoles 15-XII-1982: DP 375, pp. 470-471.

¹³⁵ JUAN PABLO II, Alocución del 13-IV-1980 en Turín a las religiosas, en *Enseñanzas al pueblo de Dios*, t. 6 (1980) 611.

¹³⁶ JUAN PABLO II, Alocución citada en la nota anterior, p. 610. La referencia especial a los dramas de Turín está motivada por los atentados terroristas que, pocos días antes de la visita papal, habían tenido lugar en aquella «gran metrópoli».

¹³⁷ Sobre la importancia de la *comunidad* en el ejercicio del profetismo propio de la vida religiosa, cfr. CONGR. DE REL. E INST. SEC., *Religiosos y promoción humana*, nn. 20-27, 33.

¹³⁸ PABLO VI, Alocución del 7-XII-1965 en la promulgación de los últimos documentos conciliares: AAS 58 (1966) 55.

¹³⁹ JUAN PABLO II, *Dives in misericordia*, nn. 7 al fin, p. 1203. «En el cumplimiento escatológico la misericordia se revelará como amor, mientras que en la temporalidad, en la historia del hombre —que es a la vez historia de pecado y de muerte—, el amor debe revelarse ante todo como misericordia y verificarse como tal» (n. 8c, p. 1205).

¹⁴⁰ GS 45a; cfr. LG 1, 9b, 48b; AG 1a, 5a, 10. Sobre el valor de la caridad para transformar la sociedad humana, cfr. L. LAGO, *Fe y política*: «Ciencia Tomista» 109 (1982) 485-491. De manera más general, pero sin tener en cuenta la situación actual del mundo, estudia el tema E. E. BEZZINA, *De valore sociali caritatis secundum principia Sancti Thomae Aquinatis* (Nápoles 1952). Es una tesis doctoral. Hoy a esos «principios» de Santo Tomás se les podría sacar mayor partido. Santo Tomás en esta materia no tiene sólo principios, sino que posee una rica doctrina sobre la caridad en el conjunto del misterio de la salvación y sobre su eficacia para establecer vínculos de comunión universal dentro de un clima de verdadera fraternidad entre los hombres, con todas las consecuencias implicadas en el hecho de esta fraternidad.

¹⁴¹ JUAN PABLO II, Alocución del 22-XI-1981 en Collevalenza a la hora del *Angelus*, n. 2: DP 237, p. 303. En Collevalenza (provincia de Perugia) existe un santuario dedicado al Amor Misericordioso, construido por iniciativa de la madre Esperanza de Jesús Alhama, que en pocos años se ha hecho célebre en toda Italia y se

ha convertido en centro de peregrinaciones de todo el país y del extranjero. El papa mismo definió este viaje como una «peregrinación».

Durante la peregrinación a Fátima, Juan Pablo II dio gran relieve al tema del amor misericordioso. «Vengo —dice— en peregrinación a Fátima (...) con el nombre de María en los labios y el cántico de la *misericordia de Dios en el corazón*» (Alocución del 12-V-1982 durante la vigilia de oración, n. 5a: DP 138, p. 169). La redención es obra de amor misericordioso «que supera infinitamente toda especie de mal existente en el hombre y en el mundo» (Homilía del 13-V-1982, n. 8e: DP 140, p. 174). Y, al final de la oración de consagración a la Virgen, Juan Pablo II pide que «se manifieste una vez más en la historia del mundo el infinito poder del amor misericordioso. Que este amor detenga el mal. Que transforme las conciencias» (n. 3: DP 141, p. 176).

Más aún: Juan Pablo II llega a decir que el servicio de Pedro, que le ha sido confiado, «es servicio al amor misericordioso y salvífico de Cristo para con toda la humanidad» (Alocución del 26-IX-1982 al clero y religiosos en Brescia, n. 2d: DP 304, p. 391). ¡Todo el ministerio papal compendiado en el servicio al amor misericordioso! Para ampliar el tema, cfr. JUAN PABLO II, Homilía del 30-V-1980 en París, nn. 1-4: AAS 72 (1980) 690-694. Este centrar el servicio de Pedro en el amor misericordioso expresa una clara intuición profética de Juan Pablo II. «*El Espíritu del Señor —dice— me ha hecho sentir* en qué medida el mundo y la misma Iglesia tienen necesidad de la *misericordia divina* para reencontrar el sentido mismo de toda la historia humana: edificar un mundo de verdad y de justicia, de fraternidad y de paz» (Alocución del 8-I-1983 al embajador del Líbano: «Ecclesia» del 22-I-1983, 11 [107]). Un testigo singularmente cualificado nos ofrece al respecto un comprobante definitivo. «Le pregunto [a Juan Pablo II] cuál es su oración por el mundo, y me responde: Apelo a la misericordia. Sí, apelo a la misericordia» («*¡No tengáis miedo!*»). *André Frossard dialoga con Juan Pablo II* [Barcelona 1982] 299).

¹⁴² JUAN PABLO II, *A Concilio Constantinopolitano I*, n. 6b: AAS 73 (1981) 520.

¹⁴³ JUAN PABLO II, Alocución del 19-III-1982 en Livorno a los trabajadores, n. 10: AAS 74 (1982) 602-603.

¹⁴⁴ JUAN PABLO II, Homilía del 15-VI-1982 en Ginebra, nn. 2-5: DP 191, pp. 246-247.

¹⁴⁵ JUAN PABLO II, Alocución del 2-XI-1982 en Madrid a los religiosos, n. 4a-b.

¹⁴⁶ JUAN PABLO II, Alocución del 13-V-1982 al clero y religiosos en Fátima, n. 7: DP 142, p. 178.

¹⁴⁷ Cfr. GS 21. Pablo VI destaca intencionadamente esta postura comprensiva del Concilio. «Su actitud —dice— ha sido *muy a conciencia* positiva. Una corriente de afecto y de admiración se ha volcado del Concilio hacia el mundo moderno. *Ha reprobado los errores*, porque lo exige no menos la caridad que la verdad; pero *para las personas, sólo la invitación, el respeto y el amor*» (Alocución del 7-XII-1965 en la promulgación de los últimos documentos conciliares: AAS 58 [1966] 57).

¹⁴⁸ JUAN PABLO II, Alocución del 7-XI-1982 en Barcelona a los obreros y empresarios, n. 10. Esta solidaridad *para*, que debe guiar la mentalidad y las actuaciones de cuantos participan en el inmenso mundo del trabajo, tiene su mejor desarrollo en la gran alocución que Juan Pablo II pronunció el 15-VI-1982 en Ginebra ante la Asamblea General de la OIT: DP 187, pp. 238-242.

¹⁴⁹ La Iglesia se define a sí misma «como sacramento, esto es, signo e instrumen-

to de la íntima unión con Dios y de *la unidad de todo el género humano*» (LG 1).

¹⁵⁰ «Vuestra vocación de obispos invita a estar próximos y al servicio de *todos los hombres*, especialmente de los más débiles y necesitados. Sabed que *la opción preferencial por los pobres*, vivamente proclamada en Puebla, *no es una invitación a exclusivismos* ni justificaría que un obispo se negase a anunciar la palabra de salvación a este o a aquel grupo de personas con el pretexto de que no son pobres —por otra parte, ¿qué contenido se da a este término?—, porque es su deber proclamar *todo el evangelio a todos los hombres* y procurar que todos sean “pobres de espíritu”. Pero es una invitación a una solidaridad especial con los pequeños y con los débiles» (JUAN PABLO II, Alocución del 10-VII-1980 a la Conferencia Episcopal de Brasil, n. 6.9: AAS 72 [1980] 956-957).

¹⁵¹ De aquí la importancia decisiva que Juan Pablo II da a una buena cristología para organizar una pastoral que responda efectivamente a las necesidades y expectativas del hombre de hoy. Además de su encíclica programática *Redemptor hominis* —cuyo título es bien significativo—, puede verse su alocución del 28-I-1979 en la inauguración de los trabajos de la III Conferencia General del CELAM en Puebla, nn. I.2-5, III.3-7: AAS 71 (1979) 189-192, 202-204; alocución del 10-VII-1980 a la Conferencia Episcopal de Brasil, n. 6.4: AAS 72 (1980) 954; alocución del 1-XI-1982 en Salamanca a los teólogos, n. 3.

¹⁵² PABLO VI, Alocución del 7-XII-1965 en la promulgación de los últimos documentos conciliares: AAS 58 (1966) 58, 59. Para formarse idea del valor eclesiológico de estos dos asertos, cfr. A. BANDERA, *La Iglesia, imagen de Cristo* (Guadalajara 1970) 14-52.

¹⁵³ La obra fue escrita en 1949 y no ha sido traducida —que yo sepa— a ninguna lengua occidental. Mis conocimientos de ella se basan en una selección de textos que fue presentada durante el Congreso Internacional celebrado en Collevaenza (Italia) los días 26-29 de noviembre de 1981 sobre el tema *Prima lettura della Dives in misericordia*. Las actas de este Congreso han sido publicadas ya con el mismo título (Collevaenza 1982). Forman un volumen de 294 páginas (24×17,5). En las páginas 193-199 se contiene información acerca del origen e idea central de la obra junto con «textos selectos» de la misma en versión italiana. De aquí tomo mis referencias a esta obra de Karol Wojtyła. El autor de este drama, siendo ya papa Juan Pablo II, reconoce que Adam Chmielowski, o Fray Alberto, fue uno de los grandes modelos de vida en que se inspiró. «¿Mis modelos? —se pregunta—. Son muy numerosos. Debo mucho a San Francisco de Asís, que, por no creerse digno de la ordenación, se quedó en diácono, y a Fray Alberto Chmielowski, su más fiel discípulo en mi patria. A finales del siglo pasado, Fray Alberto fue uno de los artífices del renacimiento espiritual de Polonia. Toda su vida —estudiante, pintor desgarrado por conflictos internos, terciario franciscano y *servidor de los pobres, ideal en el que balló la paz*— puede resumirse en estas palabras de un excelente biógrafo: “Dio su alma.” ¡Ahí está!» («*No tengáis miedo!*». *André Frossard dialoga con Juan Pablo II*, 18). Fray Alberto Chmielowski fue beatificado por Juan Pablo II en Cracovia el 22 de junio de 1983. El papa hacía entonces su segundo viaje a Polonia.

¹⁵⁴ Esta «peregrinación» —así la llamó Juan Pablo II— tuvo lugar el día 22 de noviembre de 1981. Los discursos pronunciados durante ella pueden verse reunidos en «L'Osservatore Romano» (ed. italiana) del 23-24 de noviembre. Sobre el santuario del Amor Misericordioso, véase lo dicho en la nota 141.

¹⁵⁵ PABLO VI, Alocución del 7-XII-1965 en la promulgación de los últimos documentos conciliares: AAS 58 (1966) 54-56. Para captar toda la importancia que el *amor misericordioso* —sin que la expresión aparezca— tiene en esta alocución habría que transcribirla en su totalidad. Pero quizá lo que más interesa destacar es que en ella Pablo VI se propone de intento dar la idea exacta de la espiritualidad propia del Concilio, la que guió la elaboración de sus documentos y la que, por tanto, debe reflejarse en su aplicación. También a este respecto, Pablo VI tiene otro documento singularmente importante. Me refiero a su alocución del 14-XI-1965 en la inauguración de la última etapa conciliar; en ella el Concilio mismo es definido como expresión de amor a Dios, a la Iglesia y a toda la humanidad. La Iglesia del Concilio —dice Pablo VI— vive «la universalidad del amor también cuando *vence las fuerzas de quien la persigue* o exige de ese amor la entrega heroica y total», es decir, el martirio. «Por amarga y siempre actual experiencia —añade— sabemos que también el amor, y quizá especialmente el amor, provoca indiferencia, oposición, hostilidad, desprecio. Ningún drama, ninguna tragedia fue semejante a la de Cristo, quien precisamente por su amor y por la enemistad de los otros padeció la cruz. *El arte de amar se torna con frecuencia en arte de sufrir* (...). Este Concilio pide humildemente al Señor la gracia de hacerse digno de sacar alegría, como los primeros apóstoles, *de las ofensas recibidas por el nombre de Jesús* (...). Este Concilio deberá ser firme y claro en la recitación de la doctrina; sin embargo, respecto de aquellos que por ciego prejuicio antirreligioso o por injustificado propósito antieclesiástico todavía hacen sufrir a la Iglesia, más bien que condenar a alguno, tendrá sentimientos *de bondad y de paz*, y rogará, sí rogaremos todos con amor a fin de que les sea concedida por Dios *aquella misericordia* que para nosotros mismos imploramos. *Sea el amor el único vencedor de todos*» (Alocución del 14-IX-1965: AAS 57 [1965] 800, 802-803).

¹⁵⁶ JUAN PABLO II, Alocución del 7-XI-1982 en Barcelona a los obreros y empresarios, n. 5e. «Al invitarnos a reflexionar sobre la *concepción cristiana de la empresa*, quisiera ante todo recordaros que por encima de sus aspectos técnicos y económicos —en los que sois maestros— hay uno más profundo: *el de su dimensión moral*. Economía y técnica, en efecto, no tienen sentido si no son referidas al hombre al que deben servir» (*ibid.*, n. 7c).

¹⁵⁷ Es uno de los asertos mayores de la encíclica, a cuyo desarrollo está dedicado todo el número 12 y que reaparece en varias otras ocasiones. Este punto ha sido estudiado detenidamente por L. ALICI, *Basta la giustizia? Lo smarrimento della misericordia e la crisi dell'umanesimo contemporaneo*, en *Prima lettura...*, 123-144; G. MORRA, *Misericordia e culture attuali*, *ibid.*, 79-91; J. M. URIARTE, «*La Chiesa vive una vita autentica quando professa e proclama la misericordia*», *ibid.*, 217-239.

¹⁵⁸ JUAN PABLO II, Alocución del 22-XI-1981 al clero y religiosos en Todi, n. 1: DP 239, 304.

¹⁵⁹ El tema del humanismo cristiano es uno de los que más descuellan en el magisterio de Juan Pablo II. Hizo su «entrada solemne» con la alocución del 28-I-1979 en la inauguración de trabajos de la III Conferencia General del CELAM en Puebla, nn. I.9 y III.6: AAS 71 (1979) 195-196, 202-203; constituye el centro, por así decir, de la encíclica *Redemptor hominis*, la cual, a su vez, tiene un indispensable complemento en la *Dives in misericordia*, como el propio Juan Pablo II declara en el número primero de ésta. Nadie ignora que el tema relativo a los derechos humanos es capital en su magisterio. Sobre el fondo antropológico de todo el problema

y sobre las características de esta antropología cristiana, cfr. S. GRYGIEL, *La antropología di Giovanni Paolo II*, en *Prima lettura...*, 241-256.

¹⁶⁰ JUAN PABLO II, Homilía del 22-XI-1981 en Collevaenza, n. 2: AAS 74 (1982) 12-13.

¹⁶¹ JUAN PABLO II, Alocución del 15-VI-1982 a los funcionarios de la OIT: «L'Osservatore Romano» (ed. española) del 27-VI-1982, p. 13, col. 3.

¹⁶² De ellas habla copiosamente el Concilio Vaticano II y las especifica en cada uno de los documentos relativos a laicado, vida religiosa y ministerio. La constitución dogmática *Lumen gentium* —que es el documento básico— tiene un capítulo especial sobre cada una de estas formas de vocación. Un pasaje sintético que da la característica peculiar de cada una es LG 31.

¹⁶³ JUAN PABLO II, Homilía del 4-XI-1982 en Toledo, nn. 6b-c, 7c-d.

¹⁶⁴ JUAN PABLO II, Alocución del 18-IV-1982 en Bolonia al clero y religiosos, n. 4b, d: AAS 74 (1982) 779-780.

¹⁶⁵ JUAN PABLO II, Alocución del 16-XI-1978 a la Unión Internacional de Superiores Generales, en *Enseñanzas al pueblo de Dios*, t. 1 (1978) 204; cfr. alocución del 3-VII-1980 en São Paulo a las religiosas, n. 2.5: AAS 72 (1980) 899-900.

¹⁶⁶ JUAN PABLO II, Alocución del 13-V-1982 al clero y religiosos en Fátima, n. 6d: DP 142, p. 178.

¹⁶⁷ JUAN PABLO II, Alocución del 29-V-1982 en Londres a los religiosos, n. 2: DP 160, p. 204.

¹⁶⁸ JUAN PABLO II, Alocución del 31-V-1982 en Edimburgo a los religiosos, nn. 6 y 8: DP 169, pp. 215-216.

¹⁶⁹ JUAN PABLO II, Homilía del 10-V-1981 en la inauguración del Congreso Internacional de Vocaciones Sacerdotales y Religiosas, nn. 4 y 5: DP 128, p. 160.

¹⁷⁰ JUAN PABLO II, Alocución del 1-XI-1982 en Avila a las religiosas contemplativas, nn. 4b y 5d. «Ellas —dice también— son la estrella que marca sin cesar la ruta...» (Alocución del 8-XI-1982 en Madrid a las religiosas de vida apostólica, n. 3b).

¹⁷¹ JUAN PABLO II, Alocución del 2-XI-1982 en Madrid a los religiosos, n. 7a-b.

¹⁷² JUAN PABLO II, Alocución del 8-XI-1982 en Madrid a las religiosas de vida apostólica, n. 6e.

¹⁷³ JUAN PABLO II, Alocución del 3-VII-1980 en São Paulo a los religiosos, n. 2.3-4: AAS 72 (1980) 898-899.

¹⁷⁴ CONGR. DE REL. E INST. SEC., *Religiosos y promoción humana*, nn. 17-19. El documento es todo él importantísimo. Aquí es imposible tomar en consideración todo su contenido. Con referencia a lo que ahora interesa más, quiero señalar todo cuanto dice acerca de la *inserción del religioso en el mundo del trabajo* (nn. 7-12) y sobre la *comunidad eclesial orgánica* (nn. 20-27).

¹⁷⁵ JUAN PABLO II, Homilía citada en la nota 169, n. 5. Por eso, para juzgar recatemente sobre la vida religiosa, «hay que remontarse a las raíces mismas de una sana eclesiología, tal como han sido presentadas por el Vaticano II» (n. 4a).

¹⁷⁶ JUAN PABLO II, Alocución del 3-VII-1980 en São Paulo a los religiosos, n. 2.5, p. 900.

¹⁷⁷ JUAN PABLO II, Alocución citada en la nota 165, p. 205.

¹⁷⁸ JUAN PABLO II, Alocución del 2-XI-1982 en Madrid a los religiosos, n. 7c-d. Sobre la necesidad que la comunidad cristiana tiene de mirarse en los religiosos tra-

ta de nuevo en la homilía del 6-XI-1982 en Loyola, n. 4b. Es una idea frecuente también en otros documentos.

¹⁷⁹ JUAN PABLO II, Mensaje del 8-XII-1982 para la Jornada Mundial de la Paz, n. 12: DP 370, p. 476. «El misterio de la reconciliación llega en el hombre a lo más profundo de su intimidad, porque es aquí sobre todo donde puede ponerse remedio al drama que atormenta a nuestra época desgarrada por tantas tensiones, divisiones, injusticias y violencias. Aquí, en efecto, en el corazón del hombre, radican las desconfianzas y enemistades que oponen entre sí los intereses colectivos y las naciones (...). Cristo nos cura allí precisamente donde estamos enfermos de ese mal contagioso que crea el *desequilibrio del mundo entero*: el egoísmo, la envidia, la voluntad de dominio» (Alocución del 30-X-1982 al Consejo de la Secretaría General del Sínodo, nn. 3b-c y 4a: DP 333, p. 425). Ya el Concilio Vaticano II había dicho: «En realidad, los desequilibrios que atormentan al mundo de hoy están vinculados con aquel desequilibrio más hondo que hunde sus raíces en el corazón humano» (GS 10a).

¹⁸⁰ Una excelente inspiración para elaborar estas «filosofías» son numerosos documentos de la Iglesia, que se multiplican sobre todo a partir de Pío XII. Especial mención merecen los mensajes para la Jornada Mundial de la Paz instituida por Pablo VI y vigorosamente continuada por Juan Pablo II, cuya lucha por defender los derechos fundamentales del hombre es conocida de todos.

¹⁸¹ DH 14d. Esta idea tiene amplio desarrollo en el documento *La justicia en el mundo* del Sínodo de Obispos celebrado en 1971.

¹⁸² Juan Pablo II desarrolla ampliamente este pensamiento en *Dives in misericordia*, nn. 7-9: AAS 72 (1980) 1199-1210.

¹⁸³ CONGR. DE REL. E INST. SEC., *Religiosos y promoción humana*, n. 11.

¹⁸⁴ *Religiosos y...*, n. 12.4, «Como expertos en comunión, los religiosos son llamados a ser en la Iglesia comunidad eclesial, y en el mundo testigos y artífices de aquel "proyecto de comunión" que constituye la cima de la historia del hombre según Dios...» (n. 24).

¹⁸⁵ JUAN PABLO II, Alocución del 3-VII-1980 en São Paulo a las religiosas, n. 8a: AAS 72 (1980) 885.

¹⁸⁶ Cfr. ARTURO ALONSO LOBO, *El padre Arintero, precursor clarividente del Vaticano II* (Salamanca 1970) 157-182.

¹⁸⁷ LG 12a; cfr. DV 8b, 10; Sínodo Particular de los Países Bajos, n. 7: AAS 72 (1980) 218; JUAN PABLO II, Alocución del 1-VI-1980 a la Conferencia Episcopal Francesa, n. 5b: AAS 72 (1980) 728-729. Para estudio de este importantísimo tema, cfr. J. SANCHO BIELSA, *Infalibilidad del pueblo de Dios* (Pamplona 1979).

¹⁸⁸ El Concilio dice literalmente «inter omnis ordinis fideles». Esta palabra *ordo* es típica del Vaticano II y sirve para expresar los diversos grupos o vocaciones de que está constituido «el pueblo de Dios en sí mismo» (LG 13c). Estos «órdenes» o grupos son concretamente el de los ministros, el de los religiosos y el de los laicos.

¹⁸⁹ El Concilio Vaticano II enseña que el profetismo laical se especifica y «recibe una peculiar eficacia por el hecho de ser ejercido en las comunes situaciones del mundo». Pero inmediatamente añade una reflexión especial sobre el matrimonio, diciendo: «En este servicio resalta el gran valor de aquel estado de vida santificado por un especial sacramento, a saber: la vida matrimonial y familiar» (LG 35b-c).

¹⁹⁰ Creo que esta idea destaca un tanto unilateralmente en los criterios pastora-

les conocidos con el título de *Mutuae relationes*. No digo que sea excluyente de cualquier otra fundamentación más alta; pero sí me parece que tiene excesivo relieve, debido a la preponderancia que en todo el documento se da al tema *carisma fundacional*. Para el estudio de diversas cuestiones relacionadas con lo que aquí llamo profetismo, cfr. J. CRISTO REY GARCÍA-D. X. ANDRÉS, *La vita religiosa nel dinamismo della Chiesa. Note sulla teologia fondamentale del carisma della vita religiosa: «Vita Consacrata»* 18 (1982) 708-729; 19 (1983) 20-28. Sólo las páginas 20-23 tratan directamente lo *eclesial* en cuanto anterior a cualquier carisma fundacional, pero no profundizan; son poco más que un elenco de textos extraídos del Vaticano II y de *Mutuae relationes*. La primera parte estudia cuestiones generales sobre lo carismático y el resto se centra sobre el *carisma de los fundadores*. Pienso que lo estrictamente eclesial del profetismo de la vida religiosa, aquello por lo que este profetismo pertenece a la constitución de la Iglesia y antecede a cualquier carisma fundacional, debería destacar más. Sin embargo, reconozco gustosamente que en el estudio que acabo de citar se contienen puntos de interés.

¹⁹¹ JUAN PABLO II, Alocución del 31-V-1980 a las religiosas en París, n. 2, en *Enseñanzas al pueblo de Dios*, t. 6 (1980) 793.

¹⁹² JUAN PABLO II, Homilía del 10-V-1981 en la inauguración del Congreso Internacional sobre Vocaciones Sacerdotales y Religiosas, n. 4: DP 128, p. 160.

¹⁹³ Juan Pablo II se complace en destacar el origen divino de la vocación religiosa. «Vuestra vocación —dice— es una iniciativa *divina*» (Alocución del 2-XI-1982 en Madrid a los religiosos, n. 2a). «Mantened viva la *seguridad* de que vuestra vocación es *divina*» (*ibid.*, 3c).

¹⁹⁴ CONGR. DE OBISPOS-CONGR. DE REL. E INST. SEC., *Mutuae relationes*, n. 12: AAS 70 (1978) 480-481.

¹⁹⁵ DV 10a-b; cfr. 8b. Cristo otorga a todos los fieles dones que los convierten en órganos de su profetismo y simultáneamente instituye «la jerarquía, la cual enseña en su nombre y con su poder» (LG 35a).

¹⁹⁶ LG 23a. Juan Pablo II da excepcional importancia a la función del obispo en cuanto servidor, promotor y garante de la unidad en el interior de la Iglesia particular. Quizá el documento más significativo a este respecto sea su alocución del 31-X-1982 a la Conferencia Episcopal Española, n. 6.

¹⁹⁷ JUAN PABLO II, Alocución del 1-VI-1980 a la Conferencia Episcopal Francesa, n. 5: AAS 72 (1980) 728-729. Véase también la alocución del 5-X-1979 a la Conferencia Episcopal de Estados Unidos, n. 7: AAS 71 (1979) 1226.

¹⁹⁸ CONGR. DE OBISPOS-CONGR. DE REL. E INST. SEC., *Mutuae relationes*, n. 6: AAS 70 (1978) 477-478. «Los obispos, en unión con el romano pontífice, reciben de Cristo-Cabeza la función de *discernir* los dones y las atribuciones, de *coordinar* las múltiples energías y de *guiar* a todo el pueblo para vivir en el mundo como signo e instrumento de salvación» (*ibid.*, n. 9, p. 479).

¹⁹⁹ JUAN PABLO II, Alocución del 31-X-1982 a la Conferencia Episcopal Española, nn. 6 al fin.

²⁰⁰ CONGR. DE OBISPOS-CONGR. DE REL. E INST. SEC., *Mutuae relationes*, n. 12, p. 481. En este mismo lugar, el documento indica otras importantes señales del carisma genuino. De ellas he «seleccionado» estas dos no para absolutizarlas, sino porque me parecen especialmente significativas en el contexto del tema que aquí se estudia.

²⁰¹ JUAN PABLO II, Alocución del 28-I-1979 al inaugurar la III Conferencia General del CELAM en Puebla, n. II.2: AAS 71 (1979) 197-198. Véase también n. II.6, pp. 202-203. El día anterior había dicho: «Los religiosos, en lo referente a las actividades pastorales, no pueden negar su leal colaboración y obediencia a la jerarquía local, alegando una exclusiva dependencia de la Iglesia universal. Mucho menos sería admisible en sacerdotes o *religiosos* una práctica de *magisterios paralelos* respecto de los obispos —auténticos y solos maestros de la fe— o de las Conferencias Episcopales» (Alocución del 27-I-1979 en Ciudad de Méjico a los presbíteros diocesanos y religiosos, n. 6, p. 181).

²⁰² JUAN PABLO II, Alocución del 2-XI-1982 en Madrid a los religiosos, n. 5. «No puedo terminar este coloquio —dice también— sin dirigir una palabra específica a los sacerdotes, *religiosos* y laicos católicos aquí presentes, responsables de entes de comunicación de la Iglesia en los diversos campos (...). Por vuestra condición concreta y por el campo en que trabajáis, los destinatarios de vuestros servicios pueden pensar que sois de un modo o de otro *la voz de la Iglesia o de vuestros prelados*. Ello os impone una mayor responsabilidad. De ahí la necesidad de afinar la sensibilidad, *para identificarse plenamente*, en cuestiones fundamentales, dogmáticas y morales, *con la auténtica voz del magisterio, desde una actitud de amor a la Iglesia y de leal colaboración con ella*. Sólo así se hace labor constructiva, sólo así se evita disolver el mensaje cristiano y confundir a los fieles con tomas de posición inaceptables y con críticas destructivas» (Alocución del 2-XI-1982 en Madrid a los representantes de los medios de comunicación social, n. 5).

²⁰³ El tema de las relaciones entre teología y magisterio es tratado extensamente por Juan Pablo II en su alocución del 1-XI-1982 a los teólogos en Salamanca. Una de las ideas fundamentales de este documento es que la teología, para ser genuina y no degradarse, debe cultivar la *creatividad* en la *fidelidad*, es decir, en coherencia con la palabra de Dios, tal como ésta es creída por el pueblo cristiano y auténticamente expuesta por el magisterio de la Iglesia. Una creatividad ejercitada fuera de esta coherencia o fidelidad es deformación arbitraria. Y, por otra parte, una fidelidad que no impulse a «crear» se parece demasiado a la inercia o a la rutina.

²⁰⁴ JUAN PABLO II, Alocución del 2-XI-1982 en Madrid a los religiosos, n. 8.

²⁰⁵ PO 13b. Sobre la santificación del obispo por el cumplimiento de su ministerio y concretamente de su función profética, cfr. LG 41b. El ejercicio de los poderes ministeriales tiene por fin «apacentar la familia de Dios de tal manera que el mandamiento nuevo de la caridad sea cumplido por todos» (LG 32d). Esto implica que los ministros, y particularmente los obispos, están obligados a la santidad por un título nuevo y especial (cfr. PO 12). Sobre la vivencia de la santidad por los ministros y sobre su función santificante, cfr. L. RAVETTI, *La santità nella «Lumen gentium»* (Roma 1980) 153-188. El mismo autor trata de la santidad en la vida religiosa según este gran documento conciliar en pp. 229-269.

²⁰⁶ *Mutuae relationes*, nn. 9 al fin: AAS 70 (1978) 479. La cursiva está en el original. Precisamente el hecho de ser «condiscípulos ante el Señor» obliga a los religiosos a ejercer su profetismo «en armonía sincera con el magisterio auténtico de la jerarquía» (*ibid.*, n. 13, p. 481).

²⁰⁷ CONGR. DE REL. E INST. SEC., *Religiosos y promoción humana*, n. 27.

²⁰⁸ El capítulo séptimo de la Constitución *Lumen gentium* estudia la índole escatológica de la Iglesia. Ya en su primer documento el Vaticano II había definido la

Iglesia como una comunidad que se hace presente en el mundo, pero que es sobre todo peregrina hacia la patria futura (cfr. SC 2, 8).

²⁰⁹ Los comparativos *mejor* y otros análogos se repiten mucho en LG 44. Sobre este asunto se tratará expresamente más adelante.

²¹⁰ *In epist. ad Heb 10,1*, lect. 1, en *Super epistolas S. Pauli lectura*, ed. R. CAI (Roma 1953), t. 2, n. 480, p. 442.

²¹¹ Cfr. *Summa theol.* II-II, 184, 3; *Summa contra gent.* III, 130, nn. 3.022-3.024; *Quodl.*, 1, a. 14 ad 2; *De perfectione spiritualis vitae*, cc. 8-9, 11 (antiguos 7-8, 10); Q. Disp. *De caritate*, a. 11 ad 5.

²¹² Sobre la índole contemplativa de la bienaventuranza futura, puede verse I. M. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine*, t. 4 (Madrid 1971) 171-379; t. 5 (Madrid 1972) 127-144.

²¹³ Cfr. *Summa theol.* II-II, 152, a. 2, 4 y 5; 186, 3 ad 4. Es una idea muy repetida por Santo Tomás cuando trata temas relacionados con la vida religiosa.

²¹⁴ JUAN PABLO II, Alocución del 28-VI-1982 a los cardenales y personal de curia, n. 12b: DP 200, p. 258.

²¹⁵ JUAN PABLO II, Alocución del 11-X-1982 a los obispos de Polonia en visita «ad limina», n. 6c: DP 319, p. 411. «Recordad que el sentido profundo de vuestra consagración es el de ser, juntamente con vuestros hermanos, *los signos prefigurativos de la humanidad futura*, del “hombre nuevo” y de la “mujer nueva” de la *resurrección*. Sed, mediante vuestro comportamiento, las “pruebas” vivientes y concretas de la existencia de Dios, de su bondad y del *reino de paz que nos ha traído con su cruz* (...). El religioso y la religiosa están llamados a reproducir más de cerca el mismo amor de Cristo. Son, como he dicho, un “signo” de *resurrección*» (Alocución del 21-XI-1982 en Palermo a las religiosas, nn. 5 y 6: DP 348, p. 443).

²¹⁶ JUAN PABLO II, Carta del 7-IX-1982 al cardenal U. Poletti: DP 295, p. 377.

²¹⁷ JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, n. 16: AAS 74 (1982) 98-99. El don de la vida religiosa, «¿no es para el hombre de hoy como un soplo divino que vivifica, como una liberación de sí mismo *que preanuncia un gozo eterno y pleno?*» (PABLO VI, *Evangelica testificatio*, n. 53: AAS 63 [1971] 524).

²¹⁸ JUAN PABLO II, Alocución del 3-V-1980 en Kinshasa a las religiosas, n. 3: AAS 72 (1980) 442-443.

²¹⁹ El Concilio Vaticano II enseña que el respeto a la «jerarquía» de las verdades es un dato de la mayor importancia para una exacta comprensión de los contenidos de la fe (cfr. UR 11c).

²²⁰ JUAN PABLO II, Alocución del 24-IX-1982 a los obispos del sudoeste de Francia en visita «ad limina», n. 5: DP 301, p. 386.

²²¹ El pasaje principal donde el Vaticano II propone esta doctrina es LG 10. Pero se trata de una enseñanza que informa toda el cuerpo doctrinal del Concilio. Ya Santo Tomás había definido el *carácter* impreso por el bautismo en términos sacerdotales o como participación en el sacerdocio de Cristo (cfr. *Summa theol.* III, 63, 3).

²²² A los obispos les pide el Vaticano II poner «empeño en fomentar la santidad de sus clérigos, de los religiosos y de los laicos según la peculiar vocación de cada uno, siendo conscientes de que ellos mismos *están obligados a dar ejemplo de santidad en la caridad, en la humildad y en la sencillez de vida*» (ChD 15c). Más claro aún es lo que el Concilio dice sobre los presbíteros. Estos, ya por la consagración

bautismal, están llamados a la santidad, como todos los fieles. «Sin embargo —añade el Concilio—, los sacerdotes están obligados *de manera especial* a conseguir esa perfección, puesto que, consagrados a Dios de modo nuevo por el sacramento del orden, se convierten en *instrumentos vivos de Cristo, sacerdote eterno...*» (PO 12a).

²²³ JUAN PABLO II, Alocución del 28-VI-1982 a los cardenales y personal de curia, n. 12b: DP 200, p. 258.

²²⁴ JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, nn. 55-56: AAS 74 (1982) 148-149. Véase también n. 59, p. 151.

²²⁵ La integración de los atributos mesiánicos de Cristo en el de sacerdote es tema tratado directamente por el Sínodo Episcopal de 1971 en el documento *De sacerdotio ministeriali*, p. 1, n. 1.

²²⁶ JUAN PABLO II, Alocución del 23-XII-1982 a los cardenales y personal de curia, nn. 8 al fin: DP 386, p. 482.

²²⁷ LG 10b; cfr. 11a; SC 14, 41b, 48. En cuanto al modo *laical* de realizar este sacerdocio recibido por el bautismo, cfr. LG 34 y los otros documentos relativos a los laicos.

²²⁸ PABLO VI, *Evangelica testificatio*, n. 47: AAS 63 (1971) 521.

²²⁹ PABLO VI, *Evang. test.*, n. 48, p. 521. «Elementos de una verdadera vida comunitaria son el superior (...) y, finalmente, la eucaristía, que es el principio de toda comunidad cristiana (...). Por este motivo el centro de vuestra vida comunitaria no puede ser otro que Jesús en la eucaristía» (JUAN PABLO II, Alocución del 2-XI-1982 en Madrid a los religiosos, n. 6b). Lo mismo había dicho en la alocución del 17-II-1981 en Manila a las religiosas, n. 5d: AAS 73 (1981) 306-307. Sin embargo, durante los últimos años no pocos religiosos y religiosas optaron por un modo de vivienda, donde una de las cosas que menos contaban era un oratorio en que celebrar, conservar y adorar la eucaristía. Los resultados de tales «experiencias» están a la vista.

²³⁰ JUAN PABLO II, *Dominicae cenae*, nn. 3 al fin: AAS 72 (1980) 119.

²³¹ JUAN PABLO II, Homilía del 3-X-1979 en Filadelfia (USA), n. 3: AAS 71 (1979) 1202.

²³² JUAN PABLO II, *Dominicae cenae*, n. 6, pp. 123-124.

²³³ PABLO VI, *Evangelica testificatio*, n. 48, p. 521. Son las palabras con que Pablo VI concluye sus reflexiones acerca de la importancia de la eucaristía en la vida religiosa. Sobre la «vocación» de sufrimiento pueden verse ideas profundísimas en «*No tengáis miedo!*». *André Frossard dialoga con Juan Pablo II*, 24-26, 86-89.

²³⁴ JUAN PABLO II, Alocución del 2-XI-1982 en Madrid a los religiosos, n. 2e.

²³⁵ UR 6a. De aquí el Concilio deduce inmediatamente que «sin conversión interior es imposible un ecumenismo auténtico» (UR 7a).

²³⁶ JUAN PABLO II, Carta del 8-IV-1979 a los sacerdotes, n. 10b: AAS 71 (1979) 412.

²³⁷ JUAN PABLO II, Homilía del 28-VIII-1980 en misa para jóvenes irlandeses, nn. 5 al fin, en *Enseñanzas al pueblo de Dios*, t. 7 (1980) 300.

²³⁸ JUAN PABLO II, Alocución del 12-X-1982 al Pontificio Consejo para los Laicos, n. 5: DP 321, p. 413. Por el sacramento de la penitencia, «el misterio de la reconciliación llega en el hombre a lo más profundo de su intimidad» (Alocución del 30-X-1982 al Consejo de la Secretaría General del Sínodo, n. 3: DP 333, p. 425). El tema conversión y sacramento de la penitencia es tratado con singular profundidad

por Juan Pablo II en la bula *Aperite portas Redemptori* (del 6-I-1983), nn. 5-8: DP 12, pp. 14-15.

²³⁹ El principal documento de Juan Pablo II sobre las conexiones entre redención y sacramento de la penitencia es su alocución del 23-XII-1982 a los cardenales y personal de curia: DP 386, pp. 480-483, completándola con la bula citada en la nota anterior.

²⁴⁰ SC 83. En el uso actual, la expresión *oficio divino*, vigente en tiempo del Concilio, ha sido sustituida por la de *liturgia de las horas*.

²⁴¹ Así, por ejemplo, se dice de las vírgenes que, cumpliendo su «ministerio de oración», unen su voz «con Cristo sacerdote» para alabar «incesantemente al Padre e interceder por la salvación de todo el mundo» (*Ordo consecrationis virginum*, prenotando 2, p. 7). Sobre la índole *sacerdotal* de la oración habla reiteradamente la *Ordenación general de la liturgia de las horas*, nn. 12-18, 20, 24, 26, 28. Una función tan típicamente sacerdotal como la de *santificar* incluye necesariamente la práctica de la oración, tanto por parte del ministro «santificante» como por la de aquellos a quienes se dirige su ministerio.

²⁴² JUAN PABLO II, Alocución del 13-V-1982 en Fátima al clero y religiosos, n. 7: DP 142, p. 178. «La oración —añade— es el alma de vuestro trabajo por el reino.»

²⁴³ Sobre la necesidad de «vivir la fe» para catequizar eficazmente a los demás en la fe, cfr. JUAN PABLO II, Alocución del 5-XI-1982 en Granada, n. 4. La idea clave de toda la alocución es que, para transmitir el evangelio, se requiere previamente dejarse informar y renovar por él: el evangelizador tiene que estar, él mismo, evangelizado.

²⁴⁴ JUAN PABLO II, Alocución del 24-XI-1978 a los superiores generales, n. 4, en *Enseñanzas al pueblo de Dios*, t. 1 (1978) 231-232. Estas ideas brotan de una vida en la cual la oración tiene un puesto primordial, como puede verse a través de «*¡No tengáis miedo!*». *André Frossard dialoga con Juan Pablo II*, 34-36, 61-63, 92-93, 130-132, 173-175.

²⁴⁵ PABLO VI, Homilía del 30-III-1972: AAS 64 (1972) 284; JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, n. 20: AAS 71 (1979) 311; *Dominicae cenae*, n. 4b-c: AAS 72 (1980) 120; alocución del 23-IX-1982 a los Equipos de Nuestra Señora, n. 5: DP 300, p. 384; A. BANDERA, *Ministerio. Eucaristía. Iglesia: «Ciencia Tomista»* 109 (1982) 435-437.

²⁴⁶ CONGR. DE OBISPOS-CONGR. DE REL. E INST. SEC., *Mutuae relationes*, n. 13: AAS 70 (1978) 481.

²⁴⁷ JUAN PABLO II, Alocución del 3-V-1980 en Kinshasa a las religiosas, n. 3d: AAS 72 (1980) 443. Esta alocución expone el misterio de la vida religiosa a la luz de «los tres atributos: profetismo, sacerdocio y realeza».

²⁴⁸ JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, n. 21a: AAS 71 (1979) 316. Hay que formar hombres capaces de «consagrar también ellos toda la vida a la propia vocación, o sea, a aquel servicio *regio*, cuyo ejemplo más hermoso nos lo ha ofrecido Jesucristo» (*ibid.*, p. 319). Las ideas que Juan Pablo II expone sobre la realeza del cristiano estaban ya claramente definidas desde sus tiempos de arzobispo de Cracovia. Cfr. K. WOJTYŁA, *La renovación en sus fuentes. Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II* (Madrid 1982) 209-217. Las páginas citadas desarrollan el tema «*munus regale*: fundamento de la moral cristiana». Es una realeza en la cual la santidad de vida y el servicio tienen una indiscutible prioridad.

²⁴⁹ JUAN PABLO II, *Red. hom.*, n. 21, p. 318. La Iglesia «es para los hombres en el sentido que, basándose en el ejemplo de Cristo y colaborando con la gracia que él nos ha alcanzado, podemos conseguir aquel *reinar*, o sea, realizar una humanidad madura en cada uno de nosotros» (p. 319). «Así como Jesucristo *ejerce su potestad regia poniéndose al servicio de los hombres*, así también el cristiano encuentra el auténtico sentido de su participación en la *realeza de su Señor*, compartiendo su espíritu y su actitud de *servicio al hombre*» (*Familiaris consortio*, n. 63: AAS 74 [1982] 156).

²⁵⁰ JUAN PABLO II, *Red. hom.*, n. 21, p. 319.

²⁵¹ Cfr. LG 36, sobre todo el párrafo primero. Los cristianos, a pesar «de todas las flaquezas humanas, todos los pecados y todas las carencias», llevan en sí «los atributos de la realeza que Cristo les confirió. Hay que sentir esta realeza, esta dignidad que se manifiestan en los jóvenes que reciben el sacramento de la confirmación, en los esposos que renuevan en presencia del obispo el compromiso sacramental de la bendición conyugal, en los enfermos y en los ancianos que reciben a su pastor (...) y se recogen con él en la oración. Esta dignidad, este aspecto regio viene de Cristo» («*¡No tengáis miedo!*»..., 207).

²⁵² Cfr. «*¡No tengáis miedo!*»..., 78-80.

²⁵³ Este es el gran mensaje de la encíclica *Dives in misericordia* y de tantos otros documentos con que Juan Pablo II ha venido completándola. La idea de que la Iglesia vive para establecer el reinado del amor misericordioso de Cristo mediante la participación no sólo de la realeza, sino también de su sacerdocio y de su profetismo, está profundamente arraigada en Juan Pablo II. Cfr. «*¡No tengáis miedo!*»..., 178-180.

²⁵⁴ JUAN PABLO II, Alocución del 13-IV-1980 en Turín a las religiosas, en *Enseñanzas al pueblo de Dios*, t. 6 (1980) 610.

²⁵⁵ JUAN PABLO II, Alocución del 2-XI-1982 en Madrid a los religiosos, n. 7a.

²⁵⁶ JUAN PABLO II, Alocución del 2-VI-1980 en Lisieux a las religiosas contemplativas, n. 3: AAS 72 (1980) 753-754. El último párrafo se repite literalmente en la alocución del 1-XI-1982 en Avila a las religiosas contemplativas, n. 3d. «Vuestro amor ejemplar a la Iglesia [es] inseparable del amor a Cristo Jesús» (Alocución del 16-XI-1978 a la Unión Internacional de Superiores Generales, en *Enseñanzas...*, t. 1 (1978) 206).

²⁵⁷ PABLO VI, *Evangelica testificatio*, n. 47: AAS 63 (1971) 521. Otra formulación singularmente feliz de la conexión entre lo cristológico y lo eclesial se encuentra en este mismo documento, cuando Pablo VI dice que la profesión consiste en asumir con un compromiso irrevocable *la donación total que Cristo hizo de sí mismo a la Iglesia* (n. 7b, p. 501). Y la exhortación entera tiene características equivalentes. Fundamenta cristológicamente los consejos evangélicos (nn. 13-29), describe para los religiosos un «estilo de vida» calcado en el de Cristo (nn. 30-39) y, por último, señala como marco apropiado para su desarrollo la inserción en la comunidad de la Iglesia para participar en su misión y llevarla a cabo de acuerdo con el don recibido (nn. 49-50).

²⁵⁸ «Cada cristiano —dice Juan Pablo II— tiene plena y legítima libertad, según su propia conciencia, de entrar o no en la vida religiosa. Pero no le pertenece definir o replantear lo que es esencial a la vida religiosa (...). Esto *esencial* fue reafirmado hace poco por el Concilio y por los documentos consagrados a su auténtica

interpretación en esta materia» (Alocución del 3-VII-1980 en São Paulo a los religiosos, n. 2d: AAS 72 [1980] 898). Y seguidamente expone algunos de los puntos en que se concreta lo *esencial* de la enseñanza conciliar.

²⁵⁹ SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Ps.*, 88, sermo 2, n. 14: PL 37, 1140.

²⁶⁰ SAN AGUSTÍN, *In Ioannis evangelium tr.*, 32, 8: PL 35, 1646.

²⁶¹ JUAN PABLO II, Alocución del 19-IX-1983 a un grupo de obispos norteamericanos en visita «ad limina», nn. 7-8: DP 260, pp. 294-295.

²⁶² PO 14c. Juan Pablo II, durante su viaje a España, hizo aplicación de este principio a todos los sectores de la vida cristiana. Puede verse su homilía del 1-XI-1982 en Avila, n. 9; alocución del mismo día en Salamanca a los teólogos, nn. 4-5; homilía del 4 en Toledo, n. 9, y alocución del mismo día en Segovia, n. 4; homilía del 7 en el Nou Camp, de Barcelona, nn. 3-4 y 7; homilía del 8 en Valencia, nn. 3-4; mensaje del mismo día a los seminaristas, nn. 3-4. Evidentemente, en este contexto no podía faltar una llamada a la fidelidad dirigida a los religiosos en particular.

²⁶³ JUAN PABLO II, Alocución del 3-VII-1980 en São Paulo a las religiosas, n. 9: AAS 72 (1980) 886. «La fidelidad a Cristo jamás puede separarse de la fidelidad a la Iglesia, especialmente en la vida religiosa» (Alocución del 7-X-1979 a las religiosas en Washington, n. 3c, en *Enseñanzas al pueblo de Dios*, t. 4b [1979] 752). «La fidelidad a Cristo, a la Iglesia y al magisterio es una misma, indivisible fidelidad» (Alocución del 21-XI-1982 en Palermo a los profesores y alumnos de la Facultad de Teología, n. 3: DP 351, p. 446).

²⁶⁴ JUAN PABLO II, Homilía del 14-XI-1979 a la Unión Internacional de Superiores Generales, n. 2, en *Enseñanzas...*, t. 4a (1979) 416.

²⁶⁵ JUAN PABLO II, Alocución del 17-II-1981 en Manila a las religiosas, n. 5: AAS 73 (1981) 307. «Mantened cuidadosamente el respeto constante y la docilidad amorosa que siempre habéis manifestado al magisterio y a la jerarquía. Como sabéis, la vida religiosa carece de significado fuera de la Iglesia y de la fidelidad a sus directrices. Estad, pues, siempre dispuestas a acoger las enseñanzas del magisterio» (Alocución del 26-II-1981 en Nagasaki a las religiosas, n. 6, en *Viaje apostólico a Extremo Oriente* [Madrid 1981] 249).

²⁶⁶ JUAN PABLO II, Alocución del 2-XI-1982 en Madrid a los religiosos, n. 5a-b. «Desde esa fidelidad a la propia vocación peculiar dentro de la Iglesia (...) cada instituto podrá desplegar sus múltiples actividades» (Homilía del 6-XI-1982 en Loyola, n. 2e). «Recordad que la comunidad religiosa está inserta en la Iglesia y que no tiene sentido sino en la Iglesia, participando en su misión salvadora en fidelidad filial a su magisterio. Vuestro carisma habéis de entenderlo a la luz del evangelio, de vuestra propia historia y del magisterio de la Iglesia» (Alocución del 8-XI-1982 en Madrid a las religiosas de vida apostólica, n. 7a).

²⁶⁷ Hablando de la renovación de la vida religiosa, dice Juan Pablo II: «Creo superfluo subrayar que, para ser saludable y corresponder al pensamiento de la Iglesia y, por tanto, al designio de Dios, esta renovación no puede ser absolutizada, haciéndola finalidad de sí misma y prescindiendo de los criterios válidos» (Alocución del 3-VII-1980 en São Paulo a los religiosos, n. 2.5: AAS 72 [1980] 899). «Los criterios válidos» señalados en este caso por el papa son dos: que la renovación debe desembocar no en lo cómodo, sino en lo exigente, y que su expresión adecuada

es la santidad de vida, porque, según la sentencia evangélica, el árbol se conoce por los frutos (*ibid.*).

²⁶⁸ JUAN PABLO II, Alocución del 2-XI-1982 en Madrid a los religiosos, n. 5d. Véase también la alocución del 31-X-1982 en Madrid a la Conferencia Episcopal Española, n. 5d.

²⁶⁹ PABLO VI, *Evangelica testificatio*, nn. 53 al fin: AAS 63 (1971) 524.

²⁷⁰ CONGR. DE OBISPOS-CONGR. DE REL. E INST. SEC., *Mutuae relationes*, n. 34: AAS 70 (1978) 493.

²⁷¹ Cfr. *Mutuae relationes*, nn. 11-12, pp. 480-481.

²⁷² CONGR. DE REL. E INST. SEC., *Religiosos y promoción humana*, nn. 20-31.

²⁷³ PABLO VI, *Evangelii nuntiandi*, nn. 69 al fin: AAS 68 (1976) 59.

²⁷⁴ JUAN PABLO II, Alocución del 3-VII-1980 en São Paulo a los religiosos, n. 3.4: AAS 72 (1980) 899.

²⁷⁵ Creo que se puede aplicar a esto, dándole un alcance general, lo que *Mutuae relationes* dice sobre el apoyo que han de prestar los obispos a los religiosos que trabajan en el campo de las comunicaciones sociales (n. 33, p. 493).

²⁷⁶ Pío XII, *Humani generis*: AAS 42 (1950) 568-569.

²⁷⁷ JUAN PABLO II, Alocución del 2-XI-1982 en Madrid a los religiosos, n. 8.

²⁷⁸ «Este testimonio vuestro —dice Juan Pablo II— ha de ser personal y también como institutos, capaz de ofrecer modelos válidos a la comunidad fiel que os contempla. Esta necesita de la fidelidad de vuestros institutos para calcar en ella su propia fidelidad» (Homilía del 6-XI-1982 en Loyola, n. 4a-b).

²⁷⁹ JUAN PABLO II, Alocución citada en la nota 277, n. 5d.

²⁸⁰ JUAN PABLO II, Alocución citada en la nota anterior, n. 5b-c. «Procurad transmitir siempre las certidumbres de la fe y no ideologías humanas que pasan (...). Impartid la doctrina íntegra, sólida y segura; utilizad textos que presenten con fidelidad el magisterio de la Iglesia. Los jóvenes tienen derecho a no ser inquietados por hipótesis o tomas de posición aventuradas, ya que aún no tienen la capacidad de juzgar» (Alocución del 8-XI-1982 en Madrid a las religiosas de vida apostólica, nn. 7b y 8c).

²⁸¹ *Mutuae relationes*, n. 33: AAS 70 (1978) 492.

²⁸² PABLO VI, *Evangelii nuntiandi*, n. 78: AAS 68 (1976) 71.

²⁸³ JUAN PABLO II, Alocución citada en la nota 277, n. 5d.

²⁸⁴ *Mutuae relationes*, nn. 42a y 43, pp. 496-497. El primero de los números es reasumido por Juan Pablo II en la alocución del 3-VII-1980 en São Paulo a las religiosas, n. 8: AAS 72 (1980) 885.

²⁸⁵ Cfr. *Redemptor hominis*, n. 20: AAS 71 (1979) 309-315.

²⁸⁶ JUAN PABLO II, Alocución del 31-X-1982 en Madrid a la Conferencia Episcopal Española, n. 6f.

²⁸⁷ Todas estas ideas, aquí simplemente indicadas, tienen un amplio desarrollo en la carta *Dominicae cenae*, nn. 4, 8-9, 12: AAS 72 (1980) 119-120, 127-134, 142-146.

²⁸⁸ JUAN PABLO II, Alocución del 1-IV-1982 a un grupo de obispos franceses en visita «ad limina», n. 8b: DP 102, p. 133; alocución del 9-VII-1982 a los obispos suizos en visita «ad limina», n. 6: DP 208, p. 268.

²⁸⁹ JUAN PABLO II, Alocución del 2-XI-1982 en Madrid a los religiosos, n. 5d.

²⁹⁰ PABLO VI, *Evangelica testificatio*, n. 32: AAS 63 (1971) 515. Más ampliamente sobre el tema, JUAN PABLO II, const. apost. *Sacrae disciplinae leges*, promul-

gando el nuevo código de derecho canónico, y alocución del 3-II-1983 en el acto de presentación solemne de dicho código: DP 23, pp. 29-31, y DP 34, pp. 41-43.

²⁹¹ PABLO VI, *Evangelica testificatio*, n. 34, p. 515.

²⁹² JUAN PABLO II, *Dominicae cenae*, n. 12, p. 144.

²⁹³ JUAN PABLO II, Alocución del 17-II-1981 en Manila a las religiosas, n. 5d: AAS 73 (1981) 307. La misma idea en la alocución del 26-II-1981 en Nagasaki a las religiosas, n. 6, en *Viaje apostólico a Extremo Oriente*, 249.

²⁹⁴ JUAN PABLO II, Alocución del 31-X-1982 a la Conferencia Episcopal Española, n. 6e.

²⁹⁵ JUAN PABLO II, Homilía del 6-XI-1982 en Loyola, n. 4c.

²⁹⁶ JUAN PABLO II, Alocución del 24-XI-1978 a los superiores generales, n. 3, en *Enseñanzas al pueblo de Dios*, t. 1 (1978) 231.

II

LA VIDA SEGUN LOS CONSEJOS EN EL CONJUNTO DE LAS VOCACIONES CRISTIANAS

El Concilio Vaticano II, al hablar de la composición de la Iglesia, sienta como principio que el pueblo de Dios no sólo acoge a personas de las más diversas procedencias y cuyas situaciones de vida se diversifican al máximo, sino que, además, «*en sí mismo* está constituido por órdenes diversos» (LG 13c). La diversidad es intrínseca a la Iglesia. En cualquier tiempo, en cualquier país, raza o cultura, la Iglesia, para ser Iglesia, tiene que aparecer *vocacionalmente diversificada*. Por su propia naturaleza produce diversidades distintas de aquellas cuyo principio está en algún bien humano, porque proceden directamente de la voluntad de Jesucristo, el cual reparte sus dones con absoluta libertad.

El Vaticano II, en el pasaje citado, especifica que los «órdenes» o grupos de cristianos vocacionalmente diversificados son tres: el «orden» de los ministros jerárquicos que reciben la ordenación sacramental, o sea, los obispos, presbíteros y diáconos; el «orden» de los religiosos, y el «orden» de los laicos. Y todavía en el interior de estos dos últimos «órdenes», el de los religiosos y el de los laicos, se dan multitud de diversificaciones, como aparece con toda evidencia en la vida ordinaria de la Iglesia.

Este dato elemental basta para comprender que las relaciones entre las diversas vocaciones han de ser necesariamente complejas y tan variadas como el fundamento que se tome para establecerlas. Sin embargo, en medio de la complejidad y diversidad, *sobresale la unidad*. Todas las vocaciones existen y son vividas en el interior de la Iglesia *una*; más aún: son parte constitutiva de esa unidad, cuyo fundamento está en la unidad de Cristo mismo y en la unidad de la salvación que él realizó. Pero se trata de unidad no monolítica o uniforme, sino diversificada o plural,

con un pluralismo no meramente funcional u operativo, sino también ontológico. En efecto, los cristianos, además de realizar *actividades* diversas, *son* diversos unos de otros. La vocación divina, que produce las diversidades, penetra hasta el *ser* mismo de las personas, produciendo en ellas la *entidad* diversificante, de la cual dimanan todas las diversidades en el campo de la acción y del trabajo apostólico. Por eso precisamente no todos los cristianos pueden hacer las mismas cosas.

Coordinando unidad y diversidad, creo que las relaciones entre las vocaciones cristianas pueden ser encuadradas en dos grandes categorías. Estas vocaciones son, por una parte, *complementarias* y, por otra, *desiguales*. No se puede realzar la complementariedad hasta el extremo de negar o simplemente silenciar la desigualdad ni, a la inversa, exagerar tanto la desigualdad que se llegue a la ruptura de los vínculos que unen entre sí a todas las vocaciones dentro de la Iglesia.

1. COMPLEMENTARIEDAD DE LAS VOCACIONES CRISTIANAS

El concepto de complementariedad me parece el primero y el más profundo para expresar las relaciones existentes entre unas vocaciones y otras. Los documentos relativos a la vida religiosa —lo mismo se podría decir de los relativos a cualquier otra— lo ponen de relieve con marcado interés. En efecto, «los elementos que hacen diferentes entre sí a los diversos miembros, o sea, los dones, los oficios y los ministerios diversos, constituyen una especie de *complemento recíproco* y, en realidad, están ordenados a la única comunión y misión del *único cuerpo*. El hecho de que en la Iglesia existen pastores, laicos y religiosos no arguye, por tanto, desigualdad *en la común dignidad de miembros*, sino que más bien es una manifestación de la *unidad articulada* de las junturas y funciones de un organismo vivo, cuyos miembros han sido convocados para formar *todos juntos un sacramento visible*»¹. «La vocación de los cristianos a la unión con Dios y entre los hombres para salvación del mundo *debe anteponerse a la diversidad de dones y de ministerios*. En esta vocación *común* se fundan las relaciones de *comunión* entre los diferentes miembros de la Iglesia»².

Los textos citados ponen en primer plano la complementariedad y dan la razón. En efecto, la Iglesia, de que cada vocación forma parte, es *un único cuerpo*, cuyos miembros están todos inmersos en una misma co-

*munió*n para realizar conjuntamente *una misma misión*, que consiste en prolongar y hacer efectiva la que Cristo cumplió durante su vida terrena.

Todos estos fundamentos de unidad entre las diversas vocaciones encuentran firme soporte y amplio desarrollo en las enseñanzas del Concilio Vaticano II. En este Concilio la idea de comunión tiene una importancia excepcional, hasta el punto de constituir la clave de toda su eclesiología. Desde el principio mismo de la constitución *Lumen gentium* la Iglesia aparece «como el sacramento, es decir, signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1). Este breve pasaje tiene una densidad extraordinaria, porque no sólo presenta a la Iglesia como comunión, cuyo origen es Dios, sino que proyecta esa comunión hacia la humanidad entera, convirtiéndola así en misión: la misión de la Iglesia consiste en atraer a la humanidad entera para que todos los hombres vivan la comunión que ella ya posee.

El contenido de la comunión eclesial es tan amplio que, para dar idea de él, sería necesario recorrer el entero cuerpo del magisterio conciliar. Naturalmente, esto excede los límites de lo que aquí se pretende y se puede. Por eso me contentaré con algunas indicaciones sumarias. La Iglesia es comunión «de fe, de esperanza y caridad» (LG 8a), que se asienta sobre las virtudes y los sacramentos, particularmente sobre el sacrificio de la eucaristía en el cual se encuentra «la fuente y cima de toda la vida cristiana» (LG 11a), y que, a la vez, establece la máxima unión o comunión con quienes nos precedieron en la fe (cfr. LG 49, 50d; SC 8).

Cualquiera que sea la vocación de cada uno, todos vivimos por las mismas virtudes y nos alimentamos de unos mismos sacramentos, que nos insertan en Cristo como miembros llamados a crecer incesantemente hasta la plenitud de la santidad. El Concilio Vaticano II tiene, a este respecto, un párrafo muy significativo que dice así: «El pueblo de Dios, por él elegido, es uno: *un Señor, una fe, un bautismo* (Ef 4,5). Es común la dignidad de miembros, que deriva de la regeneración en Cristo; común la gracia de la filiación; común la llamada a la perfección; una sola salvación, única la esperanza e indivisa la caridad (...). Si bien en la Iglesia no todos van por el mismo camino, todos están llamados a la santidad y han alcanzado idéntica fe por la justicia de Dios. Aun cuando algunos, por voluntad de Cristo, han sido constituidos doctores, dispensadores de los misterios y pastores para los demás, sin embargo existe entre todos verdadera igualdad en cuanto a la dignidad y a la acción común a todos los fieles en orden a la edificación del cuerpo de Cristo» (LG 32b-c).

Como se puede apreciar por las últimas palabras transcritas, la comunión que vincula a todos en *el ser cristiano* tiene su manifestación dinámica en destinar a todos a *una misma misión*, la cual consiste en *edificar el cuerpo de Cristo*, tanto en su vida interna como en su proyección apostólica y misional, hacia todos los hombres. «En la Iglesia —dice el Vaticano II— *hay diversidad de ministerios, pero unidad de misión*» (AA 2). Los ministerios, es decir, las vocaciones, se diversifican, pero todas colaboran en el cumplimiento de la misión de la Iglesia, cada una desde el campo específico que la gracia de Dios le asigna.

De aquí se sigue una consecuencia práctica bien importante. Si todas las vocaciones contribuyen a la constitución de la Iglesia y al desarrollo de su misión, la promoción de las vocaciones debe hacerse conjuntamente, es decir, mediante una pastoral de conjunto que descubra y presente con objetividad las riquezas santificantes y apostólicas de cada vocación peculiar, para que quienes aún no han hecho su opción vocacional puedan realizarla con pleno conocimiento de causa, en la convicción de que, cualquiera que sea el camino escogido, éste implica siempre un serio compromiso de fidelidad a Cristo y de servicio a la Iglesia entera, con vistas a que todos los hombres participen de la salvación.

Ahora bien: si todas las vocaciones imponen un exigente compromiso para con la Iglesia, es obvio que la Iglesia ha de tener un compromiso análogo para con todas y cada una de las vocaciones, en orden a darlas a conocer, promoverlas y cuidarlas. El Concilio Vaticano II habla del deber *comunitario* para con las vocaciones *sacerdotales* (cfr. PO 11a; OT 2a) y *religiosas* (cfr. PC 24a) y Juan Pablo II lo recuerda con frecuencia³. Pero este deber se extiende análogamente a las vocaciones *laicales* —bajo la enorme variedad que revisten— porque, como dice el Concilio mismo, «la Iglesia [local] no está constituida plenamente, no es signo perfecto de la presencia de Cristo entre los hombres, a no ser que, junto con la jerarquía, exista y colabore un laicado auténtico» (AG 21a). La opción por una vocación, para que sea madura, tiene que inspirarse no en el desconocimiento y menos en el desprecio de las otras, sino en la convicción responsable de que representa, para quien la hace, el camino por el cual él podrá vivir más a fondo el seguimiento de Jesús y el servicio apostólico a los hermanos.

Dentro del amplísimo campo de las vocaciones laicales, la situación actual requiere una peculiar solicitud por la vocación al matrimonio y la familia. Y esto por dos razones. Primera, porque si en la familia no se vive una sólida vida cristiana, la germinación, crecimiento y perseveran-

cia de las vocaciones sacerdotales y religiosas es tan difícil que casi se la podría considerar prácticamente imposible. El Vaticano II ha dicho que la familia «es como el primer seminario» (OT 2a) y que en los países de misión «las familias, con su vida auténticamente cristiana, se convierten en semilleros de apostolado seglar y de vocaciones sacerdotales y religiosas» (AG 19b). Si este «primer seminario» o semillero no es cuidado debidamente, las vocaciones sacerdotales y religiosas carecerán de una base que no siempre será fácil poner después. La segunda razón es de índole coyuntural, pero en nuestros días reviste una gravedad extrema. El matrimonio y la familia representan el «sector» de la vida cristiana que hoy es más fieramente combatido por las nuevas formas de paganismo. Ya el Concilio Vaticano II se lamentó de la profanación del matrimonio «por la *plaga del divorcio* (...), por el hedonismo y los usos ilícitos contra la generación» (GS 47b), y declaró que «el aborto y el infanticidio son crímenes abominables» (GS 51c). Después del Vaticano II la situación en este campo se ha ido agravando en proporciones alarmantes. La respuesta más completa por parte de la Iglesia es la exhortación apostólica *Familiaris consortio*, de Juan Pablo II, en la que se expone la mejor teología sobre el matrimonio-familia y se esclarecen las sendas para organizar una eficaz pastoral conyugal y familiar. La vida de la Iglesia hoy está vinculada de modo especialísimo con el matrimonio-familia. Lo cual significa que esta vocación debe ser tratada no sólo con seriedad y respeto, sino también con mimo.

La complementariedad y promoción conjunta de las vocaciones sólo puede tener sentido dentro del máximo respeto a la identidad de cada una, reconociendo prácticamente la finalidad específica para la cual Dios las concede. Para el desarrollo armónico del pueblo de Dios y para su crecimiento en la santidad se requiere que el laico sea y actúe como laico, el sacerdote como sacerdote y el religioso como religioso. Cualquier confusión es desintegradora del pueblo de Dios. La fisonomía de cada vocación está trazada tan nítidamente, sobre todo a partir del Concilio Vaticano II, que ya no es posible errar a no ser desoyendo la voz del magisterio. Juan Pablo II, refiriéndose concretamente al sacerdocio, dijo: «Las enseñanzas del magisterio de la Iglesia acerca del sacerdocio, inspiradas en la revelación, recogidas, por así decir, de los labios de Dios, *pueden disipar cualquier duda acerca de la identidad sacerdotal*»⁴. Pues bien: respecto de cualquier otra vocación, se podrían hacer afirmaciones análogas.

La promoción de una vocación requiere solicitud por todas, porque,

dada su común inserción en la Iglesia, cada una sólo puede conseguir la plenitud de su desarrollo en armónica conjunción con las demás. «Todas se completan unas a otras *sin confundirse*»⁵. Por lo cual «servir a la comunión del pueblo de Dios en la Iglesia significa *cuidar las diversas vocaciones y carismas en lo que tienen de específico y actuar para que se complementen recíprocamente*, como ocurre con cada uno de los miembros en el organismo vivo»⁶. Y sobre esto no me extendiendo más, porque traté de ello ampliamente en otra parte⁷.

2. DESIGUALDAD DE LAS VOCACIONES CRISTIANAS

Las vocaciones cristianas no sólo son múltiples y diversas, sino también desiguales; entre ellas existe *jerarquía*, en virtud de la cual una es *preferible* a otra y tiene *principalidad* respecto de otra, objetivamente hablando. Para orientar el razonamiento sobre este punto, ciertamente complejo, puede ser provechoso dirigir una mirada al Concilio Vaticano II. El Concilio enseña que, en el interior de las verdades de la fe, «existe un orden o *jerarquía*», la cual proviene de que el nexo de cada una con «el fundamento de la fe cristiana» es diverso (UR 11c). Unas verdades están más cercanas a ese fundamento y, por tanto, tienen primacía respecto de las que se hallan más distantes, las cuales, en consecuencia, son subordinadas, dependientes, menos principales, o como se quiera decir. El contenido de las verdades de fe es siempre de fe; pero su riqueza objetiva es *desigual*.

En el campo de las vocaciones ocurre algo semejante. Todas son *eclesiales*, constitutivas del misterio de la Iglesia. Pero *no lo son por igual*. Hay entre ellas un orden de principalidad y de subordinación. En el caso de la fe la jerarquía se realiza solamente en el orden *objetivo*: dentro del objeto de la fe hay unas verdades primarias y otras derivadas o inferiores. En cambio, tratándose de las vocaciones, el criterio de principalidad no puede ser puramente objetivo. La vocación es siempre *de una persona y para una persona concreta*, que tiene sus cualidades personales, sus propensiones, sus preferencias; sus peligros también. La vocación divina asume todo este substrato humano para hacerlo servir al logro del fin intentado por Dios, es decir, a la santificación y salvación. Ahora bien: es un hecho comprobado que el substrato humano condiciona la vivencia de la vocación divina, por no decir que Dios deposita en cada persona un determinado substrato con vistas a coronarlo con una

determinada vocación, la más idónea para conseguir que aquel substrato se expanda naturalmente y haga fructificar la plenitud de sus posibilidades, de modo que la persona llegue, sin ninguna violencia o presión interior, a la perfecta madurez humana y cristiana.

Este elemento subjetivo de la vocación es de gran importancia. No todos los dones divinos se acomodan por igual a todas las psicologías humanas. Es posible, más aún, hay que aceptar como dato incontrovertible, que determinadas psicologías se desarrollan *mejor* y rinden *más* no sólo para el mundo, sino también para la Iglesia, cuando quedan encuadradas en una vocación *objetivamente inferior*, por ser ésta su mejor «tierra de cultivo». Ocurre algo parecido a lo que se observa en las plantas: cada una requiere su propio «humus». Lo cual implica que para un buen cultivo vocacional hay que conjugar adecuadamente el elemento *objetivo* o el «humus» y el *subjetivo* o la calidad de la «planta».

Según esto, la desigualdad de las vocaciones o la mayor perfección de unas y otras puede ser considerada desde un punto de vista *subjetivo*, es decir, desde las mayores facilidades que una determinada persona encuentra para santificarse habida cuenta de sus propensiones, o desde un punto de vista *objetivo*, o sea, desde la jerarquía o puesto que el don otorgado por Dios tiene en la constitución de la Iglesia.

3. SUPERIORIDAD SUBJETIVA DE LA VOCACION

La vida cristiana, desde sus orígenes y en todas sus expresiones, es puro don de Dios. El hombre no tiene la iniciativa. Lo que le compete y se le pide es responder al don recibido. «Ser cristianos —dice Juan Pablo II— no es, primariamente, asumir una infinidad de compromisos y de obligaciones, sino *dejarse amar por Dios* como el mismo Cristo (...). Nuestra profesión de fe comienza con las palabras “Creo en Dios Padre”. En ellas se resume toda la actitud cristiana: *dejarnos amar por Dios como Padre* (...). Fue Cristo, como hermano “mayor”, quien nos lo enseñó»⁸.

Cuanto el cristiano se afiance más en esta actitud de amar a Dios como Padre, cuanto deje a Dios más libertad para derramar sobre él su amor, tanto la vivencia de la vocación cristiana será más perfecta, cualquiera que sea el concreto género de vida en que uno se encuentre. Evidentemente, la postura de «dejarse amar» a que se refiere Juan Pablo II no tiene nada que ver con el quietismo histórico; expresa la postura ini-

cialmente pasiva en que se refleja la gratuidad de la gracia. Pero se trata de una pasividad en la que, paradójicamente para nosotros, se realiza una forma perfectísima de actividad: acoger el don de Dios con el corazón ensanchado.

Resumir «toda la actitud cristiana» en dejarse amar por Dios como Padre no conduce a un cristianismo evasivo, porque Dios y el prójimo están indisolublemente unidos. «Quien descuida sus obligaciones temporales —dice el Vaticano II— quebranta sus deberes para con el prójimo, más aún, desatiende los que tiene para con Dios y pone en peligro su eterna salvación» (GS 43a). Juan Pablo II conoce bien este magisterio conciliar, lo acata y lo aplica en multitud de ocasiones⁹. En uno de sus documentos recientes dice así: «El evangelio no es sólo una noticia sobre las relaciones entre Dios y el hombre, sino que mira también a las relaciones de los hombres entre sí. Al mandamiento de amar a Dios con todo el ser está unida la declaración *similar* de amar al prójimo como a sí mismo. Es un amor que debe realizarse en la reciprocidad que va más allá de toda medida humana. Jesús (...) nos indica como medida del amor mutuo entre hermanos su mismo amor que lleva a dar la vida»¹⁰.

No puede haber apertura y respuesta a Dios sin apertura y respuesta a los hermanos. Esta respuesta al hermano constituye lo que Juan Pablo II llama «socialidad redimida», es decir, una forma de relacionarse con el hombre que brota del misterio de la redención como exigencia irreprimible. Pero la respuesta a Dios y la respuesta al hombre no tienen la misma jerarquía ni se encuentran al mismo nivel. Una es *primera* y la otra *segunda*. «La *primera* respuesta, *hacia el Padre*, dice lo que significa vivir como hijos (...). La *segunda* respuesta es *hacia el hermano*, con quien el mismo Jesús se identifica. Es una respuesta para cuya realización Cristo nos indica múltiples caminos; sin embargo, todas sus palabras conducen a la central, que es *el mandamiento nuevo* (...). La paternidad de Dios, que nos es revelada y participada por Cristo en el Espíritu, es la relación misma entre el Padre y el Hijo. Entonces el don del Padre, que nos es hecho por Cristo, exige que *toda la vida humana, incluida la estructura profunda de la relación social, esté en tensión hacia su fuente y hacia su deber ser, que es la vida misma de la Trinidad*»¹¹. La respuesta *segunda*, la que se dirige al hermano, para que sea de verdad respuesta *cristiana*, tiene que situarse y encuadrarse dentro de la «tensión hacia Dios mismo». Por eso el fondo y el resumen de «toda la actitud cristiana» es y será siempre el abrirse a Dios «para dejarse amar por él como Padre». Quien viva esto con mayor perfección será más per-

fecto, aunque el género de vida en que él se encuentre sea objetivamente el ínfimo.

La respuesta al hermano, aunque *segunda* en jerarquía, es respuesta verdadera, más aún, *necesaria*, cristianamente hablando. El don que Dios comunica por la vocación y al que es necesario responder en el amor, no se ordena al solo bien personal de quien lo recibe, sino también a la edificación del entero cuerpo de Cristo constituido por miembros diversificados, que no pueden ejercer todos la misma función (cfr. 1 Cor 12, 12-13). Ahora bien: la vocación y las consiguientes funciones las distribuye Dios libérrimamente, según su propio designio o plan salvífico y no según criterios o gustos de los hombres. Lo mejor para cada uno es acoger lo que se le da.

El designio de Dios, en el que se encuentra la fuente de las vocaciones, es unitario, porque todo, en definitiva, conduce a la comunión con él. Pero se realiza por caminos diversificados, como lo muestra el hecho de que la Iglesia está organizada «sobre la base de una admirable variedad» (LG 32a). La perfección de cada cristiano consiste en acoger dócilmente y seguir con fidelidad la vocación que le es ofrecida *a él personalmente*. «Cada uno de nosotros —dice Juan Pablo II— es amado por Dios y conocido *por su propio nombre* como hijo»¹². En consecuencia, cada uno debe responder también por su propio nombre, es decir, aportar la respuesta *personal* a la llamada *personal* que previamente recibió.

Cuando alguien, quienquiera que sea, responde fielmente a la vocación y se encamina a la santidad, «edifica a los demás» (LG 39), porque entonces ejercita a fondo «las fuerzas recibidas según la medida de la *donación de Cristo*» (LG 40b), que es lo que a él personalmente se le pide. En la Iglesia tiene que haber tantas formas de perfección y de santidad personal cuantos son los dones de Cristo, los cuales son siempre inmerecidos para el hombre.

Por la vocación los cristianos somos insertados en una comunidad *cualitativamente diversificada*, la cual no podría «funcionar» si todos apetecieran aquello que *en sí u objetivamente es de mayor perfección*. Aquí habría que recordar las insistentes enseñanzas de San Pablo en 1 Cor 12 sobre los miembros menos aparentes, pero que cumplen en el organismo una función insustituible, y sobre todo su gran principio de que la caridad es la suprema «vía» de santidad y de perfección cristiana. La superioridad subjetiva de la vocación dista mucho de ser una idea nueva. Está ya claramente expresada en la Sagrada Escritura. Hablando en términos concretos, para la Iglesia es necesario que unos cristianos

se casen y que otros renuncien al matrimonio con el fin de consagrarse más libremente a la contemplación de los misterios divinos. La humanidad —dice Santo Tomás— «no poseería un estado perfecto si en ella no hubiese quienes practican los actos destinados a la generación y quienes se abstienen de ellos dedicándose a la contemplación»¹³.

Santo Tomás enseña claramente que de suyo la virginidad es *mejor*¹⁴; pero ello —aclara inmediatamente— no excluye que para «alguno en concreto sea mejor el hacer vida de matrimonio»¹⁵. Y esta apreciación se funda en el evangelio mismo, porque —añade en el lugar últimamente citado— «el Señor, cuando se refiere a la continencia, dice que *no todos* entienden *esta palabra*». Y no la «entienden» porque no les ha sido concedido. En este punto Santo Tomás tiene un pensamiento muy firme y lo ha expresado luminosamente. Así, por ejemplo, dice en otra parte: «Aunque la virginidad sea mejor que la continencia conyugal, puede ocurrir que el casado sea mejor que el virgen por dos razones. La primera se toma de parte de la castidad misma, y se verifica cuando el casado tiene el ánimo más dispuesto a guardar la virginidad, si fuese necesario, que aquel que de hecho es virgen. Por lo cual Agustín instruye al virgen haciéndole decir: *Yo no soy mejor que Abrahán; es la castidad celibataria la que supera a la castidad matrimonial...* La segunda razón se funda en que quien no es virgen tal vez tiene alguna otra virtud en grado más eminente»¹⁶. Y Santo Tomás, citando de nuevo a San Agustín, pone el ejemplo del martirio, ante el cual alguien que vive en virginidad tiembla, mientras que un casado lo arrostra animosamente. Santo Tomás está muy lejos de pensar que la virginidad sea la virtud suprema (*ibid.*, 152, 5).

El tema del aspecto subjetivo de la vocación debe ser ampliado, tomando también en cuenta el ministerio. El Concilio Vaticano II, aunque exalta con gran encomio la vocación ministerial, reconoce, sin embargo, que existen «ministros indignos» (PO 12c). Posteriormente Pablo VI y Juan Pablo II han lamentado con frecuencia las *deserciones sacerdotales*, considerándolas como el resultado de la pérdida de la intimidad con Cristo. Efectivamente, cuando se pierde esa intimidad, se pierde también por fuerza la conciencia del poder del amor de Cristo, de las exigencias que impone junto con las posibilidades que da para cumplirlas, y entonces, de manera inconsciente pero irremediable, se cae en la tentación de rebajar el amor de Cristo mismo. Cristo —dice Juan Pablo II— «no renuncia jamás a su amor, que ensalza al hombre y a la Iglesia, imponiendo al uno y a la otra precisas exigencias. ¿Podemos nosotros “disminuir” este amor? ¿Y no lo disminuimos cuantas veces, a causa de la debilidad

del hombre, sentenciamos que se debe renunciar a las exigencias que él impone?»¹⁷.

San Pablo cantó con acentos impresionantes la fuerza insuperable del amor que Cristo nos tiene y gracias al cual podemos superar las pruebas más atroces (cfr. Rom 8,35-39). Pero hoy entre los sacerdotes se ha debilitado mucho la fe en la fuerza invencible de este amor hasta el punto que el debilitamiento mismo es presentado como signo de progreso. «Nos entristece —dice Juan Pablo II— que en los años siguientes al Concilio, los cuales son indudablemente ricos en fermentos benéficos, pródigos en iniciativas edificantes, fecundos para la renovación espiritual de todos los sectores de la Iglesia, hayan visto, por otro lado, manifestarse no raras resquebrajaduras. Pero ¿es posible que en cualquier crisis dudemos de tu amor? [del de Cristo]. ¿Dudaremos del amor con que has amado a la Iglesia, entregándote a ti mismo por ella? Este amor y la fuerza del Espíritu de verdad, ¿no son quizá más fuertes que toda la debilidad humana, incluso cuando ésta parece prevalecer, presentándose, además, como *signo de progreso?*» (*loc. cit.*). Uno de los indicios más preocupantes de esta inversión de valores es «la tentación de la huida bajo el pretexto del *derecho a la libertad*»¹⁸. Cuando el sacerdote se concentra sobre sí mismo y pierde de vista la fuerza del amor de Cristo —y sus exigencias— termina considerando como legítimo ejercicio de la libertad lo que de hecho representa *una gran infidelidad*. Hablo de infidelidad en sentido objetivo, dejando a Dios el juicio sobre las conciencias, un «santuario» donde sólo él puede penetrar.

Todo esto —y tantos otros hechos que nadie desconoce— nos está diciendo que una vocación tan excelsa como la sacerdotal puede ser vida a nivel muy bajo. Es posible, y en muchos casos se da, un verdadero desajuste entre las exigencias objetivas de la vocación y el modo como un determinado cristiano responde a ellas.

Ya Santo Tomás se había ocupado de la relación entre la vocación del ministro sagrado y la del laico desde el punto de vista subjetivo, y su pensamiento está expresado en formulaciones de que no tienen nada de blandas. «Muchos obispos —dice— tienen caridad sólo imperfecta o en absoluto nula [“omnino nullam”], porque *viven en pecado mortal...*; mientras que hay muchos laicos, incluso casados, que poseen la perfección de la caridad, de tal modo que están dispuestos a dar su vida por la salvación del prójimo»¹⁹. Frases de este tipo, a pesar de su dureza, no son una excepción en los escritos de Santo Tomás.

La doctrina de Santo Tomás sobre la perfección cristiana está total-

mente centrada en la caridad²⁰, la cual informa todas las vocaciones específicas y, al mismo tiempo, las trasciende y relativiza, porque no puede ser expresada en la totalidad de su contenido por ninguna de ellas aisladamente. La plenitud de la caridad sólo puede expresarse en la totalidad de la Iglesia, la cual, a su vez, sólo es verdaderamente *toda*, cuando es considerada en la totalidad de su historia, que va de Pentecostés a la parusía, y en la totalidad de los elementos que la configuran como comunidad cualitativamente diversificada²¹.

Y si de Santo Tomás saltamos a San Juan de la Cruz, veremos que la primacía de la caridad tiene expresiones sublimes. «A la tarde —dice— *te examinarán en el amor*. Aprende a amar como Dios quiere ser amado y deja tu condición»²². Pero San Juan de la Cruz considera el amor no sólo en función de cada cristiano individualmente tomado, sino también en perspectiva eclesial. Cuando alguien, en despego de las criaturas, ha llegado al puro amor de Dios, con sólo ejercitarse en él, «más provecho hace a la Iglesia, aunque parece que no hace nada, que con todas las otras obras juntas», por lo cual si, con pretexto de la urgencia de obras exteriores, se le quisiera apartar de aquel ejercicio de amor, «se le haría gran agravio» no solamente a él, sino también «a la Iglesia»²³. En este contexto, San Juan de la Cruz dirige una seria amonestación «a los muy activos», invitándoles a emplear parte de su tiempo en la oración, con la que conseguirán que Dios haga fecundos sus trabajos (*ibid.*, 29, 2).

No es necesario decir que esta doctrina de Santo Tomás y de San Juan de la Cruz es patrimonio de la Iglesia universal. Fue Cristo mismo quien hizo de la *caridad* la nota distintiva de sus discípulos. Digo *caridad* y no simplemente *amor*, porque la caridad *cristiana*, aquella precisamente a la que Cristo se refiere, posee contenidos y exige expresiones que no aparecen a la luz de la sola psicología del amor. La caridad cristiana es una realidad *nueva*, tan nueva como la redención de Cristo.

4. SUPERIORIDAD OBJETIVA DE ALGUNAS VOCACIONES A LA LUZ DE LA CRISTOLOGIA

Si toda vocación se define ante todo como seguimiento de Cristo, es evidente que la cristología ha de tener repercusiones importantes en el modo de entender y de establecer las relaciones entre las diversas vocaciones, porque no todas se encaminan a Cristo por la misma senda ni participan de sus atributos en igual medida.

Es un hecho notorio que la Iglesia siente hoy una preocupación especialísima por las vocaciones sacerdotales y religiosas. Pablo VI instituyó la Jornada Mundial para el fomento de estas vocaciones y cada año dio un mensaje que sirviera como de fondo para una catequesis específica sobre tan importante materia. Y Juan Pablo II ha seguido la costumbre de su predecesor. Una de sus homilias puede servir de punto de partida para iniciar el razonamiento. En ella leemos: «El problema de las vocaciones sacerdotales, y también el de las vocaciones religiosas, es, lo diré abiertamente, *el problema fundamental de la Iglesia*. Es una comprobación de su vitalidad espiritual y es la condición misma de esa vitalidad. Es la condición de su misión y de su desarrollo»²⁴.

Estas vocaciones constituyen el «problema fundamental» no por motivos de sola «coyuntura» o a causa del fuerte descenso que han sufrido durante los últimos años, sino por lo que ellas son en sí mismas y por la función que les compete permanentemente en la Iglesia. Por eso Juan Pablo II dice que para comprender el valor de estas vocaciones específicas «hay que remontarse a las raíces mismas de una sana *eclesiología*, tal como han sido presentadas por el Vaticano II» (*ibid.*, 4), las cuales, como es obvio, no arraigan en una simple coyuntura, sino que son inherentes al misterio de la Iglesia. La desestima de estas vocaciones, que se manifiesta hoy en el intento de apartarlas de su cometido específico, constituye «esa peculiar “tentación eclesiológica” de nuestros tiempos» que, buscando «*laïcizar* el ministerio y la vida religiosa», en realidad «prescinde de la Iglesia tal como es» (*ibid.*, 5).

Las vocaciones sacerdotales y religiosas constituyen «el problema fundamental de la Iglesia» por dos razones *objetivas y permanentes*. Son *comprobación* de la vitalidad espiritual de la Iglesia y, a la vez, *condición* de esa misma vitalidad. Juan Pablo II dedica buena parte de la homilía que vengo citando a desarrollar estos dos puntos. La vitalidad de una comunidad cristiana *se comprueba* en el poder de hacer surgir buenas vocaciones al sacerdocio y a la vida religiosa, y, a su vez, el trabajo apostólico ejercido por los fieles que abrazan estas vocaciones *es condición* indispensable para que la vida de las comunidades cristianas se mantenga pujante. Ya Pablo VI, dirigiéndose a los obispos, les había dicho: «La plena medida de la vida cristiana de las comunidades, a vosotros confiadas, se expresa en el número y en la calidad de aquellos que se consagran a Dios irrevocablemente»²⁵.

Esta convergencia en el modo de apreciar la importancia de las vocaciones sacerdotales y religiosas para la vida de la Iglesia obliga a reflexio-

nar sobre su fundamento. Y aquí es donde entra en juego la cristología. El presupuesto básico es que, cuanto una vocación se acerque más a Cristo, tanto ha de ser más perfecta, objetivamente hablando.

La Sagrada Escritura dice que Cristo «se hizo uno de tantos» (Flp 2,7), que «hubo de asemejarse en todo a sus hermanos» (Heb 2,17), que puede compadecerse de nuestras flaquezas, porque él las experimentó, «habiendo sido probado en todo a semejanza nuestra, fuera del pecado» (Heb 4,5). Estas expresiones bíblicas y otras análogas no siempre son entendidas correctamente, porque a veces son usadas aislándolas de otras que les sirven de complemento y de las cuales se prescinde. Cuando la Sagrada Escritura habla de Cristo asemejado *en todo* a los hombres, se refiere a su realidad *ontológica*, si se puede usar esta expresión. En efecto, Cristo es tan verdadera y propiamente hombre como cualquiera de nosotros.

Pero este hombre que, en cuanto tal, es idéntico a todos los demás, vino al mundo con una misión absolutamente única, que le compete a él solo, e inició un género de vida desprendido de las realidades terrenas, para ocuparse permanentemente y sin estorbos «en las cosas de su Padre» (Lc 2,49). Cuando Jesús asume para sí esta dedicación, se distancia manifiestamente de las comunes tareas de los hombres y proclama, ya desde el comienzo de su existencia terrena, lo que dirá expresamente más tarde, o sea, que él no es de este mundo.

Y porque Jesús había de ocuparse en las cosas de su Padre de una manera absolutamente única, posee también atributos excepcionales, que con toda propiedad y en plenitud le competen a él solo, de manera que, si algún otro hombre los posee, es siempre en dependencia de él, por participación y gracia de él. Aquí entran todos los atributos mesiánicos de Jesús que conocemos por la Sagrada Escritura²⁶. Sólo Jesús es el Mesías, y nadie puede salvarse, si no es por la virtud de su nombre (cfr. Hch 4,12). Los atributos mesiánicos señalan una neta diferencia entre Jesús y todos los demás hombres; diferencia no de aislamiento, sino de «jerarquía», porque sólo él es «el Señor y Maestro» (Jn 13,13), mientras que todos los demás «somos siervos inútiles» (Lc 17,10). El señorío de Jesús es paradójicamente un señorío de servidumbre, puesto al servicio de la salvación de todos los hombres (cfr. Mt 20,28). Mediante este señorío, del que brota la salvación, Jesús entra en lo más profundo del corazón del hombre, establece con todos la comunión más estrecha que se pueda imaginar, se hace compañero de viaje, amigo y hermano de todos los hombres. Es un señorío que «encumbra a Jesús por encima de los cielos»

(Heb 8,26), pero que no sólo no lo aleja de los hombres, sino que, por el contrario, le permite asumir a éstos para incorporarlos a su cuerpo como miembros (cfr. 1 Cor 12,12-13), y para hacer que, mediante la eucaristía, se alimenten de él mismo, recibéndolo en la plenitud de su misterio (cfr. 1 Cor 10,16-17.21; 11,23-29).

La Sagrada Escritura no establece de manera explícita una jerarquía entre los atributos mesiánicos de Jesús. Pero es evidente que, si bien él los ejercita todos en la obra de salvación, no todos son igualmente importantes ni configuran por igual el misterio salvífico. En diversas épocas de la historia, y de modo especial durante los últimos años, el pensamiento teológico y pastoral ha estado dominado por una manifiesta predilección hacia el atributo de *profeta*. Las cristologías que hoy gozan del «favor popular» ven en Jesús sobre todo al profeta, venido al mundo para proclamar a los hombres un mensaje, la buena noticia. Evidentemente, en la Sagrada Escritura el profetismo de Jesús destaca con gran relieve. El es quien habla las palabras del Padre. Más aún: el evangelio lo define como la Palabra eterna que «desde el principio estaba junto a Dios» (Jn 1,1). Pero en este pasaje la *Palabra* no expresa lo que Jesús *dice* o *hace*, sino lo que Jesús *es* desde la eternidad.

Creo que cuando se trata de señalar el atributo que configura la obra salvífica realizada por la Palabra o Verbo eterno de Dios, hay que dar la primacía al sacerdocio de este Verbo encarnado. La carta a los Hebreos —que es la reflexión más profunda de todo el Nuevo Testamento sobre la redención— define claramente la mediación de Jesús en términos sacerdotales. Cristo es mediador por la oblación de sí mismo como *víctima de sacrificio*, entregando su cuerpo y derramando su sangre para concertar la alianza nueva y eterna entre Dios y todos los hombres. «Mediante una sola *oblación* ha llevado a la perfección para siempre» a la humanidad entera, porque su «único *sacrificio*» basta para «borrar todos los pecados» (Heb 10,11-12.13). Según la carta a los Hebreos, Cristo es ante todo «el gran sumo sacerdote», gracias al cual podemos «acercarnos confiadamente al trono de la gracia» (Heb 4,14-16), es decir, a Dios, para recibir la salvación.

La demostración científica de estas ideas exigiría un espacio que aquí no se le puede conceder²⁷. Por eso me limitaré a unas reflexiones elementales, que tienen como punto de partida una enseñanza muy reiterada por el Concilio Vaticano II. Dice el Concilio que «el *sacrificio* de la eucaristía es la fuente y cima *de toda la vida cristiana*»²⁸. Ahora bien: si para la vida cristiana, tomada en su totalidad, el principio y la cumbre

está en el sacrificio eucarístico, ello presupone que en la obra de redención lo supremo es *el sacrificio pascual*, o sea, aquella obra en cuya realización Cristo ejerce de modo supremo su atributo de sacerdote. No habría ninguna base para centrar la vida cristiana en el sacrificio de la eucaristía, como hace el Concilio Vaticano II, si lo supremo en la obra de Cristo fuese el anuncio hablado del evangelio o la predicación en que Jesús ejerce su atributo de profeta²⁹. En el interior de la vida cristiana, el Vaticano II enseña también que la evangelización se orienta hacia la eucaristía y culmina en ella (cfr. SC 10a; PO 5b), con lo cual refuerza la idea de que lo profético se ordena y subordina a lo eucarístico-sacrificial, y no a la inversa, como se ha dicho tantas veces durante los últimos años.

Con esto existe ya base para sacar una primera conclusión. En efecto, si Cristo es mediador sobre todo en cuanto sacerdote y si todos sus atributos mesiánicos están «coronados» por el sacerdocio, una vocación cristiana será tanto más perfecta, *objetivamente hablando*, cuanto más se acerque al sacerdocio de Cristo y cuanto confiera una mayor participación en él. Es decir, entre todas las vocaciones cristianas, la cristología obliga a dar la *principalidad objetiva* al sacerdocio, sobre todo en su «grado» episcopal. Para confirmar esta conclusión se podrían citar muchos pasajes del Concilio Vaticano II en que se dice que los ministros de la Iglesia representan a Cristo *cabeza*, obran *en su nombre*, etc.³⁰, lo cual supone una evidente superioridad.

Juan Pablo II propone a menudo las ideas conciliares acerca de la representación de Cristo por los ministros consagrados, es decir, por quienes recibieron el sacramento del orden, cuya plenitud reside en los obispos³¹. Pero en su magisterio hay un documento que me parece excepcionalmente importante, porque expresa muy bien aquello en que todos los cristianos nos unificamos o *somos iguales* y aquello en que los ministros *sobresalen*. Ambas realidades, la que iguala a todos y la que da preeminencia a algunos, proceden de Cristo y deben ser acogidas íntegramente, para que la Iglesia se manifieste tal como él la instituyó. Es un pasaje extenso, pero creo que merece la pena citarlo sin recortes, porque esclarece la cuestión desde sus fundamentos mismos.

«Ante nuestra mirada espiritual —dice Juan Pablo II— se halla esa gran pluralidad de cristianos en vuestra patria y en el mundo. ¿Qué tienen de común todos estos hombres que se llaman cristianos? ¿Qué es lo permanentemente igual, el fundamento vinculante de su vida, en medio de todas las diferencias? *Su común dignidad y su común vocación cristianas*. El nombre “cristiano”

nos dice que Cristo nos ha interpelado en nuestro bautismo, nos ha llamado, nos ha recibido como hermanos y hermanas suyos. El nos ha vinculado a su propia vida, nos ha hecho partícipes de su resurrección. Nuestro ser cristianos comporta, pues, un carácter plenamente personal, impreso en lo más profundo de nuestro corazón y de nuestra alma, carácter que dona a cada uno de los bautizados una nueva forma de vida y le abre un peculiar camino en este mundo. Aquí estriba la dignidad de cada uno de los cristianos, pero también su compromiso y su misión (...). Esta fundamental dignidad y vocación de cada cristiano, en virtud de su viva vinculación con el Señor resucitado, es un motivo permanente para el asombro y para la acción de gracias. Ellas merecen nuestra atención y nuestro cuidado pastoral. Pero hemos de añadir aún un nuevo elemento esencial. Si es verdad que todos los cristianos y todo el pueblo de Dios están animados por la vida de Cristo y constituyen en el mundo el cuerpo de Cristo, no es menos cierto que Cristo no sólo *se yuxtapone*, sino que también *se contraponen* al pueblo de Dios. El es nuestro hermano, pero también nuestro Señor y Salvador. Se entrega completamente a la Iglesia, que es su cuerpo, pero lo hace *como cabeza del cuerpo*. El no es una piedra cualquiera del edificio de la Iglesia, sino que es la piedra angular. Pertenece plenamente a la Iglesia, pero está delante de ella y por encima de ella, pues es el mediador entre Dios y los hombres. Este “contraponerse” de Cristo a la Iglesia es ante todo y en primer lugar una realidad espiritual, y como tal sólo se la puede entender en la fe por la fuerza del Espíritu Santo. Pero, según la voluntad del Padre, esta realidad espiritual debe tomar una dimensión visible y social. En la realidad social de la Iglesia debe aparecer de manifiesto que el Señor muestra aún hoy el camino, de forma vinculante, con las palabras y con las obras, al pueblo de Dios peregrino. De esta manera, la Iglesia lleva a cumplimiento una proclamación auténtica de la predicación de Cristo a través de quienes han recibido la misión de hacerlo así. La Iglesia dispensa los sacramentos en los que el Señor también *hoy* se ofrece como don, en la plenitud viviente de su persona, a todos cuantos se vuelven y se abren a él. A través de los pastores oficialmente encargados de ello los guía con una autoridad espiritual *en el nombre y con el poder de Jesús*. La peculiar tarea de los pastores que ejercen la función ministerial en la Iglesia consiste, por tanto, en dar concreción social a la presencia vitalizadora y unificante del Señor en medio del pueblo de Dios y en representarlo a él ante los fieles en virtud del ministerio. Y, cuando en el desempeño de este poder se hace también visible y sensible el elemento autoridad, a través de ese elemento los pastores dan consistencia social a ese “contraponerse” de Cristo respecto de la Iglesia. Permítaseme añadir que el sacerdote e incluso el obispo, el cual debe representar de forma desinteresada la figura de Cristo, son plena y dolorosamente conscientes de cuan imperfectamente consiguen representarla. Así, en la Iglesia de Jesús se encuentran los laicos, los presbíteros y los obispos (entre ellos el papa) unidos mutuamente, remitidos a sus debilidades humanas y sus miserias, pero también unidos y mutuamente remitidos a su vocación por parte del Señor»³².

El texto transcrito me parece singularmente denso. Comienza afirmando claramente la igualdad y señalando su contenido, y concluye pro-

poniendo de nuevo la misma idea, cuando dice que todos los cristianos «están unidos y mutuamente remitidos a su vocación por parte del Señor». De esto precisamente se trata, de reconocer *todos los dones del Señor*, los cuales, por ser suyos, ponen la diversidad al servicio de la unidad y aseguran la verdadera comunión *cristiana* entre todos. En este contexto, la superioridad de algunos miembros, en cuanto representantes de Cristo *cabeza*, no puede tener otro sentido que el de prestar un *servicio más alto y eminente* a la comunión de todo el cuerpo, lo cual se hace sobre todo mediante la celebración del sacrificio eucarístico y la administración de los sacramentos.

En el pensamiento de Juan Pablo II, la representación que los ministros tienen de Cristo cabeza es un dato que trasciende la cristología misma y reviste índole netamente teologal, es decir, se conecta con la voluntad del Padre. En efecto, es el Padre quien por libre designio ha querido que la superioridad de Cristo respecto de la Iglesia, comprensible sólo «en la fe y en la fuerza del Espíritu Santo», se exprese también de modo humano, «tomando una dimensión visible y social», para mostrar «de forma vinculante» cuál es el camino que ha de seguir «el pueblo de Dios peregrino» en este mundo. La conexión del sacerdocio con el misterio de la Trinidad no es frecuente. Pero se trata de una idea que Juan Pablo II pone manifiesto interés en destacar. Nuestro sacerdocio —dice— es «ministerial. Realizamos una función mediante la cual Cristo mismo “sirve” incesantemente *al Padre* en la obra de nuestra salvación. Toda nuestra existencia sacerdotal debe estar profundamente impregnada *de este servicio*»³³. La perspectiva y el horizonte trinitario del sacerdocio se descubre principalmente a través de la celebración de la eucaristía, la cual representa el supremo acto «del culto dirigido al Padre por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo»³⁴.

En el texto extenso de Juan Pablo II hay todavía otra idea que merece ser puesta de relieve. Los ministros dan «consistencia social» a la superioridad de Cristo respecto de la Iglesia, pero, a la vez, son «plena y dolorosamente conscientes de cuan imperfectamente consiguen representarla». Los dones de Cristo rebasan sin medida las posibilidades humanas. Cuanto más excelentes son tanto hacen experimentar más al vivo la propia indignidad, la cual atestigua, por contraste, el poder infinito de Cristo que los otorga. Aquí se cumple al pie de la letra que «llevamos este tesoro en vasos de barro, para que se muestre que una fuerza tan extraordinaria proviene de Dios y no de nosotros» (2 Cor 4,7).

La cristología tiene que ver no sólo con el sacerdocio, sino también

con la vida religiosa. El Concilio Vaticano II enseña reiteradamente que la práctica de los consejos evangélicos tiene su fundamento en las palabras y en los ejemplos de Cristo (cfr. LG 43a; PC 1a), es decir, en el comportamiento que observó durante su vida terrena, y al que debemos prestar atención, porque de otro modo su misterio quedaría irremediablemente mutilado. Juan Pablo II, por su parte, recoge y amplía la doctrina del Concilio. «Hay que recuperar —dice— la confianza en el valor y actualidad de los consejos evangélicos, que tienen su origen en las palabras y en los ejemplos de Jesucristo. Pobres como Cristo pobre; obedientes, aceptando esa disposición del corazón de Cristo, que vino para redimir al mundo no haciendo su voluntad, sino la del Padre, que lo envió, y viviendo con todas las consecuencias la continencia perfecta por el reino de los cielos, como señal y estímulo de la caridad y como manantial de fecundidad apostólica en el mundo»³⁵.

La existencia de vida religiosa en la Iglesia está exigida y determinada por el comportamiento o vida terrena de Cristo mismo. Ahora bien: me parece cosa evidente e incuestionable que la vida de Cristo no sólo fue *diferente* de la común entre la inmensa mayoría de los hombres, sino también *mejor*. El, precisamente por ser *maestro y modelo de toda perfección*, debía darnos ejemplo de lo *mejor*. Cuando se dice que Cristo llevó una vida *como la de todos los hombres*, se enuncia una verdad a medias, la cual, como suele ocurrir en casos análogos, sirve de vehículo a un gran error, porque nos impide ver la atmósfera original, nueva, no de este mundo, en que la salvación del mundo «nació» y se desarrolló hasta que llegó el momento de la consumación definitiva en el misterio pascual. El género de vida de Cristo está al servicio de una idea clave acerca de la redención, o sea, que ésta no brota del interior de estructuras y ambientes «mundanos», sino que tiene su origen —y, por tanto, también su consumación— en algo, en un modo de vivir, que se sitúa *más allá y por encima* de lo que es común entre los hombres y que, en consecuencia, representa un bien a la vez *diferente y mejor*.

Esto implica por fuerza que quienes a través de los tiempos asumen el género de vida de Cristo mediante los consejos evangélicos, siguen un camino que se asemeja *más* al suyo y que, por lo mismo, es *mejor*, objetivamente hablando. Carece de sentido proclamar que Cristo es el modelo *supremo* de perfección y luego negar a su comportamiento concreto e histórico el valor de principio *jerarquizante* de la eficacia que, en orden a conseguir la perfección, tienen los diversos caminos de seguimiento abiertos a sus discípulos. El hecho de que Cristo escogió para sí un de-

terminado camino da a éste una indiscutible prioridad, cuya hipotética negación no podría menos de mutilar el misterio de Cristo mismo.

La vida religiosa es sencillamente la acogida de *esa prioridad*. Como dice Juan Pablo II, «no podemos olvidar que la vocación religiosa proviene, en su raíz más profunda, de la jerarquía evangélica de las prioridades (...). Ni podemos perder tampoco de vista que la vida religiosa es también *vocación a un testimonio particular*»³⁶. Si no se acepta la *jerarquía de prioridades*, se niega una parte del evangelio, es decir, se oscurece el misterio de Cristo.

Y creo que con esto llegamos a tocar el fondo de un grave problema actual. Es un hecho que las vocaciones religiosas han decrecido en proporciones desoladoras, por no decir catastróficas. Pero esto, con ser muy malo, no es lo peor. Lo más preocupante es que la fe en Cristo ha sufrido un eclipse y que su obra de salvación ha sido muy desfigurada. Desde perspectivas diversas, con «hermenéuticas» y con «análisis críticos» de signo vario, se ha intentado reiteradamente presentar una redención *secularizada* muy de este mundo. En semejantes cristologías se pierde completamente de vista el valor redentivo de aquel peculiar género de vida que Cristo escogió para sí. Y con esto se elimina radicalmente el fundamento mismo de la vida religiosa, la cual no puede menos de sufrir el colapso del que todos somos testigos. Sin una fe vigorosa en el misterio de la redención, con todos los contenidos *concretos e históricos* que Cristo le imprimió, el resurgimiento de la vida religiosa será imposible. Yo confío que el vigor de la fe renacerá y que la vida religiosa conocerá un nuevo esplendor.

El fundamento de la superioridad del sacerdocio y de la vida religiosa es diverso y, por tanto, estas mismas vocaciones son desiguales entre sí. La superioridad del sacerdocio se funda en el *poder ministerial* que concede para actualizar el misterio de la redención por la palabra y los sacramentos, sobre todo mediante el sacrificio eucarístico, que, haciendo a Cristo real y sustancialmente presente, renueva la *totalidad* de la obra salvífica³⁷: cosa que no se puede obtener por ningún otro medio. La vocación sacerdotal, en su línea, no sólo es *superior*, sino también *insuperable*, porque es imposible que cristiano alguno llegue a más que a renovar el misterio de la redención del mundo.

En cambio, la superioridad de la vida religiosa se funda en que *asume*, para perpetuarlo, aquel concreto modo de vida que Cristo escogió para sí. El comportamiento de Jesús expresa no sólo lo *mejor*, sino también lo *óptimo*, y parte de ese comportamiento es el cuadro humano en

que se desarrolló su existencia terrena, es decir, el cuadro de los consejos evangélicos, que él inició en plenitud y que transmitió a la Iglesia como un «don divino» que ésta, «con su gracia, conserva siempre» (LG 43a).

Si ahora comparamos el *máximo* ministerial con este otro *máximo* fundado en el género de vida³⁸, es preciso atribuir la principalidad al primero. Lo absolutamente máximo en la vida cristiana es renovar el misterio de Cristo mismo, haciéndolo a él presente, lo cual se consigue por la celebración eucarística³⁹. Una mirada a la cristología resulta esclarecedora también en este punto. La obra de la redención culmina en el misterio pascual, por el que Cristo se inmola como víctima o sacrificio para salvar a todos. Todo lo demás que hizo Cristo, empezando por el género de vida que asumió, *se ordena y se subordina* al misterio del sacrificio pascual y debe ser considerado como *preparación* para el mismo. Ahora bien: lo que ocurre en Cristo es determinante para juzgar sobre la *jerarquía* existente entre las vocaciones cristianas. Cuanto una vocación está más cerca del misterio pascual, tanto es más perfecta, *objetivamente hablando*.

Esta mayor perfección objetiva de una vocación no consiste en que quien la recibe «tenga derecho» o esté destinado a una santidad *más alta*. Todos los cristianos están llamados a la santidad *suma*, a aquella de la que es modelo supremo el Padre celestial (cfr. Mt 4,44-48). Pero la superioridad objetiva de la vocación compromete al cristiano de una manera *más estricta* o por un *título especial*⁴⁰ a buscar la santidad que es propuesta a *todos* y exigida a *todos* en virtud de la común inserción en Cristo por el bautismo⁴¹.

Para concluir este punto de la superioridad objetiva, una última aclaración. Si me he detenido en el tema, no ha sido para «cantar las glorias» de una vocación determinada ni, mucho menos, para exaltar a unos cristianos sobre otros, presentando a unos como los «mejores» y a otros como los «peores». Lo dicho en el apartado precedente sobre *Superioridad subjetiva de la vocación* tiene una importancia decisiva, que en ningún caso puede ser infravalorada. El amor compendia y supera todas las vocaciones, cada una de las cuales se reduce a expresar algo de su inagotable riqueza. Si alguien viese en su vocación un motivo de engrimeamiento, adulteraría de modo insufrible el don de Dios y él mismo se haría despreciable. La palabra de San Pablo conserva toda su fuerza. «¿Quién es el que te hace preferible? ¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si lo recibiste, ¿de qué te glorías, como si no lo hubieras recibido?» (1 Cor 4,7). Los dones de Dios cuanto más excelentes, mayor humildad y espíri-

tu de servicio exigen (cfr. Mc 10,43-45). Es la gran lección que brilla en Jesús, el *Servo* de Yahvé, y en María, la *esclava* del Señor.

El supremo punto de referencia para conocer los dones cristianos —en este caso, las diversas vocaciones— es Cristo. Pero se da también el movimiento inverso. A través de los dones conocemos al dador: mediante las vocaciones, con su unidad y diversidad-desigualdad, nos abrimos camino para descubrir y acoger el misterio de Cristo en plenitud. El comunica estos dones precisamente para que lo conozcamos. Y si él ha escogido un determinado modo de manifestársenos, deber nuestro —de todos y de cada uno— es no solamente acatar, sino también bendecir y glorificar sus designios. Cada cristiano recibe sobreabundantemente lo que necesita para su santificación y salvación. Si alguien tiene «envidia» del don ajeno, culpa suya es, y Jesús con toda razón podrá responderle siempre: «Amigo, no te hago injuria» (Mt 20,13).

Las posturas «niveladoras» de todas las vocaciones se ven en la obligada y fatal necesidad de pasar por alto o dejar en la sombra, cuando no de negar, aspectos y valores centrales del misterio de Cristo. Pero esto es precisamente lo que no puede ser aceptado en modo alguno. Aun a costa de incurrir en el peligro de desagradar a los hombres, usando un lenguaje «inactual», es necesario por encima de todo servir a Cristo (cfr. Gál 1,10), fuera de cuya luz y seguimiento la teología no tiene nada que hacer; más aún: se degrada hasta el nivel de cualquier vulgar ideología.

Después de estas consideraciones generales, ha llegado ya el momento de analizar un poco más en detalle cada una de las vocaciones a las que compete superioridad objetiva. En la exposición aparecerá cómo el Concilio Vaticano II y el posterior magisterio pontificio usan sin reparo expresiones *comparativas* que, según los casos, dan primacía al sacerdocio o a la vida religiosa. Se han hecho intentos para mostrar que los comparativos *no son comparativos*. Es envolverse en contradicciones y lanzarse por un camino sin salida. La negación de los datos de la realidad no puede conducir a nada positivo. Como el tema del libro es la vida religiosa, me detendré particularmente en la exposición de los comparativos que se refieren a ésta. Pero haré previamente algunas consideraciones sobre el ministerio, con el único fin de asegurar el equilibrio en un tema de tanta trascendencia para la comprensión de la vida cristiana y del misterio global de la Iglesia.

5. SUPERIORIDAD OBJETIVA DEL SACERDOCIO

En realidad, habría que hablar de superioridad objetiva del *ministerio*, en el cual queda comprendido también el diaconado. Pero me limito al sacerdocio por razones en parte *existenciales* y sobre todo *doctrinales*. Las primeras se compendian en el hecho notorio de que el diaconado permanente no tiene todavía una «consistencia» eclesial que sea verdaderamente significativa. Hoy por hoy, entre nosotros, los diáconos permanentes son poco más que casos aislados. Reconozco, sin embargo, que es una vocación cuyo contenido cristiano necesita ser acogido y dado a conocer. Pero mi opción por el sacerdocio se funda sobre todo en motivos de orden *doctrinal*. Si tomase en cuenta el diaconado, la exposición se complicaría y, tal vez, se oscurecería, porque las razones más obvias para comprender la superioridad de esta vocación no son aplicables al diaconado, o lo son sólo en muy escasa medida.

El sacerdocio, por su parte, puede realizarse según dos «niveles» distintos, que son el de presbítero y el de obispo, en quien reside «la plenitud del sacramento del orden» (LG 21b), por la cual queda constituido en «administrador de la gracia del supremo sacerdocio» (LG 26a). El sacerdocio propio de los presbíteros es definido por los libros litúrgicos como sacerdocio de segundo grado —«secundi meriti munus»— que los convierte en cooperadores natos de los obispos⁴². Estos datos de carácter dogmático precontienen una conclusión práctica importante, a saber: que la superioridad objetiva de la vocación sacerdotal alcanza su *plenitud* en el episcopado, mientras que en el presbiterado se realiza sólo *de manera incompleta*. Pero presbiterado y episcopado convienen en algo fundamental que es el poder de celebrar el sacrificio eucarístico, en el que se enraízan, hacia el que se orientan y al que se subordinan todos los otros poderes ministeriales.

Juan Pablo II, hablando del sacerdocio en general, pero en un contexto que afecta sobre todo al presbiterado, dice: «El don que *sobresale entre todos*, en virtud del orden sagrado, es *el sacerdocio ministerial*, que participa del único sacerdocio de Cristo, el cual se ofreció a sí mismo en la cruz y sigue ofreciéndose en la eucaristía para la vida y salvación del mundo. Sacerdocio y eucaristía, misterio admirable de amor y de vida, revelado y perpetuado por Jesús con las palabras de la última cena: “Haced esto en conmemoración mía.” Misterio admirable de divina fecundi-

dad, porque el sacerdocio ha sido dado para multiplicación espiritual de toda la Iglesia, *principalmente mediante la eucaristía*. Cada vocación sacerdotal debe ser comprendida, acogida y vivida como íntima participación en este misterio *de amor, de vida y de fecundidad*»⁴³.

Este pasaje es bien representativo del pensamiento sintético de Juan Pablo II. Aparece en primer término la afirmación clave, o sea, que el sacerdocio ministerial sobresale entre todas las vocaciones cristianas. Fundamento de la preeminencia es la eucaristía, en la que Cristo continúa *ofreciéndose*, es decir, renovando el sacrificio, su *sacrificio pascual*. Pero el ser ministro de este sacrificio, por el que se multiplica toda la Iglesia, representa para el sacerdote la más fuerte y la más imperiosa exigencia *de amor*. El amor no es, ciertamente, cosa exclusiva del sacerdote. Pero éste, en fuerza de su vocación, debe vivirlo, testificarlo y hacerlo operante de una manera particular, es decir, expresando para los fieles la índole *victimal* de aquel amor misericordioso que impulsó a Cristo a ofrecerse en sacrificio de redención por todos los hombres. El amor característico del sacerdote asume «el compromiso de la imitación de Cristo para reproducir en el ministerio y en la conducta esa imagen grabada por el fuego del Espíritu: imagen de Cristo *sacerdote y víctima*, de redentor *crucificado*»⁴⁴. Esta identificación con Cristo sacerdote y víctima es intrínseca a la vocación sacerdotal. Como se comprende, es un principio de exigencias tremendamente serias. Participar en el «poder» de Cristo sacerdote y víctima obliga a «colocarse de su lado», a «ocupar su puesto», y esto a un pobre mortal no puede menos de darle vértigo, porque lo hunde en lo más profundo del misterio de Cristo mismo.

El Concilio Vaticano II, dando una orientación para el fomento de las vocaciones al sacerdocio, pide que se proponga «con luz atrayente el sentido y la grandeza del ministerio sacerdotal como estado en el que con grandes cargas se armonizan gozos inmensos y en el que sobre todo, como enseñan los [Santos] Padres, se puede dar a Cristo el *máximo* testimonio de amor» (PO 11b). El *máximo*, efectivamente y sin retórica. Porque el sacerdote, en fuerza de su vocación, debe asumir y expresar el amor de Cristo *inmolándose por el mundo entero*, es decir, debe co-inmolarse, con-morir y juntamente con Cristo dar la vida por el rebaño. No se trata de perderse en lucubraciones místicas y menos en «beaterías», sino de aceptar sin recortes los contenidos y las exigencias de la vocación sacerdotal. El Concilio Vaticano II es absolutamente claro a este respecto⁴⁵. Y los papas del posconcilio han reiterado y ampliado sus enseñanzas.

La superioridad del sacerdocio, aunque tiene expresión culminante en la eucaristía, no puede ser vinculada de modo exclusivo con la celebración del sacrificio. El Vaticano II señala algunas pistas, desarrolladas en el magisterio posterior, que es necesario tener en cuenta para no caer en unilateralismos deformantes. «El sacerdote ministerial —dice el Concilio— por la potestad sagrada de que goza *forma y dirige* al pueblo sacerdotal» (LG 10b). Todo el pueblo cristiano —toda la Iglesia— es sacerdotal (cfr. LG 11, al comienzo). Pero dentro de ese pueblo hay un sacerdote, el sacerdote *ministerial*, que *lo forma y lo dirige*. Estos dos verbos expresan de modo patente la superioridad del sacerdocio jerárquico. Ahora bien: ¿cómo el sacerdote ministerial —presbítero y obispo— forma y dirige al pueblo sacerdotal? El contenido de la pregunta es tan amplio que aquí no se le puede dar una respuesta. Entra en juego todo el ministerio, tanto del obispo como del presbítero. Baste hacer una referencia genérica al capítulo tercero de la constitución dogmática *Lumen gentium* y al segundo del decreto *Presbyterorum ordinis*.

Otro punto de referencia importante es el tema del «sentido de la fe». Este «sentido» el Espíritu Santo lo despierta y mantiene «en la universalidad de los fieles (...), desde los obispos hasta los últimos fieles laicos», y mediante él la Iglesia en su conjunto aprehende infaliblemente las verdades de fe y les da cada vez más plena aplicación en la vida. Pero este «sentido», que procede del Espíritu Santo y se asienta en todo el pueblo fiel, para ejercitarse correctamente, necesita ser «dirigido por el sagrado magisterio: *sub ductu sacri Magisterii*» (LG 12a). El «sagrado magisterio» está compuesto por los obispos en comunión con el papa. Pero también participan de él, en alguna medida, los presbíteros, a quienes «los obispos tienen como *necesarios* colaboradores y consejeros» (PO 7a; cfr. LG 20c, 21a, 28a).

El «sentido de la fe» impulsa a los fieles al estudio, a la contemplación y a la experiencia de los misterios de la fe, a cuya comprensión cada vez mejor contribuye, si se adhiere «a la predicación de quienes con la sucesión en el episcopado recibieron el carisma cierto de la verdad» (DV 8b), porque si bien «pastores y fieles colaboran estrechamente en la conservación, en la práctica y en la profesión de la fe, sin embargo, el oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios escrita o transmitida ha sido encomendado únicamente al magisterio vivo de la Iglesia, *cuya autoridad se ejerce en el nombre de Jesucristo*»⁴⁶. Y con esto volvemos a lo mismo, es decir, a que el pueblo fiel —pueblo *sacerdotal*— necesita ser *dirigido* por los sacerdotes jerárquicos, sobre todo por los obispos en

comunión con el papa, que es a quienes se refiere el texto últimamente citado.

Los sacerdotes ministeriales, además de guiar el sentido de la fe de todo el pueblo sacerdotal, cumplen también otra importante misión jerárquica o de superioridad, como es la administración de los sacramentos. El único sacramento cuya «confección» se sustrae al ministerio jerárquico es el matrimonio, el cual, por su peculiar naturaleza, requiere que los ministros sean los propios contrayentes. Pero, incluso respecto de este sacramento, la más antigua tradición de la Iglesia manda que su celebración tenga lugar ante un ministro; ciertos casos de excepción no hacen más que confirmar la regla general.

La administración de los sacramentos y la celebración del sacrificio eucarístico requieren, para surtir plena eficacia, la predicación de la palabra, respecto de la cual el sacerdote jerárquico tiene unos deberes y una autoridad indelegables (cfr. ChD 12-14; PO 4). La función profética sobre la cual hoy se pretende centrar, con cierto exclusivismo, el ministerio sacerdotal y de la que, en ocasiones, se hace una «palanca» para desplazar el ministerio estrictamente sacramental, es en realidad una derivación de éste, porque brota de los sacramentos y se ordena a los sacramentos. El Concilio Vaticano II lo enseña claramente (cfr. SC 6, 9-10; PO 5b) y Pablo VI y Juan Pablo II lo han repetido con gran frecuencia. En la situación actual se hace necesario reflexionar un poco sobre este tema para establecer la síntesis adecuada entre realidades que, en el fondo, son sólo dos expresiones distintas de un ministerio único.

Todo cristiano puede y debe ser mensajero de la palabra. El Nuevo Testamento ofrece ejemplos de la actividad evangelizadora de los laicos⁴⁷ y es un hecho que las primeras comunidades cristianas tuvieron intensa experiencia de los múltiples dones infundidos por el Espíritu Santo para impulsar a los fieles al anuncio de la palabra de vida⁴⁸. Pero —como dice el Vaticano II— «la palabra de Dios vivo es buscada con toda razón de boca de los sacerdotes» (PO 4a). El sacerdote, por el solo hecho de serlo, queda comprometido de manera singularísima y gravísima con el anuncio de la palabra de Dios. *Representar a Cristo* tiene para el sacerdote consecuencias incalculables, porque no significa simplemente «actuar “en nombre” o también “en vez” de Cristo», sino que requiere llegar «a la identificación sacramental» con él⁴⁹. Sería intolerable definir al sacerdote como representante de Cristo y a la vez considerarlo libre de compromiso para con la palabra que él anunció. Su compromiso de anunciar el evangelio es *muy superior* al de los laicos y *mucho más exigente*. También

aquí se trata de una superioridad no de dominio, sino de servicio al único Señor Jesucristo y al pueblo sacerdotal, que es su cuerpo.

Ahora bien: ¿por qué el sacerdote tiene un mayor compromiso y un más grave deber para con el anuncio del evangelio? Precisamente por ser ministro de Cristo, autor y primer mensajero del evangelio. Según el Nuevo Testamento, la conciencia ministerial de los apóstoles consideraba el anuncio de la palabra como uno de los deberes primarios, un deber que les urgía a ellos mucho más intensamente que al resto de los fieles. Pues bien: quienes hoy entran en la sucesión apostólica por medio del sacramento del orden, asumen aquel especial compromiso con que los apóstoles se consideraban ligados, y sería una grave infidelidad eximirse o considerarse libres de él.

Para el sacerdote, el ministerio de la palabra no es una superposición o aditamento a su ministerio eucarístico, sino, por el contrario, un reflejo, una expresión y una exigencia de este ministerio. Se toca aquí un punto que me parece clave para la comprensión del sacerdocio. Ya se dijo antes que el supremo acto sacerdotal es la consagración de la eucaristía o celebración del sacrificio de la misa. Pero hay que tener buen cuidado de no «esquematar» tanto este sacrificio hasta el punto de reducirlo a algo que, en el fondo, puede ser una simple caricatura. El Cristo que se hace presente por la celebración no es un Cristo «teórico» ni «esquemático». En la eucaristía se hace presente el Cristo histórico, es decir, el que anunció y seguirá siempre anunciando el evangelio. Si alguien suprimiese una sola palabra del evangelio, deformaría irremediamente el misterio de Cristo y, por tanto, su fe eucarística no sería tampoco íntegra. No se pueden introducir divisiones entre el Cristo sacerdote-víctima y el Cristo maestro ni, por consiguiente, hay posibilidad de representar a Cristo sacerdote desentendiéndose de Cristo maestro y descuidando el anuncio de su palabra.

Como siempre, el recurso directo a la cristología es sumamente esclarecedor. Todo el ministerio profético o «magisterial» de Cristo se ordena a hacernos comprender los contenidos y los caminos del designio salvífico del Padre, que llega a la plenitud de su realización en el misterio del sacrificio pascual, es decir, en el supremo acto sacerdotal de Cristo. Este sacrificio pascual, en el que el sacerdocio de Cristo da toda su medida, sería incomprensible desligado de la predicación de Jesús, así como esta predicación sería igualmente incomprensible si alguien la desligase de su intrínseca orientación al sacrificio, por el cual nos son comunicados todos los bienes que ella anuncia. La obra salvífica de Cristo forma un «bloque»

unitario. El sacrificio pascual corona y finaliza todo el resto, incluida la predicación, de manera que en él se contiene el motivo y la explicación última de cada hecho concreto y del conjunto; pero, a la vez, aquel sacrificio se asienta sobre todo lo demás y lo presupone como base en la que se apoya y desde la cual se hace accesible y comprensible.

Pues bien: para que el sacerdote pueda ser definido como representante de Cristo, es necesario que comience por respetar el misterio de Cristo, tal como él mismo lo vivió. Su sacerdocio no se realiza con sólo pronunciar las palabras de la consagración eucarística. La renovación del sacrificio de Cristo, en que se contiene la plenitud de la redención, le impone el deber, objetivamente grave, de anunciar la palabra de Cristo y de anunciarla en su totalidad, porque toda ella —sin omitir una tilde— es necesaria para comprender y asimilar el misterio de la redención, acogiendo todos los contenidos concretos que Cristo depositó en ella. El sacrificio de Cristo es el imperativo que exige con la máxima fuerza imaginable el anuncio del evangelio en su integridad, sin ceder a presiones o gustos de los hombres, a quienes, tal vez algunas o muchas de las palabras evangélicas pueden resultar desagradables o incluso «locas» y «escandalosas», como comprobó y dijo San Pablo (cfr. 1 Cor 1,22-25).

La exigencia irreprimitable de anunciar todo el evangelio, que es inherente al sacrificio de Cristo, debe ser considerada no sólo en relación con el ministro de este sacrificio o con el sacerdote, sino también con el conjunto de los fieles. Al primero le impone un deber, a los otros les confiere un derecho. Precisamente porque todos los hombres han sido redimidos por Cristo mediante su sacrificio pascual, todos también tienen el derecho sagrado a conocer todo el contenido de la redención, es decir, a que se les anuncie el evangelio sin recortes. Y este derecho del pueblo fiel crea en el ministro del sacrificio un correlativo deber de proclamar todo el evangelio sin mutilaciones. Por eso dice Juan Pablo II que uno «de los más grandes derechos de los fieles es recibir la palabra de Dios en su pureza e integridad», tal como está garantizada por el magisterio de la Iglesia universal»⁵⁰. Es el derecho básico que brota de la redención: sus destinatarios —todos los hombres— han de poder conocerla en su integridad. Lo cual presupone que el ministro del sacrificio, por el solo hecho de serlo, tiene grave deber de predicar el evangelio íntegro. No se puede celebrar honradamente la eucaristía desligándola de los deberes que impone para con los hombres, en especial del anuncio de todo el evangelio. Y creo que este dato está cargado de consecuencias muy serias para todos los sacerdotes —y más para los obispos—, cualesquiera que

sean sus preferencias humanas. Los demás cristianos, aunque comprometidos también con todo el evangelio, no lo están por un título tan exigente.

Pero el ser ministro de la renovación del sacrificio de Cristo no sólo crea la obligación grave de anunciar todo el evangelio, sino también la de anunciarlo en cuanto orientado al sacrificio, en el cual su mensaje alcanza la máxima densidad y contenido. Cristo anunció el evangelio como medio de acceso a la plenitud de la salvación que se realiza por el misterio pascual. Ahora bien: es evidente que el comportamiento de Cristo tiene un valor definitivo para regular la vida y el ministerio del sacerdote. Una predicación que no se oriente a los sacramentos y particularmente a la eucaristía degenera irremediabilmente en ideología. Y creo que no se trata de un aserto gratuito, sino de algo bien comprobado por lo que acontece un poco por todas partes.

No se trata, evidentemente, de llevar a cualquier hombre a los sacramentos de golpe ni, menos aún, de convertir a éstos en celebraciones rutinarias, carentes de fuerza vital e indiferentes a los grandes problemas de la vida cristiana en el mundo. Pero si a los sacramentos sólo se puede llegar después de una preparación adecuada, para la cual la evangelización es necesaria, un cristiano, y más un sacerdote, no puede hacer de la evangelización un fin en sí, porque esto la degradaría y deformaría radicalmente. El fin de la evangelización es dar a conocer el designio divino, cuyo núcleo está en la comunión de los hombres con Cristo, la cual se consigue en plenitud —con la plenitud relativa de todo lo humano— mediante la celebración del sacrificio eucarístico y la recepción del cuerpo y la sangre del Señor. Hacia aquí ha de orientarse una evangelización que pretenda ser genuinamente cristiana.

El Concilio Vaticano II dice que la Iglesia debe hacer muchas cosas distintas de la liturgia. Pero luego añade: «Sin embargo, la liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde brota toda su eficacia. Pues los trabajos apostólicos se ordenan a que todos, una vez hechos hijos de Dios por la fe y el bautismo, se congreguen en la unidad, alaben a Dios en medio de la Iglesia, participen en el sacrificio y coman la cena del Señor»⁵¹. «En la eucaristía —dice también el Vaticano II— se contiene todo el bien espiritual de la Iglesia, a saber: Cristo mismo (...). Por lo cual la eucaristía es la fuente y cima de toda la evangelización, puesto que los catecúmenos son introducidos paulatinamente a la participación de la eucaristía y los fieles (...) por la recepción de la eucaristía se insertan plenamente en el

cuerpo de Cristo» (PO 5b; cfr. LG 17), es decir, en la Iglesia. Una evangelización hipotéticamente no orientada hacia la eucaristía no edifica la Iglesia ni, por tanto, es capaz de formar comunidad genuinamente cristiana.

Juan Pablo II habla infinidad de veces sobre la eucaristía como centro de toda la vida de la Iglesia y sobre la Iglesia cimentada en la eucaristía. Pero en su vasto magisterio sobre el tema hay un pasaje singularmente significativo que, partiendo de la cristología, de lo que Cristo hizo, llega con toda claridad a la conclusión que ahora interesa. He aquí lo fundamental del pasaje: «Precisamente porque Jesús fue a la perfección “hombre para los demás” al entregarse totalmente en la cruz, por eso mismo el sacerdote es, más que nada, siervo y “hombre para los demás” cuando actúa *in persona Christi* en la eucaristía, guiando a la Iglesia en dicha celebración, en la que renueva el sacrificio de la cruz. Porque en el diario culto eucarístico de la Iglesia *se predica* la “buena nueva” que los apóstoles fueron enviados a proclamar *en toda su plenitud*; la obra de nuestra redención se actúa de nuevo (...). Al celebrar la eucaristía los sacerdotes nos hallamos *en el corazón mismo de nuestro ministerio de servicio*, de prodigar al rebaño de Dios los cuidados de pastor. *Todos nuestros afares pastorales resultan incompletos hasta que nuestro pueblo no sea llevado a participar plena y activamente en el sacrificio eucarístico*»⁵².

La predicación de signo eucarístico tiene su mejor expresión en la homilía de la misa, y, por su parte, la homilía ayuda a captar la índole propia de la predicación sacerdotal. En primer lugar, la homilía no es una parte sobreañadida a la misa, sino uno de sus elementos integrantes. «El sermón —dice el Vaticano II— es parte de la acción litúrgica», por lo cual «se ha de cumplir con la mayor fidelidad y exactitud *el ministerio de la predicación*», mostrando, a través de la celebración misma, que «en la liturgia el rito y la palabra están estrechamente unidos» (SC 35). La celebración de la eucaristía reclama la predicación dentro de la eucaristía misma, es decir, la forma de predicación llamada corrientemente *homilía*.

Pero aquí es preciso indicar algo importante. La homilía, por ser parte de la celebración y una exigencia del sacrificio que se celebra, es un acto estrictamente *presidencial* que, por lo mismo, compete al presidente de la asamblea eucarística, es decir, al obispo o al presbítero. Hoy se han introducido en bastantes sitios y son tenidas como signo de *progreso litúrgico* las llamadas homilías *comunitarias*, *dialogadas*, etc. Pienso que esto es una deformación seria de la celebración eucarística. Aparte de la vulgaridad, cuando no vaciedad, de muchos de esos diálogos, está el he-

cho teológicamente inaceptable, y creo que pastoralmente nocivo, de que el ministerio sacerdotal sufre una mutilación grave. En efecto, al sacerdocio se le arranca una de sus prerrogativas o funciones más importantes, como es la de transmitir y proclamar la palabra de Cristo *en cuanto de Cristo*, o sea, de manera *presidencial y vinculante*, que guía a los hombres no sólo vagamente, suscitando en ellos experiencias confusas y sin contornos, sino a través de unos contenidos precisos, cuya aceptación no queda al arbitrio personal. Después de tanto hablar del profetismo *sacerdotal*, estas tendencias «confinan» todos los poderes sacerdotales a la sola pronunciación de las palabras de la consagración, si es que esto mismo no es reclamado para la comunidad o asamblea como un *derecho*. Un sacerdocio empobrecido hasta tal extremo no corresponde a las enseñanzas del Nuevo Testamento.

La predicación *presidencial* tiene su lugar más apropiado en la homilía. Pero no se limita a ella. La cualidad de *presidencial* es inherente a la predicación del sacerdote. Jesús —si se permite el anacronismo verbal— hablaba *presidencialmente*. Quienes lo representan deben hacer lo mismo. Y para que nadie piense que se busca una exaltación desmedida y apriorística del ministerio, añado que la índole *presidencial* impone también *sus límites* a la predicación del sacerdote. En efecto, el sacerdote viene obligado, no por simple ley canónica, sino en virtud del sacerdocio mismo, a desarrollar su predicación *sólo* en aquel ámbito en que se puede ejercer una verdadera *presidencia*, es decir, en el interior de la fe, sin entremeterse en asuntos específicamente temporales, porque éstos son intrínsecamente refractarios a una solución de índole *presidencial* o impuesta por vía de autoridad. Es Dios mismo quien «los dejó a las disputas de los hombres», los cuales connaturalmente, y legítimamente, toman posturas diversas ante problemas idénticos. En el campo de lo temporal, el pluralismo es una de las expresiones normales del genuino humanismo. La fe, en cambio, es por su propia naturaleza unívoca e idéntica para todos.

La índole *presidencial* de la predicación de los ministros de la Iglesia llega a su realización suprema en las *definiciones dogmáticas*. Sin embargo, sería un error limitarla a éstas solamente. La eclesiología ha esclarecido ya quiénes y con qué condiciones pueden dar una definición dogmática, y aquí no hay nada que añadir a lo ya comúnmente sabido. Pero quizá no esté fuera de lugar completar el tema de la infalibilidad desde una perspectiva no habitual. Cuando se habla de definiciones dogmáticas, no se hace nunca referencia a la eucaristía, en la cual, a mi juicio, está el

fundamento último y definitivo de la infalibilidad. En efecto, una Iglesia que está provista del poder de hacer presente a Cristo, tiene que gozar también de la garantía absoluta de guardar sus palabras, todas sus palabras, *tal como él mismo las anunció*. Volvemos a lo de antes: el Cristo sacerdote no puede ser separado del Cristo maestro, ni la participación plena en su sacerdocio de la participación igualmente plena en su magisterio. Esto nos conduce a una de las más importantes aportaciones eclesiológicas del Concilio Vaticano II que consiste en haber esclarecido que la potestad sacramental y la magisterial no son dos potestades distintas, como antes se pensaba, sino dos manifestaciones coherentes de un mismo ministerio: del ministerio de representar a Cristo en cuanto cabeza⁵³.

Para el desarrollo de estas ideas sería necesario entrar en múltiples problemas, particularmente en las relaciones entre presbiterado y episcopado, cosa que aquí no se puede hacer. Diré solamente que el presbítero, aunque no tiene la plenitud del ministerio ni en la línea sacramental ni en la magisterial, posee en ambas una participación que lo acerca a los obispos bastante más de lo que antes se pensaba.

Dejando todas estas cuestiones, vuelvo a la idea clave. La predicación del sacerdote es *presidencial*; su ámbito propio es el de la fe por la que prestamos obediencia a Dios (cfr. Rom 16,26), o el anuncio de la verdad cristiana en su totalidad e integridad. Ahora bien, como dice Juan Pablo II: «La verdad cristiana que se debe anunciar al mundo es en sí *absolutamente cierta, universal e intangible*, porque procede de Dios eterno, fiel e inmutable. Por tanto, es preciso que, con verdadero espíritu de fe, el misionero asuma esta certeza, *sin achacar sus propias dudas a la palabra de Dios*, y también sin atribuir a sus *frágiles opiniones humanas* el grado de certeza que sólo la palabra divina puede tener»⁵⁴. Se comprende bien el enorme esfuerzo que el sacerdote debe hacer para no rebajar en nada *la certeza absoluta e intangible* de la palabra divina y para no atribuir a sus ideas personales un valor que no tienen ni pueden tener, cayendo en la tentación de presentarlas como vinculantes, cuando no lo son ni pueden ser, porque, de hombre a hombre, todos somos iguales.

La conciencia de cumplir un ministerio presidencial es muy exigente. Para poder hablar como Cristo, con su autoridad y, a la vez, con su desprendimiento y en una disposición de servicio como la suya, se requiere *ser* como Cristo. Y esto, ciertamente, no es tarea fácil. Para el cumplimiento *cristiano* del ministerio de la predicación hay que tomar muy en serio el deber de tender a la santidad. Ya lo dijo el Vaticano II (cfr. PO 13b). El tema *santidad* envuelve todas las vocaciones desde cualquier

punto de vista que se las considere, de modo que en la vida cristiana no se puede dar un paso, no se puede conseguir ningún verdadero progreso, si la identificación con Cristo por una vida santa no preside todas las decisiones, si no guía en el cumplimiento de todos los ministerios. Y, como sabemos por toda la tradición de la Iglesia, que arranca de las enseñanzas primarias y reiteradas del Nuevo Testamento, la santidad tiene la gran eficacia de hacer que aquello que es objetivamente más insignificante sea lo que más glorifica y complace a Dios.

Pero volvamos al tema evangelización. La que compete a los laicos se desarrolla en un campo en el que no cabe el ejercicio de *presidencia*. Los laicos, por su vocación específica, están llamados a introducir el evangelio en los múltiples y siempre cambiantes sectores del orden temporal⁵⁵. Pero como todo lo temporal se halla en estado de evolución permanente, la introducción del evangelio en él no puede guiarse por normas fijas, sino que requiere iniciativas siempre nuevas y sujetas a cambio no menos que el campo al que se aplican. Además, las vías de aplicación se apoyan en realidades humanas, competencias profesionales, etc., ninguna de las cuales es capaz de recoger dentro de sus moldes la totalidad del evangelio. Por eso es necesario un amplio pluralismo no de dispersión, sino de coordinación, para que, trabajando concordemente, los cristianos laicos «se iluminen unos a otros en un diálogo sincero, manteniendo la mutua caridad y siendo ante todo solícitos del bien común» (GS 43d).

Por eso la Iglesia repite tantas veces que ella no tiene ninguna autoridad para dictar *presidencialmente* qué normas concretas, de carácter técnico, han de ser adoptadas para resolver los problemas de orden temporal. «Compete a los pastores de la Iglesia proponer claramente los principios relativos al fin de la creación y al uso de lo mundano, así como prestar los auxilios morales y espirituales para conseguir que el orden de lo temporal sea instaurado según Cristo» (AA 7e; cfr. 24g). Pero la aplicación técnica de tales principios a los diversos sectores del orden temporal y a los cambios que éste experimenta queda encomendada a los laicos, los cuales han de poner a contribución sus competencias profesionales, ejercitándolas, sin embargo, no con criterio de mera profesionalidad, sino «con espíritu *evangélico*» (LG 31b), «con una conciencia bien formada a la luz de la sabiduría *cristiana*, atendiendo dócilmente a la *doctrina del magisterio*» (GS 43b) y dando pruebas de una verdadera «*magnanimidad cristiana*» (AA 13b). Es decir, en un partido político, en un sindicato, en un colegio profesional, etc., el laico no puede contentarse con ser un *militante*; tiene que mantener siempre su identidad.

cristiana, para lo cual es absolutamente necesario inspirarse en el evangelio, tal como éste es propuesto por el magisterio de la Iglesia.

Todas las funciones presidenciales de los ministros —expresadas frecuentemente por el Vaticano II en la fórmula ternaria *enseñar, santificar, regir*— se compendian en «apacentar la familia de Dios de tal suerte que sea cumplido por todos el mandamiento nuevo de la caridad» (LG 32d). Pero la caridad, como dice también el Concilio, se alimenta sobre todo de la palabra de Dios y de los sacramentos, principalmente de la eucaristía⁵⁶. Y con esto volvemos al gran tema: el supremo punto de referencia para fundamentar la superioridad objetiva —la «presidencialidad»— del sacerdocio es la celebración de la eucaristía, en la cual los ministros actúan «en identificación específica y sacramental» con Cristo cabeza (*ibid.*, n. 8), renovando la totalidad de su misterio.

Este es el momento de proponer una última observación. El ministerio eucarístico no sólo reclama el anuncio del evangelio íntegro, sino que la celebración de la eucaristía es, ya por sí misma, el anuncio de las supremas verdades de la fe. «Vuestra identidad y la mía —dice Juan Pablo II— están definitivamente determinadas por la celebración eucarística: la acción de Jesús que, a la vez, constituye *la más plena y efectiva proclamación del mensaje evangélico: ¡Cristo ha muerto! ¡Cristo ha resucitado! ¡Cristo volverá!*»⁵⁷. La celebración eucarística es *una palabra en acción* por la que se proclama el contenido fundamental del kerigma cristiano (cfr. 1 Cor 15,1-4). Además, la eucaristía encuadra este kerigma en un contexto trinitario, porque ella «es ante todo un sacrificio» que va «dirigido al Padre por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo»⁵⁸. Habría que pensar muy en serio sobre estas verdades y sacar las consecuencias prácticas que implican en orden al ejercicio de la predicación. Así se evitaría la superficial contraposición, tan repetida durante los últimos años, entre ministerio profético de anunciar el evangelio y ministerio sacramental. Evangelización y celebración eucarística son dos expresiones de un único ministerio, que tiene en la eucaristía su realización culminante.

Por último, una simple sugerencia sobre la relación entre la eucaristía y la llamada potestad *pastoral*, o de régimen de la comunidad cristiana. También este «poder» forma parte del ministerio único y unitario recibido mediante el sacramento del orden. Expreso mi pensamiento con unas palabras de Juan Pablo II que dice así: «Es precisamente a través de la eucaristía como la redención de Cristo toca el corazón del hombre y transforma la historia humana. A través de la devoción a la eucaristía

es como somos capaces de leer con precisión “los signos de los tiempos” y corresponder a las exigencias que nos plantea un genuino “aggiornamento”. Precisamente en nuestra fidelidad al ministerio eucarístico nos constituimos plenamente en *ministros efectivos del evangelio y en siervos de Jesucristo y de su pueblo. Sólo a través de la eucaristía podremos ser verdaderamente pastores de nuestro pueblo y cualificados guías espirituales de nuestras comunidades*»⁵⁹.

Creo que con esto quedan indicadas las líneas fundamentales para comprender la superioridad *objetiva* de la vocación sacerdotal. Sin embargo, no se puede olvidar un dato de triste experiencia. El sacerdote no siempre vive con plenitud su vocación, ni pone en práctica las facilidades *mayores* que le da para conseguir la santidad a la que todos los cristianos estamos llamados. Por eso repito una vez más que, al hablar de la superioridad objetiva de esta vocación, lo que en definitiva me interesa es proclamar y consolidar la fe en el sacerdocio de Cristo como el atributo supremo a través del cual él ejerce su mediación y su obra de salvador universal. Los dos temas están unidos inseparablemente. Quien no aprecia el sacerdocio de Cristo, no podrá apreciar el sacerdocio ministerial, y a la inversa, cuando éste es infravalorado, la fe en el misterio de Cristo se oscurece y, en parte al menos, se deforma. Y esto es lo grave.

6. SUPERIORIDAD OBJETIVA DE LA VIDA RELIGIOSA

En línea distinta del sacerdocio, y a nivel más bajo, la vocación religiosa posee también una superioridad objetiva, porque implica, objetivamente hablando, el máximo acercamiento existencial al género de vida que Cristo escogió para sí y que legó a la Iglesia como un bien imperecedero, es decir, como una forma de seguimiento, de desprendimiento de lo terreno y de anonadamiento, del que sus discípulos *deben*, a través de los siglos, dar testimonio *imitándolo* o encarnándolo en la existencia diaria⁶⁰, para lo cual es concedida a algunos una especial «vocación *divina*» (PO 5a; cfr. LG 42c).

Es precisamente al tratar de esta vocación cuando el Concilio Vaticano II y el posterior magisterio pontificio multiplican de manera sorprendente el uso de comparativos. Como toda comparación, también ésta puede resultar odiosa. Pero puesto que el Concilio la afrontó, es necesario tener el valor de adentrarse en su pensamiento, en cuyo horizonte no hay el menor vislumbre de ofensa para nadie, sino el interés de procla-

mar ciertos valores cristianos, a través de los cuales se nos manifiesta algún aspecto o parte del misterio de Cristo que, de otro modo, podría pasarnos inadvertido, lo cual sería un daño para todos. Siguiendo al Concilio, hay que tener la fuerza de pronunciar palabras que tal vez a alguien le disgusten. Como dijo Pablo VI, el Vaticano II es la gran palabra que la Iglesia «ha pronunciado *para esta hora de la historia*. En el Concilio está la claridad, *en el posconcilio debe estar la fortaleza*»⁶¹. En efecto, para aceptar la claridad derramada por el Concilio para «esta hora de la historia» se requiere *fortaleza*, porque su modo de hablar no siempre cuadra con lo que se ha dado en llamar *opción de los hombres de hoy por la igualdad*⁶², y de hecho hay quienes lo rechazan, como se verá a continuación. Los comparativos —se dice en resumen— niegan la igualdad entre todas las vocaciones cristianas y, por consiguiente, no pueden ser admitidos.

Personalmente pienso que el Concilio es tan concilio cuando introduce comparativos como cuando habla de igualdad. No se puede «seleccionar» sin caer irremediabilmente en arbitrariedades. Así como en cuestiones bíblicas no se puede aceptar la pretensión de quienes hacen un «canon del canon», así tampoco aquí se puede admitir que sea legítimo buscar un concilio del Concilio, desechando como contaminado, espúreo o pseudoconciliar lo que a alguien «no le suena bien», a pesar de que esté escrito al lado mismo de lo que él juzga ser «la esencia del Concilio» o el Concilio «puro». Creo que lo razonable es asumir el Concilio real, el de los documentos y no el de las teorías, y luego hacer un esfuerzo por dar a los textos una explicación coherente. En una palabra: hay que tener la *fortaleza* de aceptar *toda la claridad conciliar*, aunque alguna vez su resplandor deslumbre. Un hipotético rechazo del Concilio en el tema de los *comparativos* obligaría a rechazar igualmente todo un cúmulo de otros documentos que los usan en referencia, por lo menos implícita, al Concilio y de los que se hablará más adelante.

El tema es, ciertamente, delicado. Por eso hay especial necesidad de proceder con orden. Para conseguirlo presentaré en primer lugar los textos y su explicación *literal*, o sea, la que resulta de su lectura inmediata. Después expondré las perspectivas eclesiológicas desde las cuales se puede comprender, en una síntesis coherente, no sólo la *posibilidad*, sino también la *necesidad* de admitir unos comparativos que atribuyen superioridad *objetiva* a la vida religiosa. Aquí, como en el caso del sacerdocio, es necesario reconocer también que los religiosos con su existencia *real* no siempre responden a las exigencias de su vocación. Pero con esto en-

tramos en el terreno de lo personal, de los fallos humanos que se dan en todas las vocaciones. El matrimonio es vocación a la santidad. ¿Son santos todos los casados? Y si no todos son santos, ¿habrá que negar el valor santificante del matrimonio? Por eso —repito— la cuestión de los comparativos se plantea en el orden objetivo. La posible infidelidad a una vocación no puede convertirse nunca en argumento contra la vocación en cuanto tal. Más bien, el hecho de captarla como infidelidad está testimoniando la excelencia de la vocación.

a) *Los textos y su explicación literal*

Para la presentación de los textos, me detengo particularmente en el Concilio Vaticano II, porque todos los demás dependen de él. Tengo en cuenta algunas posturas discrepantes de la mía; así, con el contraste, se podrá advertir mejor lo que considero contenido objetivo de la enseñanza del Concilio. Y una vez esclarecido el pensamiento conciliar, en cuanto a los otros documentos, bastará transcribir los textos o remitir a los lugares donde se encuentran.

Concilio Vaticano II.

El Vaticano II usa frecuentemente expresiones comparativas, es decir, compara, desde distintos puntos de vista, la vida religiosa con las otras vocaciones cristianas, diciendo, por ejemplo, que los religiosos con su pobreza y obediencia imitan *más de cerca* el anonadamiento del Salvador, que dan de él un testimonio *más evidente*, que se le hacen *más plenamente* conformes, que pueden conservar el corazón indiviso *más fácilmente* para entregarlo íntegro a Cristo, que la vida religiosa hace a sus seguidores *más libres* de las preocupaciones terrenas, que cumple *mejor* la función de manifestar los bienes celestes presentes ya en el mundo, que testimonia *mejor* la redención y que prefigura también *mejor* la futura resurrección y la gloria celestial⁶³.

¿Qué decir de estas expresiones y de otras análogas repartidas por diversos documentos conciliares? ¿Se habrá vuelto «clasista» el Concilio Vaticano II? Es un problema que no se puede eludir, porque salta a la vista, aunque no se quiera pensar en él. Como se verá, hay algunos escritores sobre vida religiosa que toman posición en esta materia sin referencia al Concilio Vaticano II. Pero también hay quienes estudian directamente el tema de los comparativos⁶⁴. Sin embargo, nadie, que yo sepa,

se ha ocupado de todos los documentos conciliares en que aparecen comparativos. Yo no pretendo hacer un estudio exhaustivo, que aquí estaría fuera de lugar, sino solamente ampliar un poco el horizonte, con lo cual se facilita la comprensión del contenido.

Ya desde la primera vez que el Vaticano II enuncia una idea importante sobre la vida religiosa recurre al comparativo. El pueblo de Dios —dice—, considerado en sí mismo, está constituido por «órdenes diversos», uno de los cuales es el de «los muchos que en el estado religioso estimulan con su ejemplo a los hermanos, tendiendo a la santidad por un camino más estrecho» (LG 13c). Donde, como señalan las cursivas, hay un comparativo explícito y otro equivalente, el implicado en la ejemplaridad que se atribuye a la vida religiosa⁶⁵. Al hablar del desarrollo del culto cristiano en la Iglesia, el Concilio dice que después de los mártires pronto empezaron a ser honrados con culto especial «quienes habían imitado más de cerca la virginidad y pobreza de Cristo»⁶⁶. El decreto *Perfectae caritatis* sobre la acomodada renovación de la vida religiosa emplea multitud de comparativos, unos expresos, otros equivalentes⁶⁷. A los presbíteros se les hace la siguiente recomendación: «Tengan en cuenta que los religiosos todos, varones y mujeres, por ser la parte más excelente en la casa del Señor, son merecedores de atención especial en orden a su adelantamiento espiritual para bien de toda la Iglesia»⁶⁸. Por fin, dentro de un contexto misional, dice el Concilio: «Ya desde el período de plantación de la Iglesia sea promovida con diligencia la vida religiosa, la cual no solamente proporciona a la actividad misionera ayudas preciosas y enteramente necesarias, sino que, por una más íntima consagración a Dios hecha en la Iglesia, manifiesta y expresa también luminosamente la naturaleza íntima de la vocación cristiana» (AG 18a). De nuevo aparece el comparativo explícito y el equivalente, éste en la última parte destacada del texto.

No sé si en el Concilio hay más comparativos para expresar la relación entre vida religiosa y otras vocaciones cristianas. En todo caso, los pasajes citados muestran por sí solos que el Concilio no se asustó ante las comparaciones y que las utiliza con no escasa frecuencia, repartiéndolas por documentos cuya elaboración fue obra de diversas comisiones. Son comparaciones que, indudablemente, forman parte del cuerpo doctrinal del Concilio.

¿Cómo hay que entender todo esto? Cabielles de Cos —que es quien de verdad se ha enfrentado con el problema, si bien de manera limitada, porque se fija solamente en algunos textos— hace todo lo posible por

desvirtuar los comparativos. En principio, declara que no quiere ni afirmar ni negar la superioridad de la vida religiosa respecto a otras vocaciones⁶⁹. Pero esto no pasa de ser una declaración formal, desmentida claramente por el modo de proceder. En su exposición hay un punto exacto, aunque marginal, del que quiero dar cuenta. Algunos comparativos del capítulo quinto de *Lumen gentium* pertenecen a la categoría que Cabielles llama «de crecimiento», es decir, no establecen comparación de un género de vida con otro, sino que expresan el deseo o la exhortación a crecer siempre más en la santidad, en la fidelidad a la vocación, etc. Esto es exacto; pero no toca el problema aquí debatido, porque el párrafo aludido por Cabielles habla no de vida religiosa, sino del ministerio episcopal que debe ser desempeñado por los obispos de tal modo que «estimulen a la Iglesia, incluso con su ejemplo, a una santidad cada día mayor»⁷⁰.

En cuanto se llega al n. 42 de *Lumen gentium*, que es donde el Vaticano II empieza a tratar de los consejos, surgen en seguida las dificultades. De la virginidad se dice que es don otorgado por el Padre a algunos, en virtud del cual es más fácil mantener el corazón indiviso para consagrarse a Dios⁷¹. En el párrafo siguiente el Concilio habla de los muchos («plures») que en la Iglesia siguen más de cerca y testimonian más claramente la pobreza y obediencia de Cristo, sometiéndose a un hombre por Dios más allá de lo mandado («ultra mensuram praecepti») para asemejarse más plenamente a Cristo obediente. Creo que Cabielles no acierta en la explicación de estos comparativos.

Piensa Cabielles que lo de asemejarse más plenamente a Cristo obediente es cosa perteneciente a «la doctrina tradicional preconiliar»⁷², que distinguía «categorías» de cristianos y que no puede seguir manteniéndose. Con mayor claridad habla sobre el más allá de lo mandado. «La expresión *ultra mensuram praecepti* (...) suena claramente a la manera perfeccionista, preconiliar, de entender la vida religiosa, y que el mismo Concilio quiso superar con las afirmaciones centrales de este capítulo quinto sobre la universal vocación a la santidad» (*ibid.*, 67). Es decir, la doctrina del Concilio está viciada por una contradicción interna; arrastra residuos de «perfeccionismo» o de mentalidad antigua que reservaba la santidad para una «categoría» de cristianos y que el Concilio, en sus buenos momentos y en los textos en que logró dar su propia medida, quiso excluir de manera terminante y definitiva, enseñando con la máxima claridad que la santidad es el destino a que son llamados todos los cristianos (*ibid.*, 6).

Pero el Concilio no se contradijo una sola vez. El «perfeccionismo»

—entiéndase *el error*— «se coló de nuevo en el párrafo central sobre vida religiosa, que es el destinado a esclarecer su índole teocéntrica (LG 44a). «El párrafo es capital dentro de todo el capítulo [sexto], pues quiere aclarar la *naturalidad* y relieve del estado religioso», pero desgraciadamente «el perfeccionismo que el Concilio rechazó al desechar el esquema 1 y al coincidir en las afirmaciones centrales del capítulo quinto, *se ha vuelto a colar aquí, en este párrafo primero del n. 44*. Una consagración *más íntima y más perfecta* a Dios (a su servicio y a su culto), en virtud de unos vínculos *más firmes y estables*, que hacen *más presente* a Cristo unido a su esposa, la Iglesia..., son afirmaciones suficientemente expresivas»⁷³.

Cabielles tiene todavía otro recurso para desmontar la enseñanza del Vaticano en relación con los comparativos, concretamente con los de LG 44c. Reconoce como cosa evidente que el Concilio atribuye a la vida religiosa una mayor «imitación» y «representación» del género de vida de Cristo. Pero ello no implica «una mayor perfección o santidad en quien la realiza. Porque los rasgos, datos, gestos y estilos históricos de la vida de Jesús no son formalmente santidad o perfección. Por este camino es dificultosamente inteligible una teología que quiera sacramentalizar en el religioso los rasgos de la vida histórica de Jesús: lo histórico está definitivamente caducado»⁷⁴. Entre «sacramentalizar» los modos concretos de la vida de Jesús y declararlos «definitivamente caducados» hay mucha distancia. ¿En nombre de qué cristología se declara esta caducidad? El Concilio Vaticano II da a los «ejemplos» de Cristo un valor causal u originante de la vida religiosa (cfr. LG 43a; PC 1a). Y el magisterio pontificio posterior al Concilio no hace más que reforzar la idea. Creo que no es necesario repetir lo dicho en páginas anteriores al tratar de los consejos en perspectiva cristológica. No se puede reducir la cristología a una especie de moralismo «inofensivo» por ineficaz e inoperante.

Resta, por fin, analizar un último golpe asestado al tema de los comparativos. Para ello es necesario volver al párrafo cuarto del n. 42, donde el Vaticano II trata de la imitación del anonadamiento de Cristo por la pobreza y la obediencia. En este párrafo se contiene la expresión *más allá de lo mandado* que Cabielles desecha por estar inficionada de «perfeccionismo» preconiliar, como ya se dijo. En el texto del Concilio antes de esa infortunada expresión hay dos comparativos: seguir el anonadamiento de Cristo *más de cerca* y testimoniarlo *más claramente*. ¿Cuál es el sujeto de estos comparativos? ¿Quién sigue *más de cerca* y testimonia *más claramente*? Cabielles responde que no solamente los religiosos, sino

todos los cristianos⁷⁵. Con la primera parte de la respuesta estoy de acuerdo, pero con la segunda no.

Que el seguimiento y testimonio a que se refiere el Vaticano II no se cumple solamente en los religiosos es cosa manifiesta. Ya antes el Concilio había hecho una observación de la mayor importancia para lo que ahora se debate. La santidad de la Iglesia —dice— «aparece bajo una forma peculiar en la práctica de los comúnmente llamados consejos evangélicos. Esta práctica de los consejos que, por impulso del Espíritu Santo, *muchos* cristianos asumen, tanto *en privado* como en una condición o estado aprobado por la Iglesia, proporciona al mundo y debe proporcionarle un espléndido testimonio y ejemplo de la misma santidad» (LG 39). Esta declaración, colocada en el número inicial del capítulo quinto, se presupone en todo él. Por tanto, cuando el Concilio habla de *algunos* (42c) o de *muchos* (42d), es necesario sobrentender que, tanto en un grupo como en otro, hay quienes no son religiosos ni miembros de institutos seculares, sino cristianos que por su sola iniciativa y ante su sola conciencia se comprometen a practicar los consejos, ya sea los tres conjuntamente o sólo alguno de ellos. Sobre este punto ni existe ni puede existir problema. Pero ¿se deduce de aquí que el seguimiento y el testimonio de que habla el Concilio en LG 42d es atribuido a *todos* los cristianos? Mi respuesta es claramente negativa.

Para evitar cualquier posible confusión, es necesario reconocer un hecho, o sea, que todo cristiano tiene obligaciones en el campo de la pobreza y de la obediencia, por lo cual el Concilio, al comienzo del párrafo, habla de *fieles* y de *discípulos*, refiriéndose con estas expresiones a todos los cristianos. Pero en seguida aparece un sujeto nuevo al cual el Vaticano II atribuye las acciones de seguir *más de cerca* y testimoniar *más claramente*. Este sujeto nuevo, que es el que verdaderamente interesa, ha sido expresado por el Concilio con una fórmula indeterminada: «*muchos, varones y mujeres*». El intento de hacer estos *muchos* equivalente a *todos* es insostenible, como se puede demostrar con absoluta claridad desde el solo punto de vista gramatical. En efecto, el Concilio no expresa un deseo, ni hace una exhortación, sino que habla en tono asertivo: *muchos siguen más de cerca y testimonian más claramente* el anonadamiento de Cristo. Ahora bien: en un enunciado asertivo, ¿quién puede entender que el sujeto de la comparación sea universal? Es muy *deseable*, ciertamente, que *todos* los cristianos *imiten* cada día *más de cerca* y *testimonien* más claramente la vida de Cristo. Pero carece en absoluto de sentido *afirmar* que *todos* los cristianos *imitan* más de cerca y *testimonian*

más claramente aquella vida. El Concilio no compara entre sí dos etapas sucesivas de la vida de todos los cristianos para pedirles que se acerquen cada vez más a Cristo. La comparación conciliar se establece entre unos cristianos y otros, por lo cual es evidente que el sujeto de la comparación no puede ser universal.

Pero la teología, aunque puede servirse de la gramática, no se reduce a gramática. ¿Por qué el Concilio Vaticano II pasa de un sujeto universal a otro particular? La respuesta parece sencilla: porque así lo exige un dato elemental de la fe. En efecto, por una parte es evidente que en materia de pobreza y de obediencia todo cristiano tiene alguna obligación y era necesario hacer constar esto claramente, o sea, dando al enunciado un sujeto universal: *los fieles, los discípulos*. Pero, por otra parte, es no menos evidente que la pobreza y la obediencia, *bajo la forma concreta en que Cristo las practicó, no son realizables en la vida de todos los cristianos*. Y conviene que esto quede claro. No se trata de que los cristianos, por infidelidad, desidia, etc., no quieran practicar, todos ellos juntos, *esa* pobreza y *esa* obediencia. La cuestión es de principio. Aunque todos los cristianos fueran santos canonizables *no podrían* dedicarse todos a practicar la pobreza y la obediencia *como lo hizo Cristo*, porque en la vida cristiana existen vocaciones en las que la pobreza y la obediencia *no pueden realizarse de ese modo*. Basta pensar en la vida conyugal-familiar. ¿Es acaso un ideal de vida *cristiana* que los esposos-padres carezcan, como careció Cristo, de la posesión de bienes temporales? Sencillamente, *la pobreza, tal como Cristo la vivió, no es para todos los cristianos*. Y respecto de la obediencia habría que razonar de modo análogo.

El Concilio Vaticano II tenía que atender a dos extremos igualmente evidentes. Para ello recordó a todos el universal deber en materia de pobreza y de obediencia, afirmando a la vez que el modo concreto como Cristo vivió estas realidades, aunque no puede cumplirse en todos, está, sin embargo, *exigiendo* imitación por parte de la Iglesia, la cual cumple este *deber* mediante «los *muchos*, varones y mujeres, que siguen *más de cerca* y testimonian *más claramente* el anonadamiento de Cristo, *abrazando la pobreza* en la libertad de los hijos de Dios y *renunciando a su propia voluntad*»⁷⁶, lo cual —repito— no puede ser realizado por todos los cristianos. Esos «*muchos*, varones y mujeres» abrazan este modo de vida más cercano al de Cristo, impulsados por la gracia de una *vocación* especial que Dios concede para ello.

De este modo la *vocación* al seguimiento de los consejos aparece como lo que verdaderamente es: una *vocación eclesial*. Dios la suscita

para que se cumpla algo que es, en primer término, un bien no de algunos o de *muchos*, sino de la Iglesia en cuanto tal. El don de los consejos evangélicos ha sido hecho por Cristo *a la Iglesia*⁷⁷, no precisamente a los religiosos; éstos deben consagrarse a la práctica de los consejos en la conciencia de que son algo así como delegados de la entera comunidad cristiana para cumplir este deber concreto, es decir, de que reciben la *vocación* para fructificar en bien de la Iglesia, tanto local como universal. Y respecto de las otras *vocaciones* creo que se debe tener una idea análogamente eclesial, porque todas son «constitutivas del pueblo de Dios en sí mismo» (LG 13c).

Todas estas ideas podrían ser ampliamente confirmadas, analizando uno por uno los diversos pasajes donde el Vaticano II usa unos comparativos cuyo sujeto son *los religiosos, la vocación religiosa, la vida religiosa*, etc. Pero el desarrollo de un tal argumento exigiría un espacio demasiado largo del que no dispongo. Al hacer el recuento de los lugares donde se encuentran, apareció claramente que están repartidos por varios documentos conciliares y dentro de cada documento son usados con referencia a multitud de cosas. Desecharlos por temor al fantasma del «perfeccionismo» equivale a sacrificar la evidencia objetiva y aplastante de textos que están al alcance de todos en aras de un «prejuicio» que se repite sin que nadie se detenga a examinarlo. El comparativo es comparativo y no se saca ningún provecho con empeñarse en lo contrario. Más bien hay que decir que semejante empeño «descuartiza» literalmente unos cuantos documentos conciliares, empezando por el principal entre todos que es la constitución *Lumen gentium*. Igual suerte correría la multitud de documentos del magisterio pontificio posterior en que los comparativos son usados multitud de veces y en los contextos más variados que se pueda pensar, como se verá más adelante con algunas muestras significativas.

Esto no equivale en ningún modo a «canonizar» a los religiosos. Desgraciadamente, hay que distinguir siempre entre el contenido o valor intrínseco de una *vocación* y el modo como cada uno la encarna. Y el problema es universal; no afecta a la vida religiosa solamente. En el plan de Dios el matrimonio es un camino de santidad, de la perfecta y plena, como la de San Isidro Labrador. Pero ¿son santos todos los casados? Hay que reconocer a cada *vocación* lo suyo y a la fragilidad de los sujetos en que se encarna también lo suyo.

Volviendo a Cabielles, de quien me he visto en la necesidad de preparar considerablemente en el tema de los comparativos, quiero recoger

otra idea suya que me parece de interés. Dice que el Concilio Vaticano II presenta la vida religiosa de una manera parcial, en el sentido de incompleta, porque habla de ella sólo desde el ángulo de la santidad; lo cual es un fallo, porque «la vida religiosa no tiene sentido típico suyo desde la búsqueda, vocación y obligación de la santidad o perfección. Esta conclusión es importante para la vida de los bautizados todos y para la teología y vida de los religiosos»⁷⁸.

Efectivamente, el capítulo sexto de *Lumen gentium*, aunque en la estructura formal de la constitución figura como capítulo autónomo, en realidad no pasa de ser una segunda parte del quinto, con el que primitivamente formaba unidad. Esto hace que el concepto de santidad tenga una prevalencia absorbente, que de hecho impidió presentar la vida religiosa de modo verdaderamente global. Ningún documento del Vaticano II contiene respecto de los religiosos un capítulo que equivalga al cuarto de *Lumen gentium* sobre los laicos. Por otra parte, como dice Cabielles, la santidad no es un valor específico de la vida religiosa, sino que constituye el término a que son llamados todos los cristianos. La concentración de la doctrina sobre vida religiosa en el concepto de santidad desequilibra un tanto la comprensión armónica de las vocaciones, porque respecto de ninguna de ellas el tema santidad adquiere un desarrollo análogo al que se le da —¿con exceso?— en el interior de la vida religiosa. Creo que estamos ante «defectos» reales del capítulo sobre los religiosos.

Sin embargo, dentro de este acuerdo de fondo con Cabielles, me permito sugerirle algunas consideraciones que me parecen objetivas. El Vaticano II habla claramente de los bienes configurantes de la vida religiosa, si bien presentados un tanto unilateralmente desde el ángulo de la santidad. Y sobre todo el Concilio propone acerca de la vida religiosa un texto fundamental, que en el estudio de Cabielles no es ni siquiera aludido. Me refiero a LG 13c, donde se dice que la vida religiosa es un «orden» *constitutivo del pueblo de Dios en sí mismo*. Creo que este breve texto vale por todo un tratado. Sin embargo, los teólogos de la vida religiosa no le prestan atención y muchos siguen diciendo que la vida religiosa en la Iglesia no nació hasta la segunda mitad del siglo III, cuando no la retrasan hasta el IV. Hay que reconocer que el texto se encuentra un tanto «perdido» en la constitución, y no deja de ser bien extraño que un concepto tan importante como el expresado en él no haya tenido ningún influjo en la estructuración del documento. Sin embargo, el texto está ahí y es obligado tomarlo en consideración. No puede menos de ex-

trañarme que Cabielles no se haya fijado en él, porque creo que le hubiese valido mucho para situar debidamente la vida religiosa en el misterio global de la Iglesia.

Libros litúrgicos.

Los libros a que me referiré son concretamente el *Misal romano*, el *Orden de la profesión religiosa*, el *Orden de la consagración de vírgenes* y el *Ritual de órdenes*. Son libros que dependen del Concilio Vaticano II en dos sentidos. Primero, porque fueron elaborados o revisados en cumplimiento de un mandato conciliar. Y segundo, porque incorporan las ideas del Concilio acerca de los temas sobre que versa cada uno. Para un estudio doctrinal la dependencia que interesa es la fundada en el segundo título.

Al examinar las ideas, se advierte que hay perfecta coherencia entre los textos del Concilio Vaticano II y los libros: cosa que ya se podía presuponer *a priori*. Pero el hecho de que las ideas, concretamente los *comparativos*, hayan conseguido entrar en los libros litúrgicos, les da mayor consistencia, porque es indicio claro de que representan un dato perteneciente a la fe de la Iglesia. Hoy, como siempre, la Iglesia tiene una solicitud especialísima en velar para que la liturgia sea expresión limpia de la fe. No se trata de ver en cada texto una definición dogmática, sino simplemente de reconocer que la insistencia y la naturalidad con que los libros litúrgicos usan *comparativos* nos obliga a dar a estos comparativos un contenido real, de tal modo que el misterio cristiano, cuyo conocimiento nos viene por la fe, quedaría mutilado si se suprimieran los comparativos.

Empiezo el recorrido por el *Misal romano*, que es el principal y cuyos textos son los que tienen más valor. Hay uno que me parece excepcional y que transcribo a continuación. Dice así: «Señor, Padre Santo, tú que invitas a *todos los fieles a alcanzar la caridad perfecta*, pero no dejas de llamar a *muchos* para que sigan *más de cerca* las huellas de tu Hijo, concede a los que tú quieras elegir con una vocación particular llegar a ser, por su vida, signo y testimonio de tu reino ante la Iglesia y ante el mundo» (Oración colecta de la misa por las vocaciones religiosas). Aquí aparecen sintetizados los dos extremos que falsamente son juzgados incompatibles, o sea, el llamamiento universal a la «*caridad perfecta*» —a la santidad— y la vocación de *muchos* —no todos— a seguir «*más de cerca*» las huellas de Cristo, es decir, a practicar un género de vida

más cercano al que él escogió para sí. Implícitamente se afirma también que «las huellas de Cristo» son un principio que está reclamando seguimiento o imitación, en una palabra: que *exigen* la existencia de vida religiosa en la Iglesia y que, por lo mismo, su eficacia no puede considerarse caducada.

Al fin del texto transcrito aparece también un comparativo equivalente cuando se da a entender que quienes abrazan la vida religiosa son «signo y testimonio ante la Iglesia y ante el mundo», es decir, que cumplen una función de *ejemplaridad*, la cual va dirigida a los otros fieles, porque su término de referencia es no sólo el mundo, sino también y sobre todo la Iglesia misma. Este comparativo equivalente se hace explícito en otra parte, cuando se pide a Dios, para quienes emiten los votos religiosos, «que de día en día se unan *más intensamente* al misterio de la Iglesia y se consagren *con más intensidad* al bien de la sociedad humana» (Colecta de la misa para la renovación de votos). Aquí el comparativo está expresado en forma optativa; pero esto no invalida su fuerza, porque se presupone que la profesión de suyo une *más intensamente con el misterio de la Iglesia*, en clara referencia a LG 44b.

Otro texto parecido glorifica a Dios en los términos siguientes: tú «has querido que la gracia del bautismo floreciese en estos hijos tuyos con tanta fuerza que desean seguir *más de cerca a tu Hijo*»⁷⁹. Aquí la profesión religiosa aparece enraizada en el bautismo y brotando de él con una fuerza peculiar que se expresará en seguir *más de cerca a Cristo*, es decir, en asumir el género de vida que él escogió. Se presupone que el bautismo tiene fuerza para santificar a cuantos lo reciben, si efectivamente corresponden a la gracia.

Cuando se celebra la profesión perpetua de religiosas, en la Plegaria eucarística primera o Canon romano se inserta un texto que dirige al Padre esta petición: «Las que se han unido *más estrechamente* a tu Hijo, lo reciban con gozo cuando venga al final de los tiempos.» Peticiones análogas se hacen por los religiosos en el interior de ésta o de otras plegarias eucarísticas.

A quienes van a hacer su profesión religiosa se les pregunta, entre otras cosas: «¿Queréis, por el título nuevo de la profesión religiosa, uniros *más estrechamente* a Dios? ¿Queréis (...) ser consagrados *más íntimamente* a Dios?»⁸⁰. Estos adverbios, junto con otros como *más intensamente*, *más de cerca*, etc., son usados a menudo en los textos que sirven para la celebración de la profesión religiosa⁸¹. Y a las vírgenes que van a recibir la consagración les son dirigidas las palabras siguientes:

«La santa madre Iglesia os considera la porción *más escogida* de la grey de Cristo»⁸².

Previamente a la administración del diaconado, el obispo se dirige a los candidatos para decirles: «Por vuestro celibato os resultará *más fácil* consagraros, sin dividir el corazón, al servicio de Dios y de los hombres, y con *mayor facilidad* seréis ministros de la obra de la regeneración sobrenatural»⁸³. Como se comprende, estas palabras son perfectamente aplicables a los religiosos⁸⁴.

Pablo VI.

De su vasto magisterio indicaré sólo unos cuantos pasajes que me parecen suficientemente representativos del conjunto. El célibe —dice Pablo VI— manifiesta de modo *más patente y más pleno* —«apertius et plenius»— aquella fuerza supremamente renovadora que es propia del Nuevo Testamento⁸⁵. Estos comparativos no se refieren a dos situaciones sucesivas del célibe, una de las cuales exprese la fuerza del Nuevo Testamento mejor que la otra; la comparación se establece entre el célibe y el que no lo es, o sea, entre dos distintos estados de vida cristiana, y se afirma que el primero de ellos manifiesta *mejor* la novedad del evangelio.

El Concilio Vaticano II, refiriéndose a «los religiosos varones y mujeres», dice de ellos que «son la porción *sobresaliente* —“*pars praecellentis*”— en la casa del Señor»⁸⁶. Esta forma de comparativo implícito tiene un paralelo y un desarrollo importante en el siguiente párrafo de Pablo VI: «Sentíos cada vez más persuadidas de que vuestra vida de amor, de sacrificio, de crucifixión vivificante con Cristo redundará en beneficio de toda la Iglesia, porque los miembros de los institutos religiosos y seculares son una *porción escogida* del cuerpo místico, *en cuanto plenitud realizadora de la entrega de la Iglesia a Cristo, como esposa, como signo y como testimonio*»⁸⁷. Así, pues, quienes abrazan los consejos evangélicos forman una «porción escogida» que da a la Iglesia «plenitud» en su condición de «esposa» de Cristo, llamada a ser «señal» y «testimonio» de él ante el mundo. ¿No es verdad que todo este razonamiento está informado por la fuerza de un comparativo, el cual se presupone aunque falte la materialidad de su formulación gramatical?

Pero la fuente principal para conocer el pensamiento de Pablo VI sobre este punto es su exhortación *Evangelica testificatio*, la cual tiene la finalidad precisa de promover «la renovación de la vida religiosa según las enseñanzas del Concilio»⁸⁸, dato este que convendrá tener siempre a

la vista para la exacta comprensión del Concilio, también en el punto concreto de los comparativos.

La profesión religiosa de la castidad —dice Pablo VI— no presupone desprecio «del amor humano y del matrimonio». Por la fe sabemos que el matrimonio es «imagen y participación de la unión de amor entre Cristo y la Iglesia». Pero «la castidad consagrada evoca esta unión de manera *más inmediata* y realiza aquella *sublimación* hacia la cual debería tender todo amor humano (...), atestigua el amor *preferencial* a Dios y simboliza de modo *más eminente y absoluto* el misterio de la unión del cuerpo místico a su cabeza, de la esposa a su eterno esposo»⁸⁹. Creo que no hay necesidad de comentarios. Sólo quiero anotar la analogía entre pasaje y el de la alocución antes citada, que a esta luz se esclarece de manera definitiva.

Hablando de la pobreza, Pablo VI hace notar que el mundo vive envuelto y dominado por «la seductora seguridad del poseer, del saber y del poder». Pero ése es un camino inhumano. Frente a semejante situación los religiosos tienen una tarea que cumplir. Pablo VI, usando un lenguaje directo, les dice: «La llamada de Dios os coloca *en el vértice de la conciencia cristiana*, dándoos la misión de recordar a los hombres que su progreso verdadero y completo consiste en responder a su vocación de participar como hijos en la vida del Dios viviente, Padre de todos» (*ibid.*, n. 19). Ante un mundo que se lanza desenfrenadamente a la posesión y disfrute de los bienes terrenos —«el poseer, el saber, el poder»— la conciencia cristiana tiene unos deberes indeclinables. Y los religiosos, en virtud de «la llamada de Dios», están puestos «en el vértice» de esa conciencia. ¿No se dice así que los religiosos tienen una *mayor* responsabilidad en la tarea de mostrar *con hechos* que el apego a lo terreno es un impedimento para «participar como hijos en la vida de Dios»?

Mediante la profesión de la obediencia —continúa diciendo Pablo VI— «vosotros realizáis la inmolación total de vuestra voluntad» a semejanza de Cristo «y entráis *más decididamente y con mayor seguridad* en su designio de salvación. Siguiendo el ejemplo de Cristo, que vino a cumplir la voluntad del Padre (...), vosotros estáis vinculados *más estrechamente* al servicio de la Iglesia y de vuestros hermanos»⁹⁰. «La obediencia cristiana es una sumisión incondicional al querer divino. Pero la vuestra es *más rigurosa*, porque vosotros la habéis hecho objeto de una dedicación especial y el horizonte de vuestras opciones se ve *limitado* por vuestros compromisos» (*ibid.*, n. 27). Este último texto es característico, porque enuncia el comparativo positiva y negativamente. Porque

la obediencia de los religiosos es *más rigurosa* o *más universal*, el campo de sus opciones individuales queda *limitado* o se hace *menor* respecto al de los otros cristianos. El pensamiento es totalmente diáfano.

Juan Pablo II.

Juan Pablo II se ocupa a menudo de los comparativos. A continuación se ofrecen unas cuantas muestras que son sólo una parte del total.

«La vida religiosa —dice Juan Pablo II— está enmarcada *en la más precisa* “receta” de la santidad, que consta del amor realizado *según los consejos evangélicos*»⁹¹. Hablando directamente a los religiosos, les dice: «Cristo os ha llamado a seguirle *más de cerca* en una vida consagrada *mediante los consejos del evangelio* (...). Vuestra consagración religiosa no sólo ha *reforzado* el don bautismal de unión con la Trinidad, sino que también os ha llamado a un *mayor* servicio del pueblo de Dios (...). La libertad espiritual que habéis recibido en el bautismo es la que habéis tratado de *aumentar* y de *fortalecer*, aceptando la llamada a seguir a Jesús de cerca en la pobreza, en la castidad y en la obediencia»⁹². «La consagración religiosa no sólo hace *más honda* vuestra entrega personal a Cristo, sino que también *refuerza* vuestra relación con su esposa, la Iglesia (...). Esta dimensión eclesial de la vocación de consagración religiosa tiene muchas consecuencias importantes para los institutos mismos y para cada uno de sus miembros. Implica, por ejemplo, *mayor* testimonio público del evangelio, puesto que representáis *de modo especial*, en cuanto religiosos, la relación sponsalicia entre la Iglesia y Cristo»⁹³. «En los consagrados, *más que en cualquier otro bautizado*, debe resplandecer la perfecta simbiosis, como en Jesús entre los momentos de transfiguración y los de inserción profunda entre la multitud que espera exigente al pie del monte»⁹⁴.

«Habéis consagrado totalmente vuestra vida a Dios. Esta consagración vuestra a Dios total, definitiva y exclusiva es como *un crecimiento continuo* y una floración espléndida de esa consagración inicial que tuvo lugar en el bautismo; en él tiene sus raíces profundas y es una expresión *más perfecta* de él»⁹⁵. Esta homilía es particularmente importante porque en párrafos posteriores Juan Pablo II transcribe casi todos los comparativos de LG 44, los cuales reciben así una confirmación que los pone al abrigo de cualquier interpretación arbitraria. Por el bautismo —dice también Juan Pablo II— «el cristiano murió al pecado y quedó consagrado a Dios (...). Esta fundamental dimensión pascual del bautismo alcanza *su fruto maduro* y *su maravillosa floración* en la *consagración religiosa* que, *de manera muy especial*, une indisoluble y permanentemente al fiel con la muerte y resurrección de Cristo»⁹⁶. Los miembros de institutos seculares, por la práctica de los consejos, no cambian de estado, pero con ello hacen que su compromiso secular sea «*más exigente*»⁹⁷.

Hablando a religiosos, Juan Pablo II les dice: «Si el sello de la pertenencia eclesial es necesario para todo bautizado que, por tanto, debe siempre buscar y alimentar la comunión con los pastores, *mucho más* se requiere como marca distintiva para quien en la Iglesia profesa explícitamente una pertenencia

cia a Cristo que *supera y lleva a culminación* cuanto ha sido dado ya en el bautismo»⁹⁸. «Lo que se presenta como bien sólo en comparación de un mal, no es un bien muy grande; pero lo que es *mejor* que bienes por todos considerados como tales, es ciertamente un bien en grado *superlativo*»⁹⁹. Este bien *superlativo* es la virginidad por el reino de los cielos. Y precisamente porque se trata de un bien tan grande, Juan Pablo II pide que «los padres cristianos reserven una atención y cuidado especial (...) a la educación para la *virginidad* como forma *suprema* del don de uno mismo»¹⁰⁰.

En el magisterio de Juan Pablo II hay un documento que me parece particularmente importante. «La vida interna de la Iglesia —dice el papa— tiene *por objetivo primario* la santificación del hombre querida por el amor de Dios trinidad. La misión a mí confiada (...) no es otra sino esto: ¡Santificarme y santificar! ¡Vivir y hacer vivir el plan divino de la salvación!»¹⁰¹. Después de dar relieve tan acusado al tema de la santidad en relación con la Iglesia entera y, por tanto, con todos y cada uno de sus miembros, trata de los religiosos en particular y comienza recordando que el Concilio ponderó «la importancia y grandeza de la consagración religiosa». Luego, entrando en lo que directamente interesa, dice: los religiosos «están insertos a fondo en la economía sacramental de la Iglesia, pues la vida religiosa es la epifanía visible de *las últimas consecuencias llevadas hasta el extremo* de la gracia comunicada a los hombres especialmente por el bautismo y por la eucaristía (...); son el signo del seguimiento *perfecto* de Cristo y de la *presencia del "ya"* escatológico en el "todavía no" de la Iglesia que peregrina aquí abajo» (*ibid.*, n. 12). Creo que es imposible destacar con más fuerza la primacía de la santidad en la vida de la Iglesia universal —y, por tanto, en la de cada uno de los fieles— y, a la vez, proclamar que es la profesión religiosa la que lleva el bautismo y la eucaristía a sus *últimas y extremas consecuencias*. Carecería de sentido pensar que se trata de asertos intrínsecamente contradictorios.

Por último, unas breves referencias a la exhortación *Redemptionis donum*. Juan Pablo II parte del principio que «la llamada a la perfección pertenece a la esencia misma de la vocación cristiana»¹⁰² y se fundamenta «sobre la base sacramental del bautismo» (*ibid.*, n. 7d). Pero por la profesión religiosa «*crece* este vínculo contenido en el sacramento del bautismo (...) y se expresa *con mayor plenitud*» hasta llegar a ser símbolo «de una consagración *total* a Dios y medio de su realización» (*ibid.*, n. 7d; cursivas mías). «En la economía de la redención, los consejos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia constituyen *los medios más radicales* para transformar el corazón del hombre»¹⁰³.

El tema de los comparativos hace también acto de presencia en la nueva legislación canónica. El código comienza recordando que «el estado» religioso pertenece a la composición del pueblo de Dios en sí mismo, dentro del cual representa una peculiar forma de consagración a Dios y de servicio a la misión salvífica de la Iglesia (cfr. canon 207). El origen de esta consagración y del correspondiente servicio no está en una simple decisión humana, sino en el hecho de que «*algunos* cristianos son *especialmente* llamados *por Dios*» para ello (canon 574). Todos los fieles, cualquiera que sea su vocación específica, «están obligados a una vida santa y han de cooperar al incremento de la Iglesia y a su incesante santificación (canon 210). De este modo, el código asume el principio conciliar sobre el universal llamamiento a la santidad y al apostolado, desarrollándolo después más ampliamente cuando trata de cada uno de los grandes «grupos» de fieles en particular.

Sobre este fondo, y como uno de sus desarrollos concretos, se destaca el tema de los comparativos. Mediante la profesión de los consejos evangélicos, «los fieles, siguiendo a Cristo *más de cerca* —“*pressius*”— bajo la acción del Espíritu Santo, se consagran *totalmente* a Dios...»¹⁰⁴. Este seguir *más de cerca* a Cristo se realiza en diversos sectores de la Iglesia. Efectivamente, en la Iglesia existen «muchos institutos de vida consagrada» que reciben de Dios dones diferentes «para seguir *más de cerca* a Cristo en su vida de oración, en el anuncio del reino de Dios, en el socorro a los hombres o en el trato con éstos en medio del mundo, siempre, sin embargo, obediente al Padre»¹⁰⁵. «El consejo evangélico de castidad por el reino de los cielos es signo del mundo venidero y fuente de *más copiosa* fecundidad —“*uberioris foecunditatis*”— gracias a la indivisión del corazón» (canon 599). Respecto de los consejos de pobreza y de obediencia, el código no enuncia ningún comparativo explícito, pero lo presupone por cuanto habla de una pobreza y de una obediencia que, de hecho, imponen exigencias *superiores* a las que el conjunto de los cristianos tiene en esta materia (cánones 600-601). De nuevo, comparativos equivalentes al hablar de la vida fraterna, la cual debe servir de *modelo* para comprender el contenido de la reconciliación de todos los hombres en Cristo»¹⁰⁶.

La III Conferencia General del CELAM, celebrada en Puebla (Méjico), dice: «Si todos los bautizados han sido llamados a participar de la misión de Cristo, a abrirse a sus hermanos y a trabajar por la unidad, dentro y fuera de la comunidad eclesial, *más aún* los que Dios ha consagrado para sí», es decir, los religiosos (*Puebla*, n. 754). «Los monjes y las monjas, al entrar en el claustro, llevan a la práctica de una manera *más perfecta y más típica* el elemento primario de toda vida cristiana», es decir, la consagración a Dios¹⁰⁷. «Mediante el ministerio de la sagrada jerarquía, los religiosos son consagrados para que, en el interior del pueblo de Dios, presten un servicio *superior*»¹⁰⁸.

A la vista de toda esta documentación, la cual —repito— está lejos de ser exhaustiva, no se puede admitir que el uso de comparativos, en los que se proclama una superioridad de la vida religiosa, sea debido a infiltración fraudulenta y espúrea de las antiguas ideas «perfeccionistas». El Concilio Vaticano II y los ya numerosos documentos que lo explican en el sector concreto de la vida religiosa deben ser leídos *conciliarmente*, es decir, aceptando su contenido real, y no cayendo en la tentación de encasillarlo en las propias «categorías» —en los propios prejuicios— para definir, *desde éstos*, lo que es genuino y lo que está «contaminado». Sería mucho más constructivo reconocer que la «contaminación» está en el «prejuicio» y superar éste para sintonizar sin reservas con el Concilio. «¿Queréis —se pregunta Juan Pablo II— un criterio seguro, concreto, sistemático, que os guíe en el momento presente? Seguid la voz del magisterio y *sed fieles al Concilio de nuestro tiempo: al Vaticano II*. Sin reticencias, temores o resistencias, por una parte. Sin interpretaciones arbitrarias o confusiones de la enseñanza objetiva con las propias ideas, por otra»¹⁰⁹.

b) *Perspectivas eclesiológicas de explicación*

Supuesto que la vida religiosa pertenece —como enseña el Vaticano II— a la constitución del pueblo de Dios *en sí mismo* (cfr. LG 13c), es a la eclesiología a la que se debe recurrir para comprender la situación y la importancia que dicha vida tiene en el interior del pueblo cristiano. A mi juicio, la eclesiología del Concilio Vaticano II ofrece perspectivas múltiples para comprender la superioridad de la vida religiosa sin romper, antes bien consolidando, la coherencia de todas las vocaciones cris-

tianas en cuanto expresiones diversificadas del supremo misterio de Cristo, en el cual nos introducen y que, en todo caso, debe prevalecer sobre cualquier gusto o preferencia de la coyuntura histórica. A continuación se indican algunos puntos de referencia para comprender en qué consiste y cómo se realiza la superioridad de la vida religiosa.

La noción de vida religiosa.

El razonamiento más elemental muestra que este tipo de vida cristiana es inseparable de la idea de bien *mayor* o de algo que es de por sí *mejor*. Los consejos evangélicos son «un don divino que la Iglesia recibió de su Señor y que, con su gracia, conserva *siempre*» (LG 43a). Para la Iglesia, vivir los consejos no es simplemente una posibilidad, sino una realidad o un deber creado en ella por ese «don divino» al que no puede menos de corresponder. Como se ha dicho hace un instante, la vida configurada según los consejos evangélicos pertenece a la constitución del pueblo de Dios *en sí mismo*; sería contradictorio hablar del pueblo de Dios y a la vez negar la vida religiosa o prescindir de ella que, al fin, puede ser un modo disimulado de negarla.

Pero este «don divino» creador de vida religiosa, es muy singular. Implica, en efecto, «la renuncia a bienes que indudablemente han de ser estimados *en mucho*», a pesar de lo cual esa renuncia no sólo no causa «detrimento al verdadero desarrollo de la persona humana, sino que *por su propia naturaleza* lo favorece *en gran medida*» (LG 46b). ¿No tenemos claramente expresada aquí la idea de un bien *mejor*? ¿Cómo la renuncia a bienes *muy estimables* podría ser, *por propia naturaleza, ventajosa en gran medida* para la persona humana si no se hiciese en aras de un bien *mejor*? La renuncia a bienes, sobre todo cuando éstos son *muy estimables*, considerada como mera renuncia, no sólo no enriquece, sino que empobrece. Pero la renuncia de que habla el Concilio Vaticano II enriquece *en gran medida*. Evidentemente, este lenguaje sería contradictorio si la renuncia no estuviese compensada por la elección de un bien *más alto* o *mejor* que tiene la eficacia de enriquecer *en gran medida*.

Mediante los consejos evangélicos no se renuncia al mal; esta renuncia va implicada para todos en el bautismo que nos hace «morir al pecado» (Rom 6,6.11). Por la profesión religiosa se renuncia a *bienes*, a unos bienes que son *muy estimables*. Lo cual no puede ser razonable más que con vistas a un bien *mayor*. La noción misma de consejo evangélico y la materia sobre la que recae es incomprensible —más aún, imposible—

sin recurrir al comparativo. A veces para eludir la fuerza de este razonamiento elemental, pero irrefutable, el comparativo es situado en el orden de lo subjetivo. Para alguien en particular —se dice— puede ser *mejor* seguir la vía de los consejos evangélicos, pero de suyo estos consejos no tienen ninguna superioridad.

Esto presupone un falseamiento manifiesto de las enseñanzas del Concilio Vaticano II. Cuando el Concilio dice que los bienes a que se renuncia son *muy estimables* no se refiere a la apreciación que de tales bienes pueda hacer una u otra persona *desde sus personales preferencias*; está hablando de la estima que tales bienes merecen *en sí y por sí*, y que mantienen incluso ante quien renuncia a ellos, es decir, se refiere al valor *objetivo* de dichos bienes. Sobre esta base se comprende que el bien *más alto*, en aras del cual se hace razonable y recomendable renunciar a otros *objetivamente muy estimables*, tiene que pertenecer también al orden de lo *objetivo*. El Concilio compara dos bienes —dos objetos— y encuentra que uno es *superior* al otro o que compensa *con ventaja* la renuncia a este otro. Sería intolerable atribuir al Concilio la confusión de planos o el paso de lo objetivo a lo meramente subjetivo.

Sé que hay quienes niegan la existencia misma de los consejos evangélicos y censuran al Vaticano II por haberles dado cabida al hablar de la vida religiosa. Pero semejante postura es insostenible no sólo a la luz del Concilio, sino también, y sobre todo, a la del misterio de Cristo, tal como se propone en la Sagrada Escritura¹¹⁰. La verdadera fuente del Concilio es el Cristo del Nuevo Testamento y no el inventado por caducas teorías de escuela, como a veces se dice para desacreditarlo. Y en coherencia con el Concilio, Pablo VI y Juan Pablo II fundan sus propias enseñanzas sobre los consejos evangélicos en la Sagrada Escritura, como quedó claro desde el comienzo de este libro, al hablar de *Un presupuesto hermenéutico*.

Medios y fin.

Quizá el lector piense que el tema de los comparativos lleve en su seno la negación, por lo menos implícita, del *universal* llamamiento a la santidad. Pero creo que no hay negación, ni siquiera implícita, ni tampoco peligro de llegar a ella. Baste pensar que los documentos antes alegados afirman a la vez y con igual fuerza el llamamiento universal a la santidad y la superioridad de la vida religiosa. Si alguien quisiera ver contradicción entre datos tan firmemente atestiguados, daría muestras de

una superficialidad nada científica que sería suficiente para descalificar su juicio¹¹¹. Comprendo, sin embargo, que existe un problema objetivo para concordar los diversos puntos concurrentes y que es necesario dar una explicación clarificadora.

Lo primero que se necesita, como siempre, es precisar los conceptos, porque sólo así es posible delimitar o circunscribir exactamente el campo en que se realiza la superioridad atribuida a la vida religiosa. Las vocaciones cristianas poseen unidad y, al mismo tiempo, son plurales. Es decir, unidad y pluralismo representan conceptos básicos en cualquier teología de la vocación cristiana. Ahora bien: ¿en qué se da unidad y dónde empieza el pluralismo? Este es el problema. Como es obvio, los comparativos sólo pueden aparecer y tener sentido en aquel campo donde existe pluralismo, diversificación, multiplicidad.

El llamamiento a la santidad es *universal*, como se dice expresamente en el título mismo del capítulo quinto de *Lumen gentium*, y, por tanto, *común* o único para todos. «Es *común* la gracia de la filiación; *común* el llamamiento a la perfección; una sola la salvación, única la esperanza e indivisa la caridad» (LG 32b). La razón es que este llamamiento recae directamente sobre el fin o sobre «la perfección de la caridad», como el texto conciliar dice¹¹². La santidad consiste esencialmente en la caridad perfecta, que es la virtud por la cual el hombre se adhiere del modo más pleno a su fin o a Dios en sí mismo y la que abre a todos los hombres la posibilidad de llegar a poseerlo plenamente en la bienaventuranza¹¹³. Sobre la caridad como compendio y concreción de la santidad o perfección *cristiana* todo el Nuevo Testamento habla con claridad deslumbradora, y creo que no es necesario insistir aquí sobre ello.

La vocación a la santidad es, por tanto, unitaria o común a todos y de tal naturaleza que por sí misma impulsa a crecer incesantemente, de modo que en esta vida nadie, cualquiera que sea su estado de vida, puede llegar a una medida o perfección irrebable. La ley de la caridad —en la cual se compendia la santidad— es amar sin medida, siempre más, sin que exista ni siquiera la posibilidad de llegar a un límite infranqueable. Carece, por tanto, de sentido pensar que existe un grado o nivel de caridad reservado sólo para algunos cristianos. La caridad, por su misma naturaleza, es inconciliable con cualquier intento de prefijarle medidas, trátase de ministros, de laicos o de religiosos. No sólo está abierta para todos en los grados de la máxima perfección que podamos imaginar, sino que *exige* a todos orientarse hacia ese máximo, al cual, por otra parte, nunca se le puede dar alcance en esta vida. Por muchas y muy diversas

que sean entre sí las vocaciones cristianas, en el llamamiento a la santidad todas coinciden y se unifican. Esto quiere decir que la superioridad atribuida a la vida religiosa no puede ser entendida en el sentido de que esta vida tenga un fin *más alto* que el de las otras vocaciones cristianas o que abra el paso hacia etapas de santidad inasequibles a los demás cristianos. Como ya se dijo, la caridad *supera* y, por consiguiente, *relativiza* el contenido de todas las vocaciones, porque las exige todas para expresarse, pero ella misma no puede ser expresada suficientemente por ninguna en particular.

La diversidad de vocaciones no aparece desde la perspectiva del fin de la vida cristiana, sino que afecta al orden de los *medios*. Los cristianos se dirigen al *mismo fin* de la santidad, caminando por sendas distintas o encarnando vocaciones diversas. «*Una sola es la santidad que cultivan, en los múltiples géneros y estados de vida, todos los que son guiados por el Espíritu de Dios...*» (LG 41a). Y si del razonamiento teórico se desciende al análisis concreto de las diversas vocaciones, la conclusión aparece todavía más clara. La vida de los ministros sagrados, por ejemplo, está configurada por el sacramento del orden, que destina en primer término al servicio de los sacramentos, al ministerio de la palabra y al cuidado pastoral de la comunidad cristiana. Pero todo esto no tiene sentido más que en el orden de los medios o como servicio para la consecución de un fin que está más allá de cada una de esas funciones y que contiene la razón explicativa de las mismas. ¿Y qué decir del matrimonio en el que se encuadra la vida de la mayoría de los fieles? Jesús mismo dijo expresamente que es un modo de vida destinado a desaparecer con la situación presente del mundo. Igualmente la práctica de los consejos evangélicos, cualquiera que sea la forma de compromiso que se adopte para con ellos, no tiene sentido sino en función de la caridad, que es el fin intentado por quien los abraza. Creo que se trata de cosas elementales en las que no es necesario insistir más.

Pues bien: según esto, los comparativos usados por el Concilio Vaticano II, y que aparecen en tantísimos otros documentos magisteriales, no tienen sentido más que referidos al orden de los medios por los cuales los cristianos se dirigen hacia un mismo fin en el que todos se encuentran. La vida religiosa es una vocación —camino, medio— que hace *más fácil y más seguro* el logro de la caridad perfecta, porque en su configuración imita *más de cerca* el modo de vida que Cristo escogió para sí y que sin posible duda tiene mucho que ver con la perfección de la caridad, de la cual él no sólo es maestro, sino también, y sobre todo, modelo

ejemplar¹¹⁴. Sé bien que esto es tachado de «perfeccionismo» preconiliar y anticoniliar¹¹⁵. Pero estoy convencido de que el tal «perfeccionismo» no pasa de ser un «fantasma», inventado no sé por quién y erigido en «principio» por la rutina de muchos que lo repiten sin tomarse nunca el trabajo de examinarlo desapasionadamente y de confrontarlo con el conjunto de la doctrina del Vaticano II, en nombre del cual se dice hablar. Por mi parte, no tengo la menor intención de postrarme y de sacrificar ante ese «ídolo».

No se pueden olvidar las palabras de Pablo VI, según el cual «la llamada de Dios» *coloca* a los religiosos «en la cima de la conciencia cristiana», encomendándoles la misión nada fácil de «recordar a los hombres que su verdadero y pleno progreso consiste en responder a su vocación de participar como hijos en la vida del Dios viviente, Padre de todos»¹¹⁶. Pero si Dios, con su llamada, *coloca* a los religiosos *en la cima*, no es para enorgullecerse, sino para prestar un servicio de ejemplaridad a la Iglesia y a la humanidad entera (cfr. LG 13c, 44). El cumplimiento de esta misión no es tarea sencilla, sino sumamente comprometedor. Pero la misión está ahí y nadie puede negarla.

La diversificación de vocaciones y las comparaciones que de ello resultan se sitúan en el orden de los medios. Es ésta una conclusión bien importante que, además, cuenta con la garantía de la enseñanza explícita de Juan Pablo II:

«Hoy —dice— la Iglesia promueve formas seculares y “laicales” de vida religiosa, las cuales, si se entienden bien, resultan una gran bendición para el pueblo de Dios y para el mundo. El Concilio ha esclarecido la dignidad de los valores terrenos y la espiritualidad de los laicos. Sin embargo, el mismo Concilio, subrayando el valor *excepcional* de la vocación religiosa, nos advierte que no la envilezcamos con el equívoco de un secularismo mal entendido, olvidando que la vida religiosa añade un *perfeccionamiento ulterior* a la consagración bautismal. Ciertamente, no se trata de sentirse, con vana presunción, sobre un escalón superior a los simples laicos, puesto que, como ya enseñaba Santo Tomás, no cualquiera que está en el “estado de perfección” es necesariamente “perfecto”. Y más aún, al religioso, precisamente porque ha recibido *más*, se le pide *más*: *mayor* humanidad, *mayor* gratitud a Dios, *mayor* conciencia de sus deberes cristianos, *mayor* compromiso de caridad, ya que “a quien mucho se le da, mucho se le reclamará”, y a quien mucho se le ha entregado, mucho se le pedirá (Lc 12,48). *La superioridad del estado religioso ciertamente no depende de la relación del cristiano con el fin último, que es igual para todos: la bienaventuranza en Dios, conseguida con la santidad y la perfección de la caridad. Se refiere, en cambio, a los medios de perfección, que, como tales, son superiores a los que se derivan de la consagración bautismal, que es suficiente para caracterizar la condición secular o conyugal. Pero*

el religioso, si quiere realizar esa intimidad *mayor* con Cristo, que caracteriza su vocación, debe hacer uso sabio y perseverante de los *medios especiales* que están a su disposición»¹¹⁷.

El pensamiento está perfectamente claro. Un único y mismo fin para todos, al cual cada uno se acerca más o menos según su personal santidad o perfección, que no está vinculada automáticamente con ningún concreto estado de vida en que los cristianos se encuentran. Pero en el orden de los medios, considerados «como tales», es decir, objetivamente, la vida religiosa posee una real superioridad. Esto no puede ser para los religiosos motivo de orgullo, sino, por el contrario, estímulo a un servicio más desinteresado, haciendo que el don recibido fructifique en «un *mayor compromiso* de caridad». El papa no dice «en una mayor caridad», sino «en un mayor compromiso» para con ella. Todos están llamados al máximo de caridad. Pero los religiosos tienen un compromiso *mayor* o *más exigente* de tender a ella.

Esta doctrina acerca de la superioridad de la vida religiosa, en cuanto determinadamente vinculada con *los medios*, se conoce y propone en la Iglesia desde hace muchos siglos, y es lástima que una enseñanza tan clara y tan sólida haya sido abandonada por la casi totalidad de quienes hoy escriben sobre vida religiosa. Santo Tomás, por ejemplo, expone su doctrina a este respecto sirviéndose de dos conceptos, que reaparecen frecuentemente: el de «vías» y el de «instrumentos». Los consejos evangélicos son «vías» para llegar a la santidad; su práctica se sitúa en el *recorrido* o marcha hacia el fin, el cual queda siempre *más allá* o *por encima* de los consejos en cuanto tales¹¹⁸. Análogamente, los consejos son también «instrumentos» en los cuales se encuentra apoyo y sostén para caminar hacia la santidad y que, al mismo tiempo, eliminan o tienden a eliminar los más comunes impedimentos de esta santidad, la cual consiste en la caridad¹¹⁹.

El vincular la superioridad de la vida religiosa con *los medios* para llegar a la perfección, centrada siempre en la caridad, no es ninguna sutileza propia de la teología científica. Pertenece a los contenidos de la catequesis secularmente impartida en la Iglesia. Sirva de ejemplo Santa Teresa, que no acudió a ningún centro de estudio o investigación teológica. «*La perfección verdadera* —dice la Santa— *es amor de Dios y del prójimo*, y mientras con más perfección guardáremos estos dos mandamientos, seremos más perfectos. Toda nuestra Regla y Constituciones no sirven de otra cosa, sino de *medios* para guardar esto con más perfección»¹²⁰. La teología y la común experiencia cristiana van de acuerdo.

Los consejos —y análogamente los elementos específicos de cualquier otra vocación cristiana— se sitúan en la zona de los medios para conseguir la santidad. Pero, a la vez, colorean, impregnan, matizan y configuran, de algún modo, la santidad misma, en cuanto que ésta, por ser santidad específicamente eclesial y, por tanto, distinta de la que se puede alcanzar en religiones no cristianas, requiere tener expresiones *laicales*, *ministeriales*, *religiosas*. Por eso se puede y se debe hablar, en cierto sentido, de una santidad *triforme*. Pero esta misma triformidad se refunde en los medios, porque sólo se realiza mientras éstos tienen vigencia. En el estado de bienaventuranza final no tendría ningún sentido hablar de santidad *religiosa*, como tampoco de santidad *laical* o *ministerial*.

Esto quiere decir que la santidad de la Iglesia, así como la expresada en cada una de las vocaciones que la integran, es *constitutivamente imperfecta*. La santidad sufre imperfecciones o limitaciones de orden *moral* que provienen de las culpas en las cuales el cristiano se ve envuelto. Pero, además, existe una imperfección *constitutiva*, que es inherente a la santidad de la Iglesia *en este mundo* y sólo será superada en la vida futura. «La Iglesia, ya aquí en la tierra, está adornada de verdadera santidad, aunque *todavía imperfecta*.» Y la razón de esta imperfección se encuentra en las realidades constitutivas de la Iglesia misma. Porque, en efecto, «la Iglesia peregrina lleva *en sus sacramentos e instituciones*, pertenecientes a este tiempo, la imagen de este siglo que pasa, y ella misma vive entre las criaturas que gimen con dolores de parto al presente en espera de la manifestación de los hijos de Dios» (LG 48c). Es la santidad de una Iglesia *peregrinante*, que está en marcha hacia la plenitud consumada, pero que todavía no la consiguió.

Vida activa y vida contemplativa.

El tema de los comparativos tiene ramificaciones a través de todo el misterio de la Iglesia. Un pasaje del Concilio Vaticano II, aparentemente ajeno a esta cuestión, abre el camino hacia profundidades que la esclarecen en su raíz misma y de un modo que me parece definitivo. Es propio de la Iglesia —dice el Concilio— «ser, a la vez, humana y divina, visible y dotada de elementos invisibles, *entregada a la acción y dada a la contemplación*, presente en el mundo y, sin embargo, peregrina, y todo esto de suerte que lo humano está *ordenado y subordinado* a lo divino, lo visible a lo invisible, *la acción a la contemplación y lo presente a la ciudad futura que buscamos*» (SC; cfr. LG 8a). La Iglesia es activa y contem-

plativa, pero no de cualquier manera, sino de un modo concreto, consistente en que la acción está *ordenada y subordinada* a la contemplación.

¿Tiene esto algo que ver con el tema de los comparativos? Creo que sí. Se establece una clara comparación entre vida activa y contemplativa, y se dice con no menor claridad cuál de las dos expresiones del misterio de la Iglesia tiene la primacía. Para evitar planteamientos incompletos y deformantes, es necesario reconocer que la índole de *activa y contemplativa*, con la dependencia del primer concepto respecto del segundo, es constitutiva de la Iglesia en cuanto tal y que, por lo mismo, debe realizarse *de alguna manera* en la vida de todos los cristianos, cualquiera que sea su vocación específica. La actualización del ser contemplativo de la Iglesia alcanza su momento culminante en la celebración de la eucaristía ¹²¹, porque es entonces cuando la Iglesia se concentra al máximo en el sacrificio absolutamente perfecto de alabanza a la Trinidad y cuando por la recepción del cuerpo y de la sangre de Cristo se une del modo supremo posible en esta vida con su Esposo y Señor, en cuyo misterio se sumerge y queda como perdida. «Por el sacrificio eucarístico la comunidad cristiana pasa incesantemente con Cristo al Padre» (AG 15b), es decir, establece su morada en Dios, que es lo que caracteriza la vida contemplativa. Pero la celebración eucarística, como acaba de verse por el texto citado, pertenece a la comunidad entera y no puede ser «acaparada» para ponerla al servicio exclusivo de un cristiano o grupo de cristianos.

Reconociendo todo esto, con las múltiples implicaciones que entraña, es necesario plantear claramente la cuestión: ¿la índole contemplativa de la Iglesia se realiza *igualmente* en todas las vocaciones cristianas? Mi respuesta es negativa ¹²². El Concilio Vaticano II dio un especial relieve a los valores contemplativos de la vida religiosa ¹²³, y el magisterio posconciliar ha seguido el mismo camino. Propondré solamente algunos pensamientos de Juan Pablo II. «Toda religiosa —dice— debe dar testimonio de la primacía de Dios y consagrar cada día un tiempo *suficientemente amplio para estar en presencia del Señor*, para manifestarle su amor y, sobre todo, dejarse amar por él» ¹²⁴. «En un tiempo y en un mundo en que está al alcance de la mano el riesgo de construir al hombre para una sola dimensión, que inevitablemente termina por ser la historicista y la inmanentista, los religiosos están llamados a mantener en alto el valor y el sentido de la oración *adorante*, no desconectada, sino unida al compromiso vivo de un servicio generoso prestado a los hombres, que precisamente *de ella* trae posibilidades e impulso (...). La sociedad de hoy quiere ver en vuestras familias [religiosas] cuánta armonía existe

entre lo humano y lo divino, entre las cosas visibles y las invisibles, y en qué gran medida las segundas *superan* a las primeras, no anulándolas o humillándolas, sino vivificándolas y elevándolas a la altura del plan eterno de salvación. Oración y trabajo, acción y contemplación son binomios que en Cristo jamás se deterioran en contraposiciones antitéticas, sino que más bien se maduran en mutua integración complementaria y fecunda. Ahora bien, la obligación del testimonio de los religiosos es precisamente éste: mostrar al hombre de hoy *cuánta humanidad late en el misterio de Cristo* y al mismo tiempo *cuánta trascendencia y sobrenaturalidad requiere el compromiso entre los hombres* (...). Precisamente en los consagrados *más que en cualquier otro bautizado* debe brillar la simbiosis perfecta, como en Jesucristo, entre los momentos de transfiguración y los de profunda inserción en la muchedumbre exigente que espera a los pies de la montaña» ¹²⁵.

El tema de la contemplación en la vida religiosa es desarrollado directamente por Juan Pablo II en otro documento del que citaré tan sólo las palabras centrales. «Toda vida consagrada al Señor debe tener como *su elemento constitutivo fundamental* (...) *la dimensión contemplativa*» ¹²⁶, porque el compromiso del religioso consiste sobre todo «en dar ante el mundo el testimonio del primado de la relación del hombre con Dios» (*ibíd.*, n. 1).

Otro modo como Juan Pablo II expresa la preeminencia o superioridad de la vida religiosa, por ahondar *más* en lo contemplativo, está vinculado con la metáfora de la *horizontalidad* y de la *verticalidad*. «Si toda la vida de la Iglesia —dice— tiene dos dimensiones, la vertical y la horizontal, las órdenes religiosas han de tener presente *ante todo la dimensión vertical*» ¹²⁷, es decir, el trato intenso con Dios en la oración. Para los religiosos el cultivo de la *verticalidad* es *más exigente* que para el resto de los cristianos, porque su vocación les obliga particularmente a trabajar con el ejemplo y no sólo con la palabra por introducir a los hombres en la práctica de la adoración de Dios (*ibíd.*, n. 3). «La vida y actividad del consagrado no pueden reducirse a un *horizontalismo terreno*, olvidando la consagración *a Dios* y la obligación de impregnar el mundo *de Dios*» ¹²⁸.

Juan Pablo II se refiere en bastantes ocasiones a la *horizontalidad* y *verticalidad* no para contraponerlas, sino para coordinarlas, porque las dos son integrantes de la vida de la Iglesia y, por tanto, de la de todo cristiano. Pero la primacía corresponde a la *verticalidad*. Entre los diversos pasajes que se podrían alegar, creo que el más completo es el que se

transcribe a continuación. «De la unión alcanzada *con la voz de Dios* —dice— brota la moción del Espíritu Santo para abrirse *a los hermanos*. El descubrimiento de la *verticalidad*, de lo absoluto de Dios, da sentido y urgencia eficaz a la apertura *horizontal* a los problemas del mundo. Hay aquí una llamada, más precisa hoy que nunca, contra la fácil tentación de un *horizontalismo* cristiano que prescinda del vértice; de un psicologismo que ignore la misteriosa presencia e imprevisible acción de la gracia; de un activismo que pacte y se cierre sólo a nivel y en perspectiva terrena; de una fraternidad que renuncie a ser iluminada por una común paternidad divina. De estas premisas se eleva a las alturas de gran acontecimiento el gesto heroico de sor María Gabriela. Precisamente porque nace de una profunda conversión de marcha *hacia el Padre*, su apertura *a los hermanos* la identifica con Cristo crucificado, logra valor histórico, adquiere alcance ecuménico»¹²⁹. Ahora bien: si lo vertical es lo primario y si los religiosos, por vocación, deben insertarse sobre todo en esa línea, no se puede recusar la conclusión de que la vida religiosa posee superioridad.

Resumiendo lo dicho, me parece claro que la vida religiosa penetra en la «zona» contemplativa de la Iglesia *más hondamente* que otras vocaciones y que, por tanto, es *superior*. La razón de esta superioridad no está en ninguna filosofía platonizante sobre el valor de la contemplación de las «ideas separadas», sino que brota del interior mismo del misterio de la Iglesia. En uno de los textos antes citados, Juan Pablo II apela precisamente al ejemplo de Cristo con sus «momentos» de transfiguración y con los de inserción en la muchedumbre. Ahora bien: en el misterio de Cristo la vida de contemplación transfigurante en diálogo ininterrumpido con el Padre tiene una primacía indiscutible; de ella brota como de fuente la inserción entre los hombres, la cual, por tanto, es también contemplativa¹³⁰.

El fundamento *cristológico* de la contemplación es tema sobre el que Juan Pablo II habla con frecuencia. Baste citar el párrafo siguiente: «La vida contemplativa ocuya hoy y ocupará siempre un puesto de honor en la Iglesia. La oración de contemplación *tuvo su fundamento en la vida de Jesús mismo* y ha sido parte de la vida religiosa de todos los tiempos»¹³¹. Precisamente sobre este fundamento cristológico está construida la teología acerca de la *superioridad* de la vida contemplativa en la Iglesia¹³². Rechazar esta superioridad equivale a mutilar, cuando menos virtualmente, el misterio de Cristo.

Para completar esta breve exposición de la índole prevalentemente

contemplativa de la vida religiosa, habría que recordar todo lo dicho en el capítulo primero sobre consagración religiosa y oración, así como sobre la oración como acto típico del ejercicio del sacerdocio, tal como éste se realiza en los religiosos.

Presencia en el mundo y tensión escatológica.

La Iglesia se hace presente en el mundo y a la vez camina hacia un futuro que permanecerá para siempre. Como dice el Vaticano II, la Iglesia «entra en la historia de los hombres, pero al mismo tiempo trasciende los tiempos y las fronteras de los pueblos (...). Bajo la acción del Espíritu Santo, no cesa de renovarse hasta que por la cruz llegue a la luz que no tiene ocaso»¹³³. La Iglesia fue instituida para servir a los hombres en orden a su salvación; tiene que insertarse en la vida y en la historia concreta de cada uno, porque sólo así puede hacer efectivo el ofrecimiento de la salvación. Pero realiza todo esto con la clara conciencia de «no tener aquí ciudad permanente» y de que su «patria» es la del «futuro» (Heb 13,13), por lo cual pide a sus propios miembros que vivan en este mundo «como extranjeros y forasteros» (1 Pe 2,11).

El tema de la Iglesia *presente* en el mundo y, a la vez, *peregrina* hacia la bienaventuranza final o hacia el encuentro definitivo con Dios es análogo al de la Iglesia *activa* y *contemplativa*. Presencia y peregrinación son dos aspectos indisolubles de la vida de la Iglesia; entre ambos existe jerarquía, porque todo aquello por lo cual la Iglesia se hace presente en el mundo «*se ordena y se subordina* a la ciudad futura que buscamos» (SC 2; cfr. 8; LG 50). La «peregrinación» prevalece sobre la «presencia», algo así como la contemplación prevalece sobre la acción. Y esto no tiene nada de extraño. Si la Iglesia, por lo más íntimo de sí misma, es pueblo *de Dios*, no puede menos de poner su máxima solicitud en *caminar efectivamente hacia Dios*. Caminar hacia Dios no es desentenderse de los hombres; significa, por el contrario, asumir para con ellos el máximo compromiso, porque nadie puede exigir con tanta fuerza como Dios que cada uno se preocupe de todos los demás. En su anhelo peregrinante, la Iglesia abraza a todos los hombres. Su gran ilusión es «retornar al seno de la Trinidad, transportando consigo a toda la humanidad redimida, fusionada en un único acto de amor»¹³⁴.

La «presencia» y la «peregrinación», por lo mismo que son constitutivas de la Iglesia, tienen que realizarse de alguna manera en todas las vocaciones cristianas. Ninguna puede ser sólo «peregrinante»; ninguna,

sólo «presente». Todas son las dos cosas. Pero no en igual medida ni de manera idéntica. El Concilio Vaticano II hace de la «peregrinación» el tema, la materia de uno de sus comparativos, cuando dice que «el estado religioso, por dejar a sus servidores *más libres* de las preocupaciones terrenas, cumple también *mejor* la función de (...) prefigurar la futura resurrección y la gloria del reino celestial» (LG 44c). Es decir, la índole peregrinante o escatológica de la Iglesia se manifiesta de modo no exclusivo, pero sí *sobresaliente* en la vida religiosa.

Lo propio de los laicos es dedicarse a gestionar según Dios las realidades *terrenas*, asumiéndolas, viviéndolas e insertándose en ellas¹³⁵. Ahora bien: todas estas realidades, en su configuración terrena, están llamadas a desaparecer junto con el mundo presente. Por eso el insertarse en ellas no puede ser en ningún caso el modo *mejor* de prefigurar un futuro que las eliminará, aunque ellas, por otra parte, sean necesarias para llegar a ese futuro. La distinta situación en que, a este respecto, se encuentran los religiosos y los laicos fue expresada perfectamente por el Concilio Vaticano II cuando dijo: «Los dones del Espíritu son diversos. Mientras a unos los llama para testimoniar públicamente el anhelo de la morada celestial y a mantenerlo vivo en la familia humana, a otros los llama para que se entreguen al servicio temporal de los hombres, preparando así el material del reino de los cielos»¹³⁶. El don del Espíritu que reciben los religiosos, es decir, su específica vocación los destina a *testimoniar el anhelo de la morada celestial y a mantenerlo vivo entre los hombres*. No es posible decir más claramente que lo escatológico, lo peregrinante, de la Iglesia tiene en la vida religiosa una realización *más intensa, más plena, más perfecta* que en otras vocaciones, concretamente que en el laicado, pues son los laicos a quienes el Espíritu llama *para consagrarse al servicio temporal de los hombres*, es decir, para cumplir un ministerio imprescindible, pero *temporal*. La dedicación, tanto de los religiosos como de los laicos, no depende sólo de un gusto humano. Es el Espíritu Santo quien reparte dones diferentes para tareas también diferentes, las cuales, sin embargo, no sólo no se oponen, sino que se complementan unas a otras.

Estas ideas fundamentales del Concilio Vaticano II tienen amplio desarrollo en el magisterio posterior. Me limitaré a citar algunos pasajes de Juan Pablo II. Los religiosos —dice— «son signo (...) del “*ya*” *escatológico* en el “todavía no” de la Iglesia que peregrina aquí abajo»¹³⁷. «Toda persona consagrada a Dios mediante los votos religiosos es un *particular testimonio* del reino del siglo futuro»¹³⁸. «Si no dáis testimonio

del trascendente (...), si no sois “signo” de lo que está *más allá de este mundo y de su caducidad* y de lo que está mucho *más elevado* —de las realidades *divinas y escatológicas*— no podréis ejercer una auténtica atracción a la vida religiosa sobre las jóvenes que hoy andan buscando el absoluto (...). Recordad que el sentido profundo de vuestra consagración es el de ser, juntamente con vuestros hermanos, *los signos prefigurativos de la humanidad futura*, del “hombre nuevo” y de la “mujer nueva” de la *resurrección*»¹³⁹. Los religiosos «son la *avanzadilla* de la Iglesia hacia el reino. Su actitud (...) nos ilumina acerca de los *bienes definitivos*»¹⁴⁰.

Esto tiene gran importancia para definir el ámbito propio del ministerio de los religiosos. A los laicos les incumbe insertarse en lo temporal. Y esta inserción no afecta sólo al campo en que el laico ejerce sus tareas, sino que debe ser entendida «sobre todo como actitud interior», lo cual —como aclara Juan Pablo II hablando a laicos— «quiere decir que debéis tomar en serio el orden natural y su «densidad ontológica», tratando de leer en él el designio querido por Dios y tratando de ofrecer vuestra colaboración para que se cumpla gradualmente en la historia. La fe os da luces sobre el destino superior a que está abierta la historia gracias a la iniciativa salvadora de Cristo; pero no encontráis en la revelación divina respuestas ya preparadas para los numerosos interrogantes que os plantea el compromiso concreto. Es deber vuestro descubrir, a la luz de la fe, las soluciones a los problemas prácticos que surgen poco a poco y que con frecuencia no podréis obtener si no es arriesgándoos a soluciones sólo probables»¹⁴¹.

En cambio, el apostolado de los religiosos se mueve, por exigencia de su vocación, en el interior del núcleo mismo de la fe, donde no hay lugar para el tipo de «riesgos» inherentes a lo temporal. Os recuerdo —dice Juan Pablo II— «que el objeto de la vida religiosa es alabar y glorificar a la Santísima Trinidad y, a través de vuestra consagración, *ayudar a la humanidad a entrar en la plenitud de vida del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo*. En todos los programas y actividades procurad *tener siempre presente esta meta*. No podéis alcanzar mayor realización de vosotras mismas»¹⁴². «El consagrado es una persona que (...) se ha entregado por completo a Dios, y lleno de Dios, vuelve al mundo *para trabajar por el reino de Dios*»¹⁴³. Evidentemente, el campo del ministerio de los religiosos es muy amplio. Pero la índole singularmente peregrinante de su vocación obliga a enfocarlo siempre desde el misterio de Dios mismo y orientarlo directamente hacia ese misterio. Es decir, debe

realizarse todo él desde el interior de «las certezas de la fe» a que tantas veces se refiere Juan Pablo II¹⁴⁴. Si para el laico el criterio orientador es lo temporal no sólo como objeto de trabajo, sino también «como actitud interior», para el religioso el criterio está dado por *lo escatológico*, lo cual debe constituir su propia *atmósfera interior* y guiar desde dentro todos sus pasos por el mundo en busca de los hombres.

La razón última de la especial índole escatológica de la vida religiosa y de su preeminencia, en este «sector» concreto, sobre las otras vocaciones se encuentra en Cristo. El vivió en el máximo desprendimiento de todo lo terreno y en la máxima abertura a Dios. Vino para «ocuparse en las cosas del Padre» (Lc 2,49), para reconciliarnos con el Padre (véase 2 Cor 5,18-20), para que, por medio de él, «todos tengamos acceso al Padre en un mismo Espíritu» (Ef 2,18). Ahora bien: si el religioso abraza el género de vida de Cristo, tiene que ser para entrar en el dinamismo de esa vida, es decir, para estar efectivamente desprendido de lo terreno con vistas a vivir para Dios y a trabajar por conducir a los hombres a la comunión con Dios. Esta finalidad primariamente escatológica de la vida religiosa es la que justifica el desprendimiento de lo terreno y la renuncia de bienes humanos sumamente estimables. Cualquier intento de «nivelar» todas las vocaciones cristianas en este punto concreto entraña un peligro para la integridad de la cristología, porque presupone, al menos implícitamente, que no se valora el concreto género de vida que Cristo abrazó *para redimir al mundo*.

Ahora bien: si la Iglesia es ante todo comunidad peregrinante en marcha hacia la patria futura, cuya posesión anhela con todas sus fuerzas (Ap 22,17.20), y si la vida religiosa es la que impulsa la marcha *más* poderosamente y expresa *mejor* el anhelo de llegar a la meta final, entonces la conclusión se impone por sí sola: la vida religiosa es *superior* a otras vocaciones, *más* perfecta que otros estados en que los cristianos buscan la identificación con Cristo y prestan su servicio a los hombres.

Como se ve, el tema de los comparativos tiene ramificaciones numerosas, extensas y profundas a través de todo el misterio de la Iglesia. Para comprobar y explicar este hecho, el Concilio Vaticano II ofrece un texto de excepcional importancia en la constitución *Sacrosanctum Concilium* 2, donde están expresados muy bien los aspectos fundamentales del misterio de la Iglesia, y al mismo tiempo, se hace una valoración de la importancia que tienen en el misterio global. La naturaleza de la Iglesia es descrita mediante cuatro pares de conceptos, pero aclarando que el primer término de los cuatro pares *se ordena y se subordina al segundo*. Lo

cual implica necesariamente que una vocación será tanto *más perfecta* cuanto más penetre dentro del campo del segundo concepto de la serie pareada, es decir, cuanto mejor exprese *lo divino, lo invisible, lo contemplativo, lo peregrinante* del misterio de la Iglesia. Todas las vocaciones expresan esto de alguna manera, porque los mencionados atributos pertenecen a la Iglesia en cuanto tal y, por lo mismo, no es posible ser miembro de la Iglesia sin participar en ellos. Pero es también evidente que no todas las vocaciones los participan *en igual medida* ni los expresan *con igual perfección*; entre ellas existe una jerarquía u orden de perfección *mayor* y de perfección *menor*.

Situando el problema de los comparativos en el misterio global de la Iglesia, se coloca uno en la perspectiva exacta para contemplar su alcance, lo cual es una condición absolutamente indispensable para resolverlo con acierto. Quien vea la cuestión sólo a través de conceptos como «perfeccionismo» o «igualitarismo», la deforma irremediabilmente. Lo que está en litigio no es un asunto de «orgullo vocacional», sino una cosa tan seria e importante como es la comprensión del misterio de la Iglesia. ¿Se acepta la descripción del misterio de la Iglesia, tal como fue hecha por el Concilio Vaticano II? Este es el verdadero problema. Recurrir al fácil expediente de contradecir unas enseñanzas del Concilio, tomando pretexto u ocasión de otras, es lo mismo que abrir el camino para negarlas todas, máxime si se tiene en cuenta que el problema de que aquí se trata ha sido planteado *expresamente* en diversos documentos conciliares, elaborados por comisiones también diversas, y que el modo de resolverlo es *siempre el mismo*.

c) «Por tus palabras te juzgo»

Todo el mundo conoce bien esta sentencia evangélica. Lo que quizá no se vea de inmediato es su relación con lo que vengo diciendo. Quien tenga paciencia para continuar la lectura, lo comprenderá todo sin dificultad.

Creo que puede ser de algún interés ver cómo se expresan los teólogos «antiperfeccionistas» cuando, no teniendo delante unos comparativos que les resultan intolerables, hablan con naturalidad y espontaneidad. Madura, por ejemplo, no pierde ocasión de repetir que la vida religiosa está al mismo *nivel* que cualquier otra vocación y que un hipotético intento de señalar grados o comparaciones es directamente contrario a

todo el Nuevo Testamento. Pero después de esto el mismo Matura hace un excelente discurso acerca de la relativización del matrimonio por la virginidad, basándose para ello no en razones moralizantes, sino en la sustancia misma del misterio de salvación. «La cruz y la resurrección —dice— han introducido en el centro mismo del mundo de los hombres (espacio y tiempo) una radical inversión de valores. Las formas del mundo empírico que vemos y del que somos parte, heridas en su núcleo, están destinadas a desaparecer. Este mundo se ha vuelto caduco, porque en Cristo apareció un nuevo modo de existencia, tanto para los hombres como para el cosmos. Si las formas antiguas se mantienen todavía, esto no durará mucho, porque el tiempo está cercano (Rom 13,11-22). Esta perspectiva, cuyos elementos están desperdigados por diversos textos paulinos, encuentra una expresión casi completa en el capítulo séptimo de la primera carta a los Corintios. Cuando Pablo quiere dar sentido al celibato, por él mismo recomendado, lo presenta en esta perspectiva: “la representación de este mundo pasa” (...). Este mundo que pasa arrastra consigo una serie de realidades que forman parte de él actualmente, pero para las cuales no existe puesto en el reino de la novedad. Pablo enumera aquí algunas de estas realidades (7,29-31): el matrimonio; emociones, como el llanto o el gozo; actividades, como comprar y usar (...). Estos aspectos de la vida no son desvalorizados ni menos aún condenados; simplemente son despojados de cualquier pretensión a absolutizarse, puesto que está ligados a un estado transitorio del mundo. En este contexto no se puede menos de pensar en la palabra de Jesús sobre el matrimonio y la resurrección (Mc 12,25) que suena de modo análogo, a saber: el mundo venidero hace desaparecer ciertas estructuras (entre ellas el matrimonio) que son esenciales al mundo actual. Pablo sabe muy bien que no es posible ni deseable liberarse de estos lazos. Pero, aun estando vinculado por ellos, el creyente debe saber que estas realidades no son últimas, sino sólo “penúltimas”, apuntan hacia algo que está más allá de ellas. De donde se sigue que se introduce una tensión en el interior de la existencia cristiana; aun viviendo muy a fondo las experiencias humanas (...), el cristiano hará “como si no” (7,29-30); no hará de ellas un absoluto y sabrá que en el plano de la salvación las realidades últimas son otras (...). Y esto, al decir de Pablo, vale particularmente en el caso de matrimonio (...). Puesto que lo provisional del matrimonio debe desaparecer, Pablo piensa que es bueno (7,7.8.26), o sea, *mejor* (7,38-40) quedarse célibe (...). Las preferencias de Pablo recaen sobre el celibato por ser un estado *de suyo más conforme* con la situación cristiana»¹⁴⁵.

Ahora bien: ¿qué significa la provisionalidad del matrimonio o la recomendación de que el cristiano casado viva «como si no» tuviera mujer? ¿Por qué el matrimonio, junto con otras realidades y estructuras humanas, queda relativizado por la virginidad? ¿Por qué esta virginidad es declarada *mejor* y «de suyo *más conforme* con la situación cristiana»? Responda cada uno por su cuenta. Yo sólo quiero recordar que una respuesta acorde con el pensamiento de Matura no debe apoyarse en razones de índole moralizante, sino en el hecho cristiano básico de que la cruz y la resurrección de Jesús han alumbrado un mundo nuevo e introducido en el seno de la humanidad una radical inversión de valores. ¿No significa esto que ante la cruz y la resurrección de Jesús el matrimonio y la virginidad ocupan posiciones muy distintas? ¿La distinción se expresa en mera diversidad o incluye alguna forma de gradualidad? ¿Están igualmente cercanos a la resurrección de Jesús el matrimonio provisional o percedero y la virginidad que sólo espera la consumación?

Continuemos presentando el muestrario. Un autor, poco menos que visceralmente contrario a los comparativos, dice como sigue: Dentro del reino traído por Jesús, «tiene sentido la realidad humana del amor y del matrimonio, aunque dentro de la nueva perspectiva de la alianza nueva. Tiene sentido la realidad del dominio del mundo y sus realidades terrenas, trabajado y elevado por el hombre, que sigue obligado a dominar la tierra con los dones que le otorgó el Creador. Pero la venida del Señor ha cambiado el acento de estas mismas realidades humanas. De absolutas han pasado a ser relativas, puestas entre paréntesis. Y una nueva posibilidad se abre con Cristo, que inaugura tiempos nuevos y abre perspectivas nuevas: un nuevo sentido y despliegue del amor, y un nuevo sentido de los bienes humanos, en los que entran los bienes del reino ya presentes en este mundo. Quedan entre el paréntesis que se abre con su ascensión y el que se cerrará con su segunda venida. Cristo, que devolvió al matrimonio el primitivo valor del paraíso, para que lo vivan dentro del marco del Génesis cuantos sigan casándose, se *mantuvo virgen*, y abrió una *nueva posibilidad de amor* de los llamados (...). Instaura su reino fundamentalmente sobre la virginidad, como dimensión suprema del amor al Padre, y nueva dimensión de amor para los hombres, cuando lleguen todos, los casados y los vírgenes, a vivir como *hijos de la resurrección*. No niega la dimensión del amor humano, del hombre y de la mujer (...). Pero hace de su vida virginal una *profecía en acción* de cómo será el amor en el reino de su Padre y de cómo *puede ser ya* el amor en este mundo para aquellos que sean llamados a prolongar la profecía en acción

de Cristo en sus vidas (...). Su Iglesia deberá realizar la totalidad de su evangelio, en lo que confirma de la antigua alianza y de la creación, y en lo que ofrece de novedad, no sólo como luz sobre el *pasado*, sino como *luz original*»¹⁴⁶. Y así continúa explicando cómo desde Cristo tiene sentido el proyecto de vida del cristiano en el mundo y el proyecto religioso.

La lectura de los párrafos transcritos suscita forzosamente alguna pregunta. La novedad en el modo de amar traída por Cristo, ¿es tan sólo una cosa distinta de las expresiones de amor conocidas y vividas por los hombres en épocas anteriores? ¿No será también *mejor*? En el reino predicado e instaurado por Cristo la virginidad aparece «como dimensión suprema del amor al Padre». Ahora bien: si de verdad es *suprema*, ¿puede estar al mismo nivel que lo experimentado ya anteriormente por la humanidad? La vida virginal de Cristo es «una profecía en acción de cómo será el amor en el reino de su Padre». Y si la virginidad de Jesús está *más cerca* de la forma que revestirá el amor en el reino futuro, ¿no habrá que considerar también la virginidad de los cristianos *más cercana* a ese amor? Por último, lo que es original del evangelio, ¿no tiene también que ser *mejor*?

La vida religiosa —dice otro teólogo— nace de «una tensión hacia una manera absoluta de vivir la vocación común. Es un como exceso o concentración sobre la dimensión radical implicada en la aceptación del evangelio (...). Se elige libremente vivir en un estado en que la norma es una cierta actitud radical. Se toma sencillamente la decisión de convertir el radicalismo evangélico en algo continuo (...). No se trata sino de una elección existencial por un tipo de vida en el que el radicalismo evangélico se pueda desplegar plenamente (...), de elegir sencillamente un camino heroico y categórico hacia la perfección evangélica. Este camino nace en la confluencia de numerosas expresiones del Señor. El punto de partida no ha sido delimitar en el contenido bíblico o tradicional tal o cual “consejo” con tal o cual contenido, sino optar por el camino que pasa por las cumbres del radicalismo evangélico»¹⁴⁷. La vocación religiosa nace en quienes «son *más* fogosos, *más* apasionados, *menos* dados a conformarse con un modo “ordinario” o “medio” de vivir, que es precisamente lo que la moral está acostumbrada a considerar equivalente a “vida religiosa”, convirtiéndolo en norma»¹⁴⁸.

Como se ve, en los pasajes transcritos hay numerosos comparativos, unos expresos, otros equivalentes. Además, esta teoría tiene el grave inconveniente de que no reconoce otra forma de vivir heroicamente el

evangelio fuera de la que se encarna en el radicalismo, tal como es practicado por los religiosos. De donde se seguiría que un cristiano cualquiera, si quiere santificarse —lo cual constituye para él un deber—, no tiene otra posibilidad de lograrlo que acercándose lo más posible al modo de vida de los religiosos. El laicado, por ejemplo, mientras se mantenga dentro de su sola esfera, sería incapaz de hacer llegar a la santidad. Ciertamente, Tillard insiste mucho en que la santidad es para todos. Pero después, extrañamente, elabora una teología según la cual la consecución efectiva de la santidad pasa solamente por el radicalismo de que los religiosos hacen profesión.

Otro escritor, después de haber hablado extensamente sobre la idea de vocación y las diversas formas de ésta, concluye que todas son iguales en presencia de Dios, de cuya santidad participan un aspecto particular¹⁴⁹. Sin embargo, en el interior de esta misma exposición, admite que la vida religiosa contiene, encarna y expresa un cierto «exceso»¹⁵⁰. ¿De dónde sale ese *exceso* si todas las vocaciones son iguales? Y el autor, no contento con haber introducido la noción de *exceso* en esta parte general de su exposición, la repite de nuevo al hablar de la pobreza y del celibato. Las enseñanzas de Jesús sobre la pobreza se refieren a todos. Sin embargo, en la pobreza voluntaria hay un elemento de «exceso» y análogamente el celibato contiene también «un “surplus”, un exceso de sentido»¹⁵¹.

Ahora, por mi parte, quisiera añadir algunas reflexiones personales, comenzando por el substrato filosófico del problema que después será iluminado desde la cristología. En los autores citados es frecuente repetir que las vocaciones cristianas son *distintas entre sí*, pero a la vez *iguales*. La noción de *igualdad* dentro de la *distinción* necesita ser sometida a examen. Para Santo Tomás, las cosas distintas sólo son iguales cuando pertenecen a una misma *especie*. Así, por ejemplo, dos hombres. Pero cuando se trata de seres específicamente diversos, la distinción lleva consigo *desigualdad*. El hombre es una especie del *género animal*; pero, evidentemente, el hombre y los animales no sólo se distinguen, sino que, además, entre ellos hay una desigualdad de abismo. Por eso para Santo Tomás sólo son estrictamente unívocos los seres de una misma especie; cuando existe distinción específica, ésta arrastra consigo irremediabilmente alguna forma de analogía, la llamada analogía de desigualdad, o «secundum esse», porque las especies distintas nunca realizan *por igual* la noción expresada en el género bajo el cual se encuentran. «La distinción *formal* —dice Santo Tomás— lleva consigo desigualdad..., por lo cual en los

seres de la naturaleza las *especies* están ordenadas *gradualmente*..., y en cada orden de la naturaleza una especie es *más perfecta* que las otras»¹⁵².

El principio de desigualdad entre las especies se realiza en todos los órdenes del ser —en todos los *predicamentos* dice Santo Tomás— y no sólo en el de la *sustancia*, que es del que se tomaron los ejemplos propuestos. Por otra parte, es universalmente reconocido que entre el orden de la naturaleza y el de la gracia existe *analogía*, *armonía*, o como se quiera decir, de manera que lo que es válido en el primero puede y debe ser aplicado analógicamente al segundo¹⁵³. Esto implica que las diversidades *cualitativas* en el orden de la salvación no pueden ser reducidas a mera y pura *distinción*, sino que llevan consigo necesariamente alguna *desigualdad*. Ahora bien: es cosa obvia que las vocaciones cristianas difieren entre sí *cualitativamente*; no basta con decir que son *una y otra*, hay que reconocer también que están *configuradas diversamente*, y de hecho todo el mundo lo entiende así. De ello se deduce una conclusión evidente, a saber: que, sobre el fondo de la filosofía de Santo Tomás, la idea de vocaciones cristianas *cualitativamente diversas* y a la vez *iguales*, es una auténtica contradicción, una cosa impensable, algo así como un «círculo cuadrado».

Pero el problema no es sólo, ni siquiera principalmente, filosófico. En el fondo está una cuestión cristológica o un modo de comprender el misterio de Cristo. Para comenzar no estará mal recordar que el Concilio de Trento definió la preeminencia de la virginidad sobre el matrimonio¹⁵⁴ y que esta doctrina ha sido reiterada por el magisterio posterior¹⁵⁵. Por el Nuevo Testamento nos constan con absoluta claridad dos cosas: que Cristo vivió virginal y pobremente y que puso virginidad y pobreza en todos cuantos se relacionan con su venida al mundo. ¿Puede esto ser un hecho tan sólo *distinto* de vivir en matrimonio y en riqueza? ¿No será también un hecho *mejor* que otros, teóricamente posibles?

Jesús asumió, él personalmente, y puso a su lado vida virginal y pobre con vistas a la redención de los hombres, pues para esto vino al mundo. Contemplando la redención desde el lado de los hombres a quienes va destinada, ¿no hay que atribuir a su virginidad y pobreza ninguna ventaja objetivamente *mayor* en relación con otros «proyectos existenciales» dentro de los cuales los hombres encuadran su propia vida? ¹⁵⁶ La entrega total e incondicional de Cristo a los hombres, ¿no encuentra en la virginidad y pobreza una expresión *mejor*? Ante este hecho, ¿se puede hablar de una expresión *meramente distinta*? La bienaventuranza de la pobreza vivida por Cristo al pie de la letra y, desde luego, con la máxima

perfección espiritual, ¿no presta ninguna aportación *mayor* a la obra salvífica? ¿Los hombres mirarían hacia Cristo *de igual modo*, si él hubiera vivido en la opulencia?

Este es el problema que se debate: reconocer o no que la vida asumida por Cristo es, además de *distinta*, también *mejor*. Jesús *enseña* lo referente a la perfección. Pero, sobre todo, es él con su género de vida el *modelo ejemplar* no sólo *mejor*, sino verdaderamente *supremo*. Me he referido a la virginidad y pobreza de Jesús porque destacan más a simple vista, pero es preciso tener en cuenta su vida entera y particularmente su obediencia *total*. Detrás de la vida religiosa, como detrás de cualquier vocación cristiana, está Cristo. Si de la vida religiosa se quita alguno de sus elementos, como es el de la relación que tiene con otras vocaciones, el misterio de Cristo se resiente de ello forzosamente, como se resentiría también situando indebidamente la vocación laical o la ministerial. Las vocaciones, con el orden que guardan entre sí y que es uno de sus elementos integrantes, no pueden menos de reflejar el misterio de Cristo de quien proceden. Por eso una falsa interpretación de lo vocacional tiende de suyo a crear un problema cristológico, así como, a la inversa, una cristología recortada impide una comprensión exacta de las vocaciones.

Sin embargo, es preciso reconocer que la teología de la vida religiosa recurre a la cristología en medida harto insuficiente. Bastantes teólogos y biblistas que cultivan este campo no tienen ni tiempo ni espacio para mencionar siquiera el género de vida que Cristo llevó entre los hombres y que es el que contiene la verdadera explicación de la existencia de la vida religiosa en la Iglesia. El magisterio conciliar y papal camina en esta materia muy por delante de los teólogos.

d) ¿Fariseísmo? ¿Don de Cristo?

A través de la historia, la acusación de fariseísmo ha sido lanzada infinidad de veces contra los religiosos por el solo motivo de enseñar que este modo de vida cristiana contiene de suyo mayor perfección. No sé cuándo empezó a manifestarse este fenómeno. Probablemente es tan antiguo como la teología de la vida religiosa. Lo que está ya muy bien documentado históricamente es que en el siglo XIII franciscanos y dominicos tuvieron que soportar infinidad de veces esta censura u otras parecidas de parte de los maestros seculares que enseñaban en la Universidad

de París. Y aun ésta no era la peor de las acusaciones que lanzaban contra ellos ¹⁵⁷.

La doctrina sobre la mayor perfección de la vida religiosa, ¿es un producto del fariseísmo? ¿O será, tal vez, reconocimiento de un don hecho por Cristo no precisamente a los religiosos, sino a la Iglesia? El problema queda planteado.

Para intentar una solución será muy conveniente ensanchar el horizonte, situando el tema en una perspectiva eclesial. El Concilio Vaticano II reconoce en los cristianos una vocación excelsa que los coloca en mejores condiciones respecto de los demás hombres en orden a conseguir la vida eterna, y no sólo no ve en ello peligro de fariseísmo, sino que, por el contrario, lo considera como fuente de una mayor responsabilidad. «Los hijos de la Iglesia tengan presente que su excelsa condición deben atribuirla no a méritos propios, sino a una singular gracia de Cristo, de modo que, si no corresponden a ella con pensamiento, palabra y obra, lejos de salvarse, serán juzgados con mayor severidad» (LG 14b). Del papa se dice desde hace muchos siglos que preside la universal asamblea de la caridad y que es vicario de Cristo. ¿Fariseísmo?

Pero vengamos a los obispos que participaron en el Concilio Vaticano II y que en él entregaron a la Iglesia el diseño teológico del obispo, sucesor de los apóstoles y corresponsable, con todos los miembros y la cabeza del colegio episcopal, del gobierno de la Iglesia universal. De este obispo se dice que es el sumo sacerdote, el administrador de la gracia del supremo sacerdocio, legado y vicario de Cristo en su propia Iglesia (cfr. LG 26a, 27a; ChD 2b). ¿Habrán sido «fariseos» los obispos por el hecho de haber trazado este diseño sobre la importancia de su misión en la Iglesia? El Concilio Vaticano II, hablando de las relaciones entre presbíteros y obispo, da la respuesta con las palabras siguientes: «Los presbíteros, teniendo en cuenta la plenitud del sacramento del orden que poseen los obispos, *reverencien en ellos la autoridad de Cristo*, pastor supremo» (PO 7b). De esto se trata, pues, de reconocer el don de Cristo.

En el tema concreto de la vida religiosa, la solución fue dada hace ya muchos siglos por un gran hombre y servidor de la Iglesia que hubo de soportar, junto con otros muchos, las injurias proferidas por los maestros seculares de París a quienes me referí anteriormente. Quien enseña —dice— la perfección del estado religioso «no comete un acto de presunción, porque no dirige la alabanza a la persona misma en sí, la cual puede ser culpable a causa de sus propias obras, sino que encomia la vida común [en pobreza] y el modo de vivir aprobado por consejo de la boca

de Cristo» ¹⁵⁸. Si para algunos el don de Cristo se convierte en ocasión de orgullo farisaico, eso es asunto personal que no tiene derecho a reclamar la atención de la teología ni de ningún cristiano sensato.

Un escritor de nuestros días nos ofrece también su comentario de los encomios dirigidos a la vida religiosa. «Puede ser —dice— que todo suene para alguien a calurosas petulancias. En realidad, tales afirmaciones no deben halagar a los religiosos, sino más bien abrumarlos con la gran exigencia de su profesión y la gravísima responsabilidad que han asumido delante de la Iglesia y de todos los hombres. Como el valor de la vida cristiana no es gloria del cristiano, sino de la gracia de Dios en él» ¹⁵⁹.

7. PARA UNA COMPRESION SAPIENCIAL DEL MISTERIO DE LAS VOCACIONES CRISTIANAS

«El misterio divino de la salvación nos es revelado y se continúa en la Iglesia» (LG 52). «Ahora bien: para la plantación de la Iglesia y para desarrollo de la comunidad cristiana son necesarios ministerios diversos, que, suscitados por vocación divina del seno mismo de la congregación de los fieles, deben ser fomentados y promovidos diligentemente por todos» (AG 15i). Es decir, el designio salvífico de Dios desborda inmensamente las posibilidades de cualquier cristiano individual; sólo la entera comunidad de la Iglesia es capaz de encarnarlo y manifestarlo al mundo, «aunque sea entre penumbras» (LG 8d). Y como esta comunidad se compone de vocaciones diversas, todas las cuales son necesarias, la obligada solicitud de todos los fieles por el desarrollo de la Iglesia debe concretarse en la promoción armónica y solidaria de todas las vocaciones, porque todas, incluso en sus elementos diversificantes, están ordenadas a la única comunión y misión del único cuerpo místico de Cristo» ¹⁶⁰.

Ninguna vocación, por perfecta que se la suponga, puede expresar debidamente el plan de Dios. Más aún: ni siquiera puede bastarse a sí misma. Cada una necesita de todas las demás y sólo conseguirá su propia plenitud, integrándose armónicamente en el conjunto, para lo cual se requiere que reconozca, respete y promueva el don propio de todas las demás. Una vocación que tienda a convertirse en absorbente se «devora» a sí misma, es decir, sufre fatalmente una deformación, la cual, a su vez, es dañosa para la entera comunidad cristiana. Juan Pablo II ha intuido la trascendencia del misterio que late en todo esto cuando dice: «La edi-

ficación de la comunidad eclesial y la ejecución de su misión están confiadas a la comunidad entera. Pero, como dice la constitución dogmática *Lumen gentium*, la responsabilidad se ejercita de acuerdo con el carisma y el lugar de cada uno en el cuerpo místico. Todas las vocaciones, todos los servicios, todos los carismas están ordenados, en su variedad, a manifestar *la riqueza de la Iglesia y a servir a su unidad*. La Iglesia debe poder manifestar la plenitud de su vida por la riqueza de las vocaciones y de los carismas, tanto en el sacerdocio ministerial como en el apostolado de los laicos, y también en la consagración religiosa según el espíritu y finalidad específica de cada instituto. Sin embargo, cada uno de estos ministerios y servicios posee un carácter específico propio, y *todos se complementan mutuamente sin confundirse*¹⁶¹.

Por eso, para tener una visión exacta de las vocaciones y de la grandeza de cada una, es necesario centrar la mirada en el conjunto, en el misterio global de la Iglesia, considerado tanto en su compleja diversidad como en su exigente unidad. Ese conjunto tiene una grandeza propia que realza y ennoblece la dignidad inherente a cada vocación particular.

En esta materia ocurre algo parecido a lo que se observa en el orden de la creación universal. No en vano existe analogía entre creación y salvación. El bien del universo consiste en el buen orden, armonía e integración de sus diversas partes. No sería mejor mundo —dice Santo Tomás— el que constase de solos ángeles, ni mejor cuerpo humano el que fuera todo ojos; la perfección óptima del universo está en la multitud ordenada y reducida a unidad de sus diversas partes¹⁶², las cuales, en su pluralidad y desigualdad, proceden de Dios y facilitan al hombre elevarse al conocimiento del Creador, que es el verdadero fin de todo el universo corpóreo¹⁶³.

La sabiduría del filósofo se cifra sobre todo en descubrir y contemplar el orden del universo; la del cristiano, en contemplar la plenitud armónica del misterio de la salvación. La idea de *orden*, como *obra* y dedicación suprema de la sabiduría, tiene una larguísima tradición tanto filosófica como teológica. Santo Tomás la desarrolló con singular amplitud y profundidad, mostrando así con los hechos que su propia sabiduría era verdaderamente pasmosa¹⁶⁴.

Pues bien: ahora basta con aplicar la idea al tema de las vocaciones cristianas. La verdadera sabiduría está en *coordinarlas*, contemplándolas en sus relaciones mutuas y, sobre todo, en la función que cada una y todas conjuntamente desempeñan en el interior del pueblo de Dios, a cuyo servicio están y a cuya promoción deben contribuir. Pero esta mira-

da de contemplación sapiencial, para serlo efectivamente, no puede limitarse a un momento concreto; debe abarcar toda la historia salvífica, porque sólo en la totalidad de la historia llega a manifestarse plenamente, dentro de la oscuridad de la fe, el designio salvífico de Dios. «A través de los siglos la Iglesia camina hacia la plenitud de la verdad divina, hasta que se cumplan en ella plenamente las palabras de Dios» (DV 8b).

Dentro de este enfoque y en esta disposición de espíritu es como hay que contemplar el misterio de las vocaciones cristianas. Aquí se ha dedicado atención preferente a la vida religiosa, por ser la que constituye el tema de estudio en este momento. Pero comprendo muy bien que para una visión equilibrada de la misma vida religiosa es necesario tener en cuenta todo lo dicho sobre el tema *Unidad y pluralismo de la vocación cristiana*¹⁶⁵, donde creo que fueron asentados firmemente los principios básicos que abren el horizonte a una visión unitaria e integradora de las diversas vocaciones específicas dentro del misterio global de la Iglesia. Ahora sólo me queda remitirme a lo dicho allí.

Quiero, sin embargo, destacar un punto al que ya se aludió en diversas ocasiones. La santidad que Dios quiere hacer brillar principalmente y, por tanto, la que más debe interesar a cada cristiano, no es la del laico, ni la del ministro, ni la del religioso, sino la de la Iglesia universal. El encomio de una vocación que enfriase el amor a la Iglesia y la dedicación a su servicio sería sumamente nocivo para la vocación misma que se intenta engrandecer. Y el amor a la Iglesia universal debe ser verdaderamente universal, abrazándola en la totalidad de su historia mediante una comunión profunda con cuantos nos precedieron y proyectándola salvíficamente hacia el futuro hasta el día de la venida del Señor, la cual debe ser preparada por todos conjuntamente.

Los cristianos han de esforzarse por preparar la venida del Señor con toda su vida. Pero la preparación se logra sobre todo «viviendo en el amor como Cristo nos amó» (Ef 5,2). La Iglesia peregrina es sobre todo «Iglesia de la caridad»¹⁶⁶. El gran mandato y la gran misión que Jesús dejó a sus discípulos hasta el día de su vuelta es *amar*. El amor contiene y supera a todas y cada una de las vocaciones, crea comunión de unos con otros, enseña a respetar y estimar el don de los hermanos, impulsa al mutuo servicio, haciendo que cada uno considere superiores a todos los demás (cfr. Rom 12,10).

La vida cristiana, en la casi ilimitada multitud de sus manifestaciones, brota de la caridad. Aquí, en la caridad, se encuentran y se fusionan todas las vocaciones con sus peculiaridades específicas, reducidas todas

a unidad y síntesis superior. Es, por tanto, la caridad la que señala el criterio para lograr una contemplación de las diversas vocaciones que sea *sapiencial* con la sabiduría que brota del evangelio. La tradición, tanto de teología científica como de espiritualidad, destaca con gran fuerza esta idea clave ¹⁶⁷.

Después de un recorrido por parte de la doctrina sobre vida religiosa, a propósito de la cual me vi en la necesidad de discrepar de otros escritores en puntos importantes, sólo me resta invitar a todos a la quietud y olvido propios de la caridad, tal como San Juan de la Cruz los expresó, con hondura y perfección consumadas, cuando dijo:

Quedéme y olvidéme,
el rostro recliné sobre el Amado.
Cesó todo y dejéme
dejando mi cuidado
entre las azucenas olvidado ¹⁶⁸.

¹ CONGR. DE OBISPOS-CONGR. DE REL. E INST. SEC., Normas directivas *Mutuae relationes*, n. 2b: AAS 70 (1978) 475.

² CONGR. DE REL. E INST. SEC., *Religiosos y promoción humana*, n. 20.

³ Como ejemplo puede verse su mensaje del 2-II-1983 para la Jornada de las Vocaciones Sacerdotales y Religiosas: DP 107, pp. 125-126.

⁴ JUAN PABLO II, Homilía del 8-XI-1982 en Valencia, n. 2b.

⁵ JUAN PABLO II, Homilía del 31-I-1980 en la clausura del Sínodo Particular de los Países Bajos, n. 4: AAS 72 (1980) 164.

⁶ JUAN PABLO II, Alocución del 17-II-1980 a la hora del *Angelus*, n. 1, en *Enseñanzas al pueblo de Dios*, t. 5 (1980) 75. La vida y ministerio de los religiosos —dice también Juan Pablo II— se inserta orgánicamente «en medio de la gran comunidad universal de las vocaciones y carismas de todo el pueblo de Dios» (*Redemptionis donum*, n. 15b).

⁷ Cfr. *La vida religiosa en la Iglesia. Concilio Vaticano II y Santo Tomás de Aquino* (Madrid).

⁸ Alocución del 12-V-1982 en Lisboa a los laicos, n. 3, en *Viaje apostólico a Portugal* (Madrid 1982) 10. «La santidad cristiana no deriva tanto de la voluntad del hombre, sino más bien del esfuerzo para no obstaculizar la acción de la gracia en la propia alma y ser, más bien sus humildes colaboradores» (Alocución del 29-III-1983 a los participantes en la UNIVER-83, n. 4a: DP 97, p. 119).

⁹ Señalando sólo algunas de sus intervenciones durante la visita a España, se pueden citar los documentos siguientes: alocución del 31-X-1982 a la Conferencia Episcopal, n. 5 (párrafo último); alocución del día 3 de noviembre a los hombres de la cultura, nn. 10-11; homilía del día 4 en Toledo; homilía del día 7 en el Nou Camp de Barcelona, nn. 2-4, y sobre todo la alocución a obreros y empresarios en la misma ciudad.

¹⁰ JUAN PABLO II, Alocución del 20-III-1983 al Congreso Internacional del Movimiento «Humanidad Nueva», n. 2: DP 88, p. 108.

¹¹ Alocución citada en la nota anterior, n. 3.

¹² JUAN PABLO II, Alocución del 12-V-1982 en Lisboa a los laicos, n. 3.

¹³ *Summa contra gentiles* III, 136, n. 3111; véase también nn. 3113-3115. Santo Tomás habla de la «multitudo humani generis», la cual, en la situación de «cristian-

dad» que era la suya, equivalía a *Iglesia universal*. Hoy evidentemente no se puede continuar haciendo la identificación entre humanidad e Iglesia. Sobre la virginidad como «fuerza» de consagración a la contemplación de los misterios divinos habla frecuentemente Santo Tomás. Puede verse, por ejemplo, *Summa theol.* II-II, 152, 4.

¹⁴ Cfr. *Summa theol.* II-II, 152, 4; *Summa contra gentiles* III, 137, nn. 3117-3118; *Quodl.* 3, a. 17 ad 6; *De perfectione spiritualis vitae*, c. 9 (antiguo 8) B75, 1. 115-145.

¹⁵ *Summa contra gentiles* III, 136, n. 3113.

¹⁶ *Summa theol.* II-II, 152, 4 ad 2.

¹⁷ JUAN PABLO II, Oración propuesta a los sacerdotes para el Jueves Santo de 1982, n. 6: AAS 74 (1982) 528.

¹⁸ JUAN PABLO II, Oración citada, n. 4, p. 526. En este número el papa señala varios fenómenos que se observan hoy en la vida de los sacerdotes y que «entristecen al Espíritu Santo».

¹⁹ *De perfectione spiritualis vitae*, c. 27 (antiguo 23) B105, 1. 209-221.

²⁰ Me remito a lo que sobre Santo Tomás escribí en el capítulo segundo del libro *La vida religiosa en el misterio de la Iglesia. Concilio Vaticano II y Santo Tomás de Aquino*.

²¹ Santo Tomás destaca fuertemente el pluralismo constitutivo de la Iglesia en *Summa theol.* II-II, 183, 2.

²² SAN JUAN DE LA CRUZ, *Dichos de luz y amor*, n. 57, en CRISÓGONO DE JESÚS, *Vida y obras de San Juan de la Cruz* (Madrid 1956) 1197.

²³ SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*, canción 29, nn. 1-2.

²⁴ JUAN PABLO II, Homilía del 10-V-1981 en la inauguración del Congreso Internacional de Vocaciones Sacerdotales y Religiosas, n. 3: DP 128, p. 159.

²⁵ PABLO VI, Mensaje del 19-III-1969 para la Jornada Mundial de las Vocaciones Sacerdotales y Religiosas: AAS 61 (1969) 332.

²⁶ Cfr. L. SABOURIN, *Los nombres y títulos de Cristo* (Salamanca 1965); M. GARCÍA CORDERO, *Teología de la Biblia*, t. 2 (Madrid 1972) 33-150; J. MEDINA, *Señor, ¿quién eres tú?* (Santiago de Chile 1983).

²⁷ Lo fundamental de mis ideas sobre el tema lo expuse en *La Iglesia, «communio sanctorum»: Iglesia y eucaristía*, en la obra colectiva *Sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos* (Pamplona 1983) 315-325 (el trabajo completo, pp. 269-357). Para un estudio exegético pueden verse los siguientes escritos de A. VANHOYE, *La situation du Christ. L'Épître aux Hébreux 1 et 2* (París 1969); *Cristo è il nostro sacerdote* (Turín 1970); *Sacerdotes antiguos, sacerdotes nuevos según el Nuevo Testamento* (Salamanca 1984).

²⁸ LG 11a. Bajo formas diversas la idea se repite en muchas otras partes, por ejemplo, en SC 2, 10a; ChD 30; PO 5b, 13c, 14b; AG 9b, 39a.

²⁹ El Sínodo Episcopal de 1971 centra todos los atributos de Cristo en el de sacerdote, porque éste lo engloba todos y les imprime su propia modalidad; cfr. *De sacerdotio ministeriali*, p. 1, n. 1.

³⁰ SC 7a; LG 10b, 28a; PO 2d, 6a, 12a. Para estudio podrá verse A. GARCÍA SUÁREZ, *El lugar del ministerio en el misterio de Cristo: «Diálogo Ecuménico»* 5 (1970) 389-416.

³¹ JUAN PABLO II, Carta del 8-IV-1979 a los sacerdotes, n. 4: AAS 71 (1979) 399; homilía del 4-X-1979 en Filadelfia (USA), n. 3: AAS 71 (1979) 1202; *Dominicae cenae*, n. 8: AAS 72 (1980) 128-129. El tema reaparece en muchos otros documentos.

³² JUAN PABLO II, Alocución del 9-VII-1982 a los obispos de Suiza en visita «ad Limina», nn. 2-3: AAS 74 (1982) 1129-1131. Las cursivas están todas en el texto.

³³ JUAN PABLO II, Carta del 8-IV-1979 a los sacerdotes, n. 4, p. 399.

³⁴ JUAN PABLO II, *Dominicae cenae*, n. 3, p. 117.

³⁵ JUAN PABLO II, Alocución del 2-XI-1982 en Madrid a los religiosos, n. 4c.

³⁶ JUAN PABLO II, Homilía del 6-XI-1982 en Loyola, n. 3e-f. Las cursivas están en el original.

³⁷ «La redención —dice Juan Pablo II— se comunica al hombre mediante la proclamación de la palabra de Dios y los sacramentos, dentro de la economía divina por la cual la Iglesia está constituida (...). *La eucaristía en particular hace presente toda la obra de la redención* (...). De este modo, la eucaristía construye la Iglesia» (Bula *Aperite portas Redemptori*, n. 3b: AAS 75 [1983] 91-92).

³⁸ El Concilio Vaticano II, al hablar de los principios determinantes de las diversidades del pueblo de Dios «en sí mismo», señala estos dos: «el oficio» o ministerio vinculado a la recepción del sacramento del orden, y «el género de vida» (LG 13c). Hay cristianos que reciben el sacramento del orden y quienes no lo reciben. Hay quienes abrazan el género de vida de Cristo y quienes no. Son dos principios de diversidad que no pueden ser encasillados en categorías filosóficas, porque la Iglesia no es sólo, ni siquiera principalmente, una sociedad de hombres, sino un *misterio de fe*, cuya configuración depende de la sola y libérrima voluntad de Dios, que rebasa cualquier «categoría» del pensamiento humano. Las diversidades introducidas por el ministerio y por «el género de vida» se asientan sobre la común dignidad cristiana que brota del bautismo. Son, por tanto, diversidades no ajenas al bautismo, sino situadas en su línea, la cual desarrollan en direcciones diversas, pero armónicas y coherentes con el bautismo en el que hunden sus raíces. Séame permitido citar mi artículo *Consejos evangélicos y sacramentos*: «Confer» 12 (1973) 241-265.

³⁹ Cfr. JUAN PABLO II, *Dominicae cenae*, n. 2d: AAS 72 (1980) 116.

⁴⁰ De este *título especial* que crea una especial obligación de tender a la santidad habla el Concilio Vaticano II en relación con los sacerdotes (cfr. PO 12) y con los religiosos (cfr. LG 44a). En ambos casos el Concilio advierte que se trata de un título sobreañadido al deber que afecta a todo cristiano por razón del bautismo.

⁴¹ Sobre esto hablé con algún detenimiento en el libro *La vida religiosa en la Iglesia. Concilio Vaticano II y Santo Tomás de Aquino*, pp. 198-212. Por eso me considero exento de entrar en más detalles. El tema, sin embargo, reaparecerá a propósito de *Los comparativos en la vida religiosa*, de que se trata más adelante, en este mismo libro.

⁴² Cfr. LG 20c, 21a, 28a; PO 2b-c, 7, 12a. Se trata de una idea repetidísima en los documentos del Concilio Vaticano II.

⁴³ JUAN PABLO II, Mensaje del 2-II-1982 para la Jornada Mundial de las Vocaciones Sacerdotales y Religiosas, n. 3b: AAS 74 (1982) 802.

⁴⁴ JUAN PABLO II, Homilía del 8-XI-1982 en Valencia, n. 4c.

⁴⁵ Basta leer PO 12-13, por señalar un pasaje particularmente significativo. Además, el sacerdote tiene todas las obligaciones dimanantes del universal llamamiento a la santidad, que no invitan precisamente a una vida cómoda.

⁴⁶ DV 10a-b. Sobre la necesidad de insertar el «sensus fidelium» en el magisterio jerárquico, para que el ejercicio de aquél sea cristianamente válido, habla Juan Pablo II en repetidas ocasiones; un documento particularmente importante es su alocución del 5-X-1979 a la Conferencia Episcopal de Estados Unidos, n. 7: AAS 71

(1979) 1226. Para estudio, cfr. J. SANCHO BIELSA, *Infalibilidad del pueblo de Dios* (Pamplona 1979).

⁴⁷ El Concilio Vaticano II se refiere a este hecho histórico al comienzo del decreto *Apostolicam actuositatem* y cita algunos textos bíblicos al respecto.

⁴⁸ Cfr. J. HUARTE, *Evangelio y comunidad* (Salamanca 1983) 163-194.

⁴⁹ JUAN PABLO II, *Dominicae cenae*, n. 8: AAS 72 (1980) 128.

⁵⁰ JUAN PABLO II, Alocución del 5-X-1979 a la Conferencia Episcopal de Estados Unidos, n. 7: AAS 71 (1979) 1226. «Aunque la pedagogía de la fe exige que el hombre sea iniciado gradualmente en la vida cristiana, sin embargo el evangelio debe ser anunciado siempre *íntegramente* al mundo por la Iglesia. *Todo presbítero* participa en la responsabilidad de predicar *toda* la palabra de Dios y de interpretarla según la fe de la Iglesia» (SÍNODO EPISCOPAL 1971, *De sacerdotio ministeriali*, p. 2, I, n. 1). De estos temas hablé con algún detenimiento en la obra *Evangelización. Justicia. Santidad* (Madrid 1976) 9-58.

⁵¹ SC 10a. Los sacramentos y particularmente el sacrificio entran en la noción misma del ministerio de los apóstoles, como expresión del fin a que dicha misión se orienta (cfr. SC 6).

⁵² JUAN PABLO II, Homilía del 4-X-1979 en Filadelfia (USA) en misa para sacerdotes, n. 3: AAS 71 (1979) 1202.

⁵³ Cfr. CONGR. DE OBISPOS-CONGR. DE REL. E INST. SEC., *Mutuae relationes*, nn. 7 y 9: AAS 70 (1978) 478, 479.

⁵⁴ JUAN PABLO II, Homilía del 17-X-1982 en el Colegio San Pedro Apóstol, de Roma, n. 2: DP 325, p. 416.

⁵⁵ Cfr. LG 31b, 36; AA 5-7; GS 43b. Es una idea muy repetida en los documentos conciliares, así como en el magisterio de los papas, del que bastará citar, a título de ejemplo particularmente significativo para nosotros, JUAN PABLO II, Homilía del 4-XI-1982 en Toledo, que trata precisamente del apostolado de los laicos.

⁵⁶ Cfr. LG 42a; JUAN PABLO II, *Dominicae cenae*, nn. 6 y 7: AAS 72 (1980) 123-124.

⁵⁷ JUAN PABLO II, Alocución del 7-V-1982 a un grupo de sacerdotes norteamericanos, n. 3: «L'Osservatore Romano» (ed. española) del 25-VII-1982, p. 4, col. 3.

⁵⁸ JUAN PABLO II, *Dominicae cenae*, nn. 9 y 3, pp. 130, 117.

⁵⁹ JUAN PABLO II, Alocución citada en la nota 57, n. 4.

⁶⁰ Cfr. LG 42d. El Concilio considera, efectivamente, esta imitación por la que se «copia» el género de vida de Cristo como un *deber para la Iglesia*: «cum necesse sit».

⁶¹ PABLO VI, Alocución del 14-I-1970 en la Audiencia General: AAS 62 (1970) 105. Cursivas mías.

⁶² Hablando de otros temas, alguien ha hecho notar agudamente que, en la medida en que se pierde el contacto con Dios personal y providente, se inventan «personalidades míticas», a las que se rinde culto incondicionalmente, como son, por ejemplo, «el hombre de hoy», «la actual conciencia crítica», «la problemática moderna», etc. (cfr. J. STÖHR, *Die tomistische Theozentrik der Theologie und neuzeitliche Auffassungen vom Wesen und Ziel der Theologie*, en *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale*, t. 4: *Prospettive teologiche* [Ciudad del Vaticano 1981] 90-91). Por mi parte, creo que estas «personalidades míticas» actúan también en el interior de la Iglesia y ejercen un influjo, que no me atrevería a considerar benéfico, en la elaboración de la teología.

⁶³ Todas estas expresiones, con otras más, pueden verse en LG 42c-d, 44c. Comparaciones análogas aparecen en varios otros pasajes, sobre todo en los nn. 44a y 46.

⁶⁴ Cfr. I. RODRÍGUEZ, *Inserción de la vida religiosa en el misterio de Cristo y de la Iglesia*: «Revista de Espiritualidad» 31 (1972) 27-51, principalmente 30-38, 48-49; L. CABIELLES DE COS, *Vocación universal a la santidad y superioridad de la vida religiosa en los capítulos V y VI de la constitución «Lumen gentium»*: «Claretianum» 19 (1979) 5-96, sobre todo a partir de p. 51.

⁶⁵ De esta ejemplaridad trata también LG 44c. Cabielles, que es quien lo ha estudiado en detalle, no le presta ninguna atención; sólo de manera indirecta recoge la idea cuando se refiere al valor *testimonial* de la vida religiosa (cfr. p. 72). Pero *testimonial* y *ejemplaridad* no se identifican. Sobre el valor *testimonial* de la vida religiosa habla el Vaticano II en LG 31b y en GS 38a.

⁶⁶ LG 50a. De la eficacia de los consejos para asemejar *más* al cristiano con Cristo habla también LG 46b.

⁶⁷ Aparecen sobre todo en los números 1, 5, 12, 14. A estos comparativos deben agregarse los que el Concilio enuncia al tratar del celibato en PO 16 y en OT 10. Acerca de los comparativos del Vaticano II en el tema concreto de las relaciones entre matrimonio y virginidad, cfr. A. M. TRIACCA, *Verginità cristiana e matrimonio cristiano. Ragguaglio. Orientamenti. Prospettive*, en *Il celibato per il regno* (Milán 1977) 86-87, 96-97; en las pp. 99-100 trata de los comparativos usados por Pablo VI en *Sacerdotalis caelibatus*. De todos estos pasajes creo que merece ser destacado especialmente PC 5, sobre el que puede verse un buen comentario en F. SEBASTIÁN, *Renovación conciliar de la vida religiosa* (Bilbao 1969) 245-257.

⁶⁸ PO 6c («... pars praecellens»).

⁶⁹ «Centro este estudio en dos puntos: vocación universal a la santidad y superioridad —*ni afirmada ni negada por mí*— de la vida religiosa» (*Vocación universal...*, 9; cursiva mía). «La superioridad de la vida religiosa —*que ahora ni afirmo ni niego*— la voy a estudiar de modo concreto: a base de los comparativos todos que se encuentran en el capítulo VI y también en el V» (p. 51; cursiva mía).

⁷⁰ LG 41b. El mismo sentido tiene el comparativo «santidad *más* elevada» que se repite dos veces, una referida a los presbíteros (41c) y otra a los trabajadores (41e). «Todo el número —dice Cabielles— está redactado de forma parenética, de invitación y urgencia a una fidelidad creciente, dentro de las condiciones propias de cada estado o género de vida» (p. 65).

⁷¹ A propósito de este pasaje, dice Cabielles: «La virginidad es vista como *don* especial (el Concilio no quiso usar la palabra “carisma”, pero sí el contenido) y no como una exigencia del evangelio de Jesús» (p. 67). «La virginidad está contenida en el evangelio como don concedido a algunos, no como exigencia evangélica» (p. 90). No sé si entiendo bien el pensamiento del autor. En todo caso, mi opinión difiere de la suya, al menos en la formulación. Para la Iglesia, los llamados «consejos» —entre los cuales se cuenta la virginidad— no son simples consejos, sino *verdaderas obligaciones*; la Iglesia *debe* practicar *siempre* la virginidad. Y análogamente también la pobreza y la obediencia. Creo, además, que esto no se reduce a simple opinión mía. Juan Pablo II enseña expresamente que la comunidad cristiana, para ser Iglesia de Cristo, necesita contar con miembros que reciban el sacramento del matrimonio, pero añade que, para que «esa misma comunidad responda plenamente a su vocación en Jesucristo, *es también necesario* que en ella se realice, según proporción adecuada, el otro “don”: el don del celibato por el reino de los cielos»

(Carta del 8-IV-1979 a los sacerdotes, n. 8: AAS 71 [1979] 408). Y lo mismo hay que decir analógicamente de los otros consejos.

⁷² L. CABIELLES DE COS, *Vocación universal...*, 54.

⁷³ L. CABIELLES DE COS, *Vocación...*, 70. Los puntos suspensivos están en el texto. Todavía existe otra nueva incursión de «perfeccionismo» en el n. 44c, porque el Concilio, al afirmar que la vida religiosa *sobresale como signo*, o que es «*más signo*», presupone que también objetiva o entitativamente tiene mayor perfección, pues de lo contrario el signo estaría vacío de significado, es decir, no sería signo (pp. 73-74).

⁷⁴ L. CABIELLES DE COS, *Vocación...*, 91. Como prueba del razonamiento se remite a lo dicho en la página 74. Pero en este lugar más bien se encuentra la prueba de lo contrario, porque allí se lee que «todo signo cristiano eclesial comporta parcial o proporcional presencia y realización de lo significado» (p. 74). Quizá la lógica o la dialéctica de la exposición —no la Verdad de lo expuesto— se salve diciendo que el mayor contenido expresado en el signo, a pesar de situarse en el orden de la «realización», no entraña «una mayor configuración salvífica o una mayor presencia del Cristo pneumatizado, el de la fe...» (p. 74). ¡Una extraña teología!

⁷⁵ Su pensamiento no siempre recibe formulaciones claras, pero la intención es manifiesta. Veamos sus palabras. «El cuarto párrafo [de LG 42] sobre pobreza y obediencia habla de los *fieles* (...), de los *discípulos*, que deben siempre dar ejemplo y testimonio de la caridad y humildad de Cristo, y de *muchos*, hombres y mujeres, que siguen más de cerca el anonadamiento de Cristo. Como se ve, el texto deja en ambigüedad el si los consejos son o no para todos, pues San Pablo escribe ciertamente a todos los cristianos; esos discípulos, que han de imitar y testimoniar a Cristo, puede entenderse que han de ser todos, aunque el texto no lo dice» (p. 19). Pero en otro pasaje Cabielle resuelve la supuesta ambigüedad en favor de *todos* los cristianos. «Es significativa —dice— la inclusión de este número [42], de estos párrafos [tercero y cuarto] y de estos comparativos sobre los consejos en el capítulo quinto, sobre la vocación universal a la santidad en la Iglesia. Estas afirmaciones y estos comparativos, con lo que ellos puedan significar, son presentados a todos los cristianos» (p. 67). «En este número son tratados los consejos en un contexto de referencia a *todos* los fieles cristianos» (p. 41). Aunque aquí vuelve a repetir que la doctrina del Concilio es ambigua.

⁷⁶ LG 42d. La idea de *exigencia, deber, necesidad* está absolutamente clara en el texto, donde se dice que «es necesario ("cum... *necesse sit*") practicar en la Iglesia el seguimiento *más cercano* y dar el testimonio *más claro* del anonadamiento de Cristo».

⁷⁷ Cfr. LG 43b; JUAN PABLO II, Alocución del 31-V-1980 en París a las religiosas, nn. 2, 3, en *Enseñanzas al pueblo de Dios*, t. 6 (1980) 793-794.

⁷⁸ L. CABIELLES DE COS, *Vocación universal...*, 89.

⁷⁹ Oración colecta para la misa de profesión perpetua, formulario A. La oración sobre las ofrendas del formulario B habla de «imitar *más de cerca*» a Jesucristo.

⁸⁰ *Ordo professionis religiosae* (Ciudad del Vaticano 1970) p. 18, n. 27; p. 25, n. 57; p. 61, n. 30; p. 68, n. 62. Los adverbios empleados son *arctius* e *intimius*. El primero se puede leer también en *Ordo consecrationis virginum* (Ciudad del Vaticano 1970) p. 37, n. 55.

⁸¹ Cfr. *Ordo professionis...*, p. 47, n. 141; p. 81, n. 92; p. 90, n. 157. Otros ad-

verbios, como *expeditius* y *ardentius*, pueden verse en el *Ordo consecrationis virginum*, p. 7, n. 2; p. 13, n. 16; p. 37, n. 55.

⁸² *Ordo consecrationis...*, p. 14, n. 16: «... *illustriorem* gregis Christi portionem».

⁸³ *Ritual de órdenes* (Madrid 1977) 87.

⁸⁴ Entre sus fuentes conciliares está LG 42c, donde el Vaticano II inicia la exposición del tema *consejos evangélicos*.

⁸⁵ PABLO VI, *Sacerdotalis caelibatus*, n. 20: AAS 59 (1967) 665. En relación con esta encíclica, véase la obra de Triacca, citada en nota 67.

⁸⁶ PO 6c. Para captar bien el sentido de este comparativo equivalente, véase el texto a que corresponde la nota 82.

⁸⁷ PABLO VI, Alocución del 31-V-1969 en el Instituto Regina Mundi, en *Insegnamenti di Paolo VI*, t. 7 (1969) 329.

⁸⁸ Son las palabras con que se enuncia el tema del documento: AAS 63 (1971) 497.

⁸⁹ PABLO VI, *Evangelica testificatio*, n. 13, p. 505.

⁹⁰ *Evang. testif.*, n. 23, p. 510. El comienzo del párrafo está calcado casi literalmente en PC 14a.

⁹¹ JUAN PABLO II, Alocución del 24-XI-1978 a los superiores generales, n. 1, en *Enseñanzas al pueblo de Dios*, t. 1 (1978) 228.

⁹² JUAN PABLO II, Alocución del 4-X-1979 en Chicago a los religiosos, nn. 1-2: AAS 71 (1979) 1212-1213.

⁹³ JUAN PABLO II, Alocución del 7-X-1979 en Washington a las religiosas, n. 3: AAS 71 (1979) 1255.

⁹⁴ JUAN PABLO II, Alocución del 26-XI-1979 a los superiores generales, n. 5, en *Enseñanzas...*, t. 4b (1979) 970.

⁹⁵ JUAN PABLO II, Homilía del 2-II-1980 en misa para religiosos y religiosas, n. 3, en *Enseñanzas...*, t. 5 (1980) 251.

⁹⁶ JUAN PABLO II, Alocución del 13-IV-1980 en Turín a las religiosas, en *Enseñanzas...*, t. 6 (1980) 610.

⁹⁷ JUAN PABLO II, Alocución del 28-VIII-1980 al Congreso y Asamblea de la Conferencia Mundial de Institutos Seculares, n. 4.a: AAS 72 (1980) 1021. A los requisitos de estos institutos sólo pueden responder «vocaciones *exigentes*» que, por la práctica de los consejos evangélicos, «llevan los compromisos bautismales a las *más perfectas consecuencias del radicalismo evangélico*» (Alocución del 6-V-1983 a los participantes en la Asamblea Plenaria de la Congr. de Rel. e Inst. Sec., n. 3: DP 133, p. 152).

⁹⁸ JUAN PABLO II, Alocución del 30-IV-1981 al Congreso Nacional Italiano de Religiosos, n. 3, en *Enseñanzas...*, t. 9 (1981) 534-535.

⁹⁹ JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, n. 16b: AAS 74 (1982) 98.

¹⁰⁰ *Famil. consortio*, n. 37e, p. 128. Sobre la preeminencia de la virginidad vuelve de nuevo Juan Pablo II en la alocución del 14-VII-1982 en la Audiencia General, nn. 2 y 7: DP 210, p. 269.

¹⁰¹ JUAN PABLO II, Alocución del 28-VI-1982 a los cardenales y personal de curia, n. 2: AAS 74 (1982) 1026. De nuevo insiste en la santidad como vocación primordial de la Iglesia en el n. 11, pp. 1035-1036.

¹⁰² JUAN PABLO II, *Redemptionis donum*, n. 4b.

¹⁰³ *Red. donum*, n. 9b. Cursiva mía. A continuación Juan Pablo II explica en qué

consiste esa *mayor radicalidad* de cada uno de los consejos para purificar y transformar el «corazón».

¹⁰⁴ Canon 573. En el resto del canon aparece claro que esta consagración *total* asume en su contenido los múltiples comparativos de que habla el Concilio Vaticano II en LG 44. El adverbio «pressius» reaparece a propósito del «ordo virginum» (canon 604). Algunos comparativos conciliares, expresos o equivalentes, son vinculados de modo particular a la vida eremítica (cfr. canon 603).

¹⁰⁵ Canon 577. Como se ve, este canon da valor comparativo a lo que el Vaticano II dice en LG 46a.

¹⁰⁶ Cfr. canon 602. De nuevo comparativos equivalentes en el canon 607, que es el primero de los dedicados a los religiosos en sentido estricto. Los precedentes trataban de los institutos de vida consagrada en toda su extensión.

¹⁰⁷ CONGR. DE REL. E INST. SEC., Instrucción *Venite seorsum*: «Ecclesia» del 30-VIII-1969, p. 10 (1166). Esta instrucción usa reiteradamente expresiones comparativas.

¹⁰⁸ CONGR. DE OBISPOS-CONGR. DE REL. E INST. SEC., *Mutuae relationes*, n. 8: AAS 70 (1978) 478.

¹⁰⁹ JUAN PABLO II, Homilía del 7-XI-1982 en el Nou Camp de Barcelona, n. 7b-c. Pocos días antes había dicho: «Parte importante de la función episcopal consistirá hoy en aplicar correctamente, sin desviaciones por defecto o por exceso, las enseñanzas del último Concilio ecuménico» (Alocución del 31-X-1982 a la Conferencia Episcopal Española, n. 5d).

¹¹⁰ De ello traté en *La vida religiosa en el misterio de la Iglesia. Concilio Vaticano II y Santo Tomás de Aquino*, pp. 257-404.

¹¹¹ Del universal llamamiento a la santidad se habló ya antes, en este mismo capítulo, a propósito del tema *Superioridad subjetiva de la vocación*. Para desarrollos más amplios podrá verse la obra citada en la nota anterior.

¹¹² LG 39, 40b, 42a. Además de estos enunciados explícitos, se encuentran por diversos documentos conciliares multitud de formulaciones equivalentes.

¹¹³ Cfr. *Summa theol.* II-II, 23, 6; 25, 1 y 6, y toda la cuestión 27.

¹¹⁴ El Vaticano II recuerda expresamente esta idea y la toma como punto de partida en su exposición sobre el deber que todos los cristianos tienen de aspirar a la santidad (cfr. LG 40a).

¹¹⁵ «Según esta doctrina [la preconiliar], la vida religiosa es un camino *más expedito y más seguro* para llegar a la perfección de la caridad. En igualdad de circunstancias es *más perfecto* ser religioso que casado o clérigo, dada la superioridad objetiva del estado en que se vive. A esto se llama *perfeccionismo* o doctrina *perfeccionista* sobre la vida religiosa (...). El Concilio Vaticano II, en el capítulo sexto de la constitución *Lumen gentium*, sobre los religiosos, abunda en comparativos, que parecen seguir manteniendo esta doctrina perfeccionista (...). En cambio, el mismo Concilio, en el capítulo quinto de la misma *Lumen gentium*, afirma rotunda y repetidamente que todos los cristianos, de cualquier condición y estado, están llamados a la santidad; santidad o perfección única, aunque multiforme» (L. CABIELLES DE COS, *Vocación universal...*, 6; las cursivas están en el original). Es decir, que el Concilio se contradice a sí mismo. Y la contradicción hay que verla no sólo entre el capítulo sexto y el quinto, como dice el texto de Cabiellas, sino que, siguiendo su razonamiento y aunque él no lo diga, es preciso introducirla en el interior del mismo capítulo quinto, porque es en él, en los párrafos tercero y cuarto del número 42, donde aparecen los

comparativos fundamentales, los que sirven de base a los desarrollos más amplios que se encuentran en el capítulo sexto. Y como hay comparativos análogos en otros capítulos de la *Lumen gentium* (cfr. n. 13c, 50a) y en otros varios documentos conciliares, habría que sacar la conclusión de que el Concilio se contradice a cada paso. ¡Demasiado! El razonamiento de Cabiellas necesita una puntualización. Nadie dice que la superioridad objetiva del estado religioso comunique, sin más, al sujeto una mayor perfección o que, «en igualdad de circunstancias, sea más perfecto ser religioso que casado o clérigo». Lo único que se dice es que el estado religioso da una *mayor facilidad* para conseguir la perfección a la que *todos* los cristianos están obligados.

¹¹⁶ PABLO VI, *Evangelica testificatio*, n. 19: AAS 63 (1971) 507-508. Cursiva mía. Sobre el alcance de estas palabras podrá verse lo que dije en *La consagración religiosa según «Evangelica testificatio»*: «Confer» 11 (1972) 493-494.

¹¹⁷ JUAN PABLO II, Alocución del 21-XI-1982 en Palermo a las religiosas, n. 3: DP 348, p. 442. El texto de Santo Tomás a que hace referencia está tomado de *Summa theol.* II-II, 184, 4. La noción de «estado de perfección», que asoma en el texto, puede considerarse caducada, al menos en el sentido que se le dio durante siglos. Santo Tomás la matiza mucho y no es cuestión de entrar ahora en detalles. Es un concepto que se introdujo fraudulentamente en la teología bajo la «autoridad», durante siglos inapelable, del Pseudo-Dionisio. Para ulterior explicación me remito a lo que dije al final de la obra citada en la nota 110, donde se hacen *Sugerencias para una lectura actualizada de Santo Tomás en temas de perfección cristiana*.

¹¹⁸ Cfr. *De perfectione spiritualis vitae*, cc. 8, 9, 11 (antiguos 7, 8, 10) B72-75, 78-81.

¹¹⁹ La analogía del «instrumento» para expresar lo propio de los consejos evangélicos es muy frecuente en los escritos de Santo Tomás. Puede verse como pasaje representativo *Summa theol.* II-II, 184, a. 1-4.

¹²⁰ SANTA TERESA DE JESÚS, *Castillo interior*, moradas primeras, 2, 17.

¹²¹ «San Vicente Ferrer, el apóstol y taumaturgo valenciano, decía que la misa “es el supremo acto de contemplación que pueda darse”. Sí, así es en verdad» (JUAN PABLO II, Homilía del 8-XI-1982 en Valencia, n. 6e).

¹²² Cfr. A. BANDERA, *La vida contemplativa y el misterio de la Iglesia: «Teología Espiritual»* 8 (1964) 389-408.

¹²³ Cfr. LG 44b, 46; PC 2 (al fin), 5d-e, 6, 7, 9, 15a.

¹²⁴ JUAN PABLO II, Alocución del 16-XI-1978 a la Unión Internacional de Superiores Generales, en *Enseñanzas al pueblo de Dios*, t. 1 (1978) 204.

¹²⁵ JUAN PABLO II, Alocución del 26-XI-1979 a la Unión de Superiores Generales, nn. 3 y 5, en *Enseñanzas...*, t. 4b (1979) 967-968, 970.

¹²⁶ JUAN PABLO II, Alocución del 7-III-1980 a la Asamblea Plenaria de la Congr. de Rel. e Inst. Sec., n. 4: AAS 72 (1980) 211.

¹²⁷ JUAN PABLO II, Alocución del 24-XI-1978 a la Unión de Superiores Generales, n. 2, en *Enseñanzas...*, t. 1 (1978) 230.

¹²⁸ JUAN PABLO II, Alocución del 2-XI-1982 en Madrid a los religiosos, n. 7b.

¹²⁹ JUAN PABLO II, Homilía del 25-I-1983 en la beatificación de sor María Gabriela Sagheddu, n. 5: DP 24, p. 32. Esta joven religiosa trapense vivió en la abadía de Grottaferrata y se ofreció a Dios como víctima por la unión de los cristianos. Este es el hecho aludido en la homilía.

¹³⁰ Cfr. J. GALOT, *El corazón de Cristo* (Bilbao 1963) 7-36. Aquí se sitúa una

parte notable de la teología sobre el corazón de Jesús, acerca de la cual puede verse J. SOLANO, *Teología y vivencia del culto al corazón de Jesús*, 2 vols. (Madrid 1979), y las obras colectivas *Cor Christi. Historia. Teología. Espiritualidad. Pastoral* (Bogotá 1980), *Cristología en la perspectiva del corazón de Jesús* (Bogotá 1982), *Conferenciación y desarrollo del culto al corazón de Cristo* (Madrid 1982), *Cristología y devoción a Cristo* (Bogotá 1982).

¹³¹ JUAN PABLO II, Allocución del 7-X-1979 en Washington a las religiosas, n. 7a: AAS 71 (1979) 1257.

¹³² En relación con este tema, la tradición de la Iglesia es inagotable. Quienes niegan en redondo la superioridad de la vida religiosa harían bien en dejarse interpelar por esta tradición para asimilar su contenido, sobre todo teniendo en cuenta que el Concilio Vaticano II orienta, desde diversas perspectivas, en esa dirección. Creo que la mejor síntesis teológica de esta doctrina es la elaborada por Santo Tomás. Como cuadro de referencia puede tomarse *Summa theol.* II-II, las cuestiones 179-182. Exposiciones sobre el pensamiento de Santo Tomás han sido hechas por A. ROVO, *Suma teológica bilingüe*, t. 10 (Madrid 1955) 577-750; S. RAMÍREZ, *Valoración de la vida contemplativa* (Salamanca 1972). Pero la obra principal del padre Ramírez sobre este tema no ha sido publicada todavía; si algún día se logra sacarla a luz, ocupará el tomo séptimo de la edición de su *Opera omnia*, iniciada por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas el año 1970, pero interrumpida hace ya tiempo. Desde un punto de vista más bien espiritual, estudia también el tema J.-H. NICOLAS, *Contemplation et vie contemplative en christianisme* (París 1980).

¹³³ LG 9c. Sobre la índole escatológica de la Iglesia trata todo el capítulo séptimo. La idea había sido expresada ya con gran fuerza en los números 2 y 5b de la misma constitución.

¹³⁴ PABLO VI, Allocución del 15-V-1965 a los directores y consiliarios de las Obras Misionales Pontificias: AAS 57 (1965) 519.

¹³⁵ Cfr. LG 31b. Es una idea repetidísima en el Vaticano II.

¹³⁶ GS 38a. En otra parte el Concilio se expresa en términos análogos, cuando dice que lo propio de los religiosos, en razón de su estado, es mostrar que el mundo ha de ser «transfigurado y consagrado a Dios mediante el espíritu de las bienaventuranzas», mientras que los laicos deben vivir ese «mundo» desde dentro, experimentar, poner de manifiesto y valorar toda su densidad y consistencia, aunque con el espíritu vuelto hacia Dios (cfr. LG 31b; AA 5 y 7).

¹³⁷ JUAN PABLO II, Allocución del 28-VI-1982 a los cardenales y personal de curia, n. 12: AAS 74 (1982) 1036.

¹³⁸ JUAN PABLO II, Allocución del 11-X-1982 a los obispos de Polonia en visita «ad limina», n. 3.c: DP 319, p. 411.

¹³⁹ JUAN PABLO II, Allocución del 21-XI-1982 en Palermo a las religiosas, n. 4: DP 348, pp. 442-443. Los «hermanos» de que habla el texto no son todos los cristianos, sino los religiosos (notar que la allocución está dirigida a religiosas). Todavía un poco más adelante añade: «El religioso y la religiosa (...) son un “signo” de resurrección» (n. 6b).

¹⁴⁰ JUAN PABLO II, Allocución del 1-XI-1982 en Avila a las religiosas, n. 5d.

¹⁴¹ JUAN PABLO II, Allocución del 28-VIII-1980 al Congreso Internacional y Asamblea General de la Conferencia Mundial de Institutos Seculares, n. 4.c: AAS 72 (1980) 1021.

¹⁴² JUAN PABLO II, Allocución del 7-X-1979 en Washington a las religiosas, n. 7b:

AAS 71 (1979) 1258. «Nunca olvidéis la finalidad exacta del ministerio y del servicio apostólico al que habéis sido llamados: guiar a los hombres-hermanos de nuestros días a la comunión con la Santísima Trinidad» (Allocución del 13-V-1982 en Fátima al clero y religiosos, n. 6d: DP 142, p. 178).

¹⁴³ JUAN PABLO II, Allocución del 2-XI-1982 en Madrid a los religiosos, n. 7a.

¹⁴⁴ JUAN PABLO II, Allocución citada en la nota anterior, n. 5c; allocución del 8-XI-1982 a las religiosas de vida apostólica, n. 7a y 8d.

¹⁴⁵ T. MATURA, *Le célibat dans le Nouveau Testament d'après l'exégèse récente*: «Nouvelle Revue Théologique» 97 (1975) 595-597. Cursivas mías.

¹⁴⁶ L. GUTIÉRREZ VEGA, *Teología sistemática de la vida religiosa* (Madrid 1976) 211-213. Las cursivas están todas en el original. En la página 160 rechaza decididamente todo intento de recurrir a comparativos.

¹⁴⁷ J. M. R. TILLARD, *El proyecto de vida de los religiosos* (Madrid 1975) 183-185.

¹⁴⁸ J. M. R. TILLARD, *Consigli evangelici*, en *Dizionario degli Istituti di perfezione*, t. 2 (Roma 1974) col. 1680. Cursivas mías.

¹⁴⁹ A. DE NICOLÁS, *El horizonte de la esperanza. La vida religiosa hoy* (Salamanca 1978) 33-39, 126.

¹⁵⁰ A. DE NICOLÁS, *El horizonte...*, 33.

¹⁵¹ A. DE NICOLÁS, *El horizonte...*, 151, 182. Cursiva en el texto. Según otro escritor, la vida religiosa es una vocación de tantas, una como otra cualquiera; pero, extrañamente, representa una existencia *más profunda* en el seguimiento de Cristo (cfr. X. PIKAZA, *Esquema teológico de la vida religiosa* [Salamanca 1978] 63). Un caso singular es el de Lozano. Reconoce que los textos del Vaticano II «impresionan por la frecuencia con que usan comparativos para describir la vida religiosa» (J. M. LOZANO, *La sequela di Cristo. Teologia storico-sistemática della vita religiosa* [Milán 1981] 84). Pero él pronto se desentiende del tema y no hace ningún esfuerzo por penetrar el contenido de los textos. Dice incluso que «escoger la vida religiosa “por su mayor perfección” equivale a cambiar la persona de Cristo Señor por el ideal helenístico» (*ibid.*, p. 46). El mismo, sin embargo, cuando habla sin pensar en comparativos, se expresa de manera muy distinta, que revela la intrínseca contradicción en que se mueve su pensamiento. La vida religiosa —dice— «se define por orden a Dios y se construye exclusivamente sobre él. Se da una evidente unificación de la existencia en Dios que hace *más fácil, objetivamente*, aquel amor a Dios, con corazón indiviso, y al prójimo como a nosotros mismos, que es vocación común de todos los discípulos de Cristo. El Concilio Vaticano II lo repite a menudo, haciendo suyo el pensamiento de Santo Tomás (...). El Concilio afirma que la ayuda propia de la vida religiosa, en el camino hacia la santidad, consiste en esta unificación de la existencia en Dios y que, con esta unificación, *queda facilitado el perfeccionamiento de la caridad*» (pp. 146-147). Y así continúa hablando sobre la *mayor facilidad* que el religioso tiene para actualizar la caridad y ponerla toda, sin divisiones, en Dios. Concluye su exposición diciendo: «Esta es la equilibrada y realística afirmación del Concilio» (p. 148). No necesito decir que me siento totalmente identificado con estas ideas y con el modo de exponerlas. Lo extraño es que su autor no advierta la contradicción en que se mueve.

¹⁵² *Summa theol.* I, 47, 2. Distinción *formal* llama Santo Tomás a la específica. Quien desee conocer a fondo el pensamiento del Santo Doctor sobre la analogía «secundum esse» o de desigualdad, podrá ver I. M. RAMÍREZ, *De analogía*, en *Opera omnia*, t. 2, vol. 1 (Madrid 1970) 438-478.

¹⁵³ El tema de la distinción, armonía e integración entre lo natural y lo sobrenatural ha sido tocado por el Vaticano II en multitud de cuestiones particulares: armonía entre creación y salvación (LG 2; AG 2b, etc.); armonía entre la razón y la fe en el conocimiento de Dios (DV 3, 6, etc.). El Concilio se fija sobre todo en las relaciones entre Iglesia y humanidad (LG 13b; GS 43a; AG 22), entre vocación humana y cristiana, cuya síntesis armónica es la que recibe el nombre de vocación humana *íntegra*, de la que se habla tantas veces en los documentos conciliares.

¹⁵⁴ CONCILIO TRIDENTINO, *Canones de sacramento matrimonii*, 10: DS 1810.

¹⁵⁵ Cfr. Pío XII, *Sacra virginitas*: AAS 46 (1954) 174. El Vaticano II trata el tema en OT 10b.

¹⁵⁶ El nexo de la virginidad con la salvación fue muy bien captado por Santo Tomás. Tratando de María, dice que convenía que fuese virgen por razón «de aquel que había de nacer de ella. En efecto, Cristo vino al mundo tomando carne para elevarnos al estado de resurrección, en que no habrá esponsales ni matrimonio, sino que los hombres serán como los ángeles del cielo. Por esta razón Cristo introdujo la continencia y la virginidad, a fin de que brillara en la vida de los fieles un cierto reflejo de la vida futura. Y por eso fue conveniente que con su mismo nacimiento recomendase la virginidad, naciendo de una virgen» (*Compendium theologiae*, c. 221, Ed. Leonina, t. 42, p. 173, 1. 29-38).

¹⁵⁷ Santo Tomás dedica muchas páginas al análisis de una serie de acusaciones que, si bien faltas de fundamento, entorpecían considerablemente la vida de las dos órdenes, sobre todo en los ambientes universitarios. Cfr. *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, cc. 8-26, A124-166.

¹⁵⁸ SAN BUENAVENTURA, *De perfectione evangelica*, q. 4, a. a ad 11, en *Opera omnia*, t. 5 (Quaracchi 1891) p. 188a; cfr. *Apologia pauperum*, c. 6, n. 6, t. 8 (Quaracchi 1898) p. 268a. San Buenaventura enseña, como Santo Tomás, que la vida religiosa tiene su fundamento «en los ejemplos de Cristo» y en su enseñanza o, como dice aquí, en «el consejo de su boca».

¹⁵⁹ F. SEBASTIÁN, *La vida de perfección en la Iglesia* (Madrid 1963) 385.

¹⁶⁰ CONGR. DE OBISPOS-CONGR. DE REL. E INST. SEC., *Mutuae relationes*, n. 2: AAS 70 (1978) 475.

¹⁶¹ JUAN PABLO II, Homilía del 31-I-1980 en la clausura del Sínodo Particular de los Países Bajos, n. 4b: AAS 72 (1980) 164.

¹⁶² *Summa contra gentiles* II, 44-45; III, 136, n. 3111; *De substantiis separatis*, c. 10.

¹⁶³ Cfr. *Summa theol.* I, 46, a. 1-2.

¹⁶⁴ El pensamiento de Santo Tomás sobre tema tan auténticamente sapiencial fue expuesto admirablemente por otro gran sabio de nuestro tiempo; cfr. I. M. RAMÍREZ, *De ordine. Placita quaedam thomistica* (Salamanca 1963).

¹⁶⁵ De ello hablo extensamente en el libro *La vida religiosa en el misterio de la Iglesia. Concilio Vaticano II y Santo Tomás de Aquino*.

¹⁶⁶ PABLO VI, Alocución del 29-IX-1963 en la apertura de la segunda etapa del Concilio Vaticano II: AAS 55 (1963) 851.

¹⁶⁷ En cuanto a la teología científica, baste indicar que Santo Tomás asigna el don de *sabiduría* a la *caridad* (cfr. *Summa theol.* II-II, 45). Y por lo que se refiere a la espiritualidad, San Juan de la Cruz se ha expresado en términos insuperables, como se puede ver en las estrofas cuarta y quinta de la *Subida-Noche*. El amor es también «la ciencia muy sabrosa» de que habla la estrofa 27 del *Cántico espiritual*. La cum-

bre verdaderamente irrebable está en *Llama de amor vida*. El amor —dice San Juan de la Cruz— es *llama*, porque, a semejanza de la llama de fuego, nunca se está quieto, sino que lanza incesantemente ráfagas con las que se aviva cada vez más, y al mismo tiempo ilumina «las profundas cavernas del sentido que estaba oscuro y ciego» (estrofa tercera).

¹⁶⁸ SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida-Noche*, estrofa octava.

INDICE

CONTENIDO	Pág. 7
SIGLAS	9
PRÓLOGO	11
I. CONSEJOS EVANGÉLICOS	19
1. <i>Un presupuesto hermenéutico</i>	20
2. <i>Los consejos evangélicos en perspectiva teocéntrica: consagración a Dios</i>	25
a) La vida religiosa, consagración total e irrevocable	27
b) «Ponerse cada día a la hora de Dios». Consagración religiosa y vida de oración	32
c) ¿Esclavitud o libertad?	37
d) Presencia de María en la consagración del religioso a Dios	43
3. <i>Los consejos en perspectiva cristológica</i>	49
a) Los consejos evangélicos, una forma de seguimiento y de imitación de Cristo	50
b) Seguimiento radical en proyección pascual	56
c) Seguimiento basado en una alianza sponsal	62
d) Proclamación de la primacía del ser sobre el tener	64
4. <i>Los consejos en perspectiva eclesial</i>	65
a) Doctrina básica sobre la índole eclesial de los consejos evangélicos	66
b) Algunos aspectos particulares de la eclesialidad de los consejos evangélicos	74
<i>Aspecto profético de la vida religiosa</i>	75
1.º Profetizar siendo	76
2.º Profetizar con el ministerio	78

3.º	Profetizar en un mundo amenazado por el ateísmo y lleno de injusticia	80
4.º	La profecía del amor misericordioso	82
5.º	Dejarse «profetizar» por el amor misericordioso	88
6.º	El amor misericordioso, ¿profecía válida frente a la injusticia?	95
7.º	¿Profetas y profetas? Comunión y discernimiento	113
8.º	Profecía y escatología	124
	<i>Aspecto sacerdotal de la vida religiosa</i>	126
1.º	Ser sacerdote religiosamente. Un sacerdocio original	129
2.º	Ejercicio del sacerdocio religioso	135
	<i>Aspecto regio de la vida religiosa</i>	145
5.	<i>Coordinación y síntesis de las diversas perspectivas de la vida religiosa</i>	150
a)	Todas las perspectivas reflejadas en la eclesialidad	153
b)	Eclesialidad y fidelidad	155
c)	Fidelidad en la creatividad y creatividad en la fidelidad	156
d)	Fidelidad en proyección misionera y pastoral	159
e)	Algunas exigencias de la fidelidad hoy	160
	Liturgia	161
	Normas	163
	Colaboración	164
6.	<i>La eclesialidad de la vida religiosa a la luz de un breve texto conciliar</i>	165
	<i>Notas</i>	166
II.	LA VIDA SEGÚN LOS CONSEJOS EN EL CONJUNTO DE LAS VOCACIONES CRISTIANAS	191
1.	<i>Complementariedad de las vocaciones cristianas</i>	192
2.	<i>Desigualdad de las vocaciones cristianas</i>	196
3.	<i>Superioridad subjetiva de la vocación</i>	197
4.	<i>Superioridad objetiva de algunas vocaciones a la luz de la Cristología</i>	202
5.	<i>Superioridad objetiva del sacerdocio</i>	213
6.	<i>Superioridad objetiva de la vida religiosa</i>	225
a)	Los textos y su explicación literal	227
	Concilio Vaticano II	227
	Libros litúrgicos	235
	Pablo VI	237
	Juan Pablo II	239
	El Código de Derecho Canónico	241
	Algunos otros documentos de rango inferior	242

b)	Perspectivas eclesiológicas de explicación	242
	La noción de vida religiosa	244
	Medios y fin	249
	Vida activa y vida contemplativa	253
	Presencia en el mundo y tensión escatológica	257
c)	«Por tus palabras te juzgo»	263
d)	¿Fariseísmo? ¿Don de Cristo?	263
7.	<i>Para una comprensión sapiencial del misterio de las vocaciones cristianas</i>	265
	<i>Notas</i>	269