

LOS CONSEJOS EVANGÉLICOS Y EL COMPROMISO EN EL REINO²⁵

I. La castidad consagrada

A. Planteo

¿Podría concebirse la vida religiosa sin el voto tradicional de castidad? Esta pregunta, planteada hace algunos años en una reunión de Superiores mayores, es característica de un movimiento desfavorable al celibato consagrado, o por lo menos de un interrogante sobre el valor real de éste en el mundo, de hoy.

Se oyen voces, aquí y allá entre los religiosos, reclamando la admisión de gentes casadas en las comunidades; estos miembros casados hasta podrían gozar de una plenitud de derechos. La exigencia se apoya en una forma de concebir la vida religiosa como existencia consagrada, conforme a la de Cristo, al servicio de los hombres: el matrimonio no impide esta actitud de servicio y no constituiría por lo tanto un obstáculo para la vida plenamente evangélica de comunidad.

El interrogante sobre el valor de la castidad consagrada corre parejo con los debates planteados por el celibato sacerdotal. El problema no es idéntico por cierto, puesto que, de suyo, el sacerdocio no implica necesariamente el celibato y que se trata solamente de una conveniencia, con raíces muy profundas por otra parte, conveniencia que se ha expresado en una disciplina obligatoria. La profesión religiosa, por el contrario, siempre ha sido concebida como conteniendo la exigencia expresa del celibato: este último aparece como un elemento necesario y esencial de la vida religiosa. Sin embargo, por una parte y por otra, a pesar de las diferencias de condiciones del problema, es el valor del celibato consagrado lo que se pone en duda.

Entre los factores que han ejercido una influencia sobre estas ideas, se puede citar la exaltación - en si misma perfectamente legítima y deseable - de la forma de vida laical y del valor del matrimonio. Esta exaltación hace perder de vista a algunos el sentido de una renuncia al matrimonio: ¿por qué el celibato de los sacerdotes y la castidad de los religiosos si el matrimonio está considerado como vía de santidad?

La idea de secularización juega igualmente un papel. Se manifiesta por ejemplo en la afirmación según la cual la vida religiosa consistiría esencialmente en ponerse al servicio de los hombres: dentro de ese enfoque, la finalidad de la vida religiosa no aparece ya como de índole religiosa sino como "secular", partiendo de lo cual el matrimonio puede parecer para la misma tan bien adaptado como suele serlo el celibato.

En cuanto a las objeciones formuladas respecto a la castidad consagrada, podemos observar que conciernen más especialmente a la misión apostólica de la vida religiosa.

Se reprocha al celibato de los religiosos el testimoniar un espíritu de separación del mundo, lo que ya no es admisible en la actualidad. Quienes se destinen a una acción apostólica no deben levantar una barrera que les cierre, o les haga difícil, el acceso al mundo.

Una existencia al margen de la vía del matrimonio -se agrega en forma más puntualizada- coloca al religioso o a la religiosa fuera de estado para comprender las necesidades, las

²⁵ De *Forma Gregis*, 2º Trimestre 1969. Tradujo Sor Clotilde Barbé, osb. Abadía de Santa Escolástica. Buenos Aires.

dificultades, las condiciones reales de la vida de los hogares cristianos, y a ese título entorpece la eficacia de los esfuerzos apostólicos.

La castidad consagrada, además, está considerada como una actitud negativa, que implica un desprecio del cuerpo y se identifica con la idea de una sexualidad impura. No se puede olvidar que durante mucho tiempo, en la tradición de siglos anteriores, las relaciones conyugales fueron consideradas como comportando algo de pecaminoso, de fundamentalmente reprobable o indigno del hombre. Según el pensamiento de san Agustín, el pecado original se transmite por su intermedio. Se confundió muy a menudo poco más o menos sexualidad y concupiscencia. Se comprende entonces la tendencia a identificar santidad con la renuncia a las manifestaciones del instinto sexual. Ahora bien, un concepto así negativo de la sexualidad no está de acuerdo con la doctrina revelada y hoy ya no es aceptable. Se debería poner el acento más bien sobre el valor positivo del matrimonio, sacramento plenamente integrado en la economía de la salvación.

B. La certidumbre de la fe

Frente a este planteo se impone más que nunca una actitud de fe, ya que el valor de la castidad consagrada es una verdad de fe. El Concilio de Trento reprobó la opinión de quienes pretenden “que se debe preferir el estado conyugal al estado virginal o de celibato, y que no es mejor ni más feliz vivir en la virginidad y el celibato que el estar ligado por el matrimonio” (Sess. 24 can. 10: Denz. 1810-890). No hay lugar para minimizar esta declaración, que tiene la fuerza de una definición infalible; tampoco lo hay para tener vergüenza de recordarla. Esta no se presenta como el reflejo de una mentalidad poco favorable al matrimonio, pues no dice nada en su detrimento y se limita a defender la excelencia de la virginidad. Pretende simplemente explicitar la doctrina del Nuevo Testamento, contenida más especialmente en los dos textos que invoca: *Mt 19,11 s.*; *1 Co 7,25 s.*

Es cierto que debe entenderse en el sentido preciso en que fue formulada. Dirigida contra quienes contestaban el celibato sacerdotal y la castidad monástica, pretende hablar únicamente de la virginidad y del celibato consagrados, del estado asumido como don de sí mismo a Dios. Afirma este estado como “mejor” y “más feliz”: el primer término destaca el valor que en sí mismo posee el estado de celibato o de virginidad a título de bien moral; el segundo término indica la bienaventuranza, en el sentido evangélico, que el estado comporta. No se trata de una apreciación en la medida en la cual ese bien moral y esa bienaventuranza se realizan efectivamente en aquellos que adoptan ese modo de vida. La declaración alcanza únicamente al estado y hace abstracción de los individuos.

La declaración conciliar forma una base cierta de convicción, una base que nunca será quebrantada en la doctrina profesada por la Iglesia. Pero no basta para aclarar el problema y no suministra sino una sumaria orientación. Invita a una profundización doctrinal.

Esta profundización es hoy absolutamente necesaria. Demasiado a menudo en el pasado, las religiosas se contentaron con una adhesión instintiva a la castidad virginal. El ponerlo nuevamente en cuestión como ocurre en nuestros días muestra la urgencia de una percepción más clara de los motivos del celibato consagrado, de los valores en él implicados. Es preciso discernir por qué es “mejor” y “más feliz” comprometerse en este camino.

C. “Seguir a Cristo” en el celibato

Volvamos a colocar la castidad en el conjunto de la vida religiosa. La esencia de la vida consagrada consiste en seguir a Cristo. Ahora bien, “seguir a Cristo” comporta dos actitudes fundamentales:

- adherir a Cristo abandonando todo lo demás;
- participar en el modo de vida de Cristo, y por consiguiente, imitarlo.

Son estas dos actitudes fundamentales, de primera importancia en una vida apostólica, que requieren un estado de virginidad o de celibato.

1. Adherir a Cristo abandonando todo lo demás

En el Evangelio de Lucas, el relato de la vocación de los primeros discípulos se concluye con estas palabras significativas: “dejando todo, le siguieron” (4,11). La intención apostólica de este Llamado hecho por Jesús aparece en las palabras dirigidas a Pedro: “... en adelante serás pescador de hombres” (5,10). Es para realizar la obra de Cristo que los discípulos abandonan todo.

Ahora bien, “dejar todo” no expresa solamente la pobreza sino también, de una cierta manera, la castidad, ya que es dejar su familia. Jesús mismo lo indicó, según palabras consignadas en otra parte por Lucas: “En verdad os digo que ninguno que haya dejado casa, mujer, hermanos, padres o hijos por amor al Reino de Dios dejará de recibir mucho en este siglo y la vida eterna en el venidero” (18,29).

Sin duda se debe reconocer que Lucas es el único evangelista que menciona “mujer” en la enumeración de lo que se abandona. Pero Marcos y Mateo mencionan, como Lucas mismo, “los hijos”, lo que significa igualmente la renuncia a la vida de familia. Por lo demás, ponen en boca de Pedro una afirmación de orden general: “Pues nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido” (Mt 19, 27; Mc 10,28). Abandonar todo: no hay excepción alguna prevista, y debemos pensar que Lucas expresó bien lo que estaba contenido en ese “todo”.

Para prevenir toda dificultad, observemos que la declaración de Jesús tiene un alcance objetivo. Plantea un principio. El Maestro no tiene la intención de tratar el problema de la situación moral en la que un llamado al apostolado colocaría a un individuo con mujer e hijos, como tampoco trata casos individuales donde podría imponerse una ayuda a los “hermanos, hermanas, padre y madre”. Afirma únicamente el principio de una renuncia a la vida de familia y a los bienes materiales con el propósito de seguirle.

La renuncia está enfocada con una finalidad apostólica: “por causa del Reino de Dios”. Estas palabras todavía podrían ser comprendidas en un sentido individualista: “con la finalidad de entrar en el Reino de Dios”. Pero el contexto demuestra que se trata de liberarse para estar disponible para colaborar en la extensión del reino: Pedro y sus compañeros dejaron todo con esta intención. “Por causa del Reino de Dios” significa pues: “para dedicar todas sus fuerzas al establecimiento o al crecimiento del Reino de Dios”.

2. Participar en el modo de vida de Cristo

Cristo eligió el camino del celibato, y esta elección reviste una importancia decisiva para quienes son llamados a seguirle.

Notemos que es una verdadera elección: no hubo ni necesidad, ni compulsión. En particular, del hecho de que Jesús fuera el Hijo de Dios no se seguía necesariamente la exclusión para Él del matrimonio. Él siguió voluntaria y deliberadamente la vía del celibato.

Cierto es que esta vía convenía más al misterio de la Encarnación redentora. Convenía a la consagración que caracterizaba la naturaleza humana de Jesús, asumida por la persona del Verbo, y convenía a su misión sacerdotal y redentora, en virtud de la cual estaba destinado a

fundar una nueva generación de orden espiritual. Se comprende entonces que la vía virginal de Cristo haya formado parte del designio divino de salvación.

Lo que nos importa sobre todo retener aquí, es que el celibato de Cristo era indudablemente un modo de vida acorde con el misterio de la Encarnación. El Verbo hecho carne no ha elegido un estado que lo hubiera hecho menos humano. Cristo vivió una vida plenamente humana, y nos demuestra, con su ejemplo, que el celibato no cercena nada a lo humano: es más bien un estado que tiende a una plenitud de vida humana. Ciertamente manifiesta el dominio de la divinidad sobre el hombre, pero tiende a hacer al hombre más profundamente humano.

A este respecto, no está de más subrayar el sentido profundo de la Encarnación, en Cristo mismo y en aquellos que participan de su modo de vida. El problema no consiste simplemente en ser hombre, sino en serlo a la manera de Dios, en revelar a Dios y en manifestarlo a través de lo humano. El celibato no disminuye en modo alguno lo humano; lo valoriza según un modo divino.

Agreguemos que el estado de celibato elegido por Cristo demuestra ser conforme a la economía de la Encarnación, que se cumplió con el concurso de la virginidad de María.

Quizás no sea simplemente una casualidad el que algunos que se declaran en contra del celibato sacerdotal sean los mismos que ponen en duda la concepción virginal de Jesús. De todos modos, en el designio de Dios, existe un vínculo entre encarnación y virginidad: la generación virginal de Jesús estaba destinada a revelar la encarnación de su filiación divina.

D. Elogio neo-testamentario del celibato

1. Elogio hecho por Cristo

Jesús no se limitó a vivir en celibato, ni a requerir que sus discípulos abandonasen todo para seguirle. Hizo más: el elogio expreso del celibato.

A los discípulos, que, frente a la anulación del poder dado al hombre de repudiar a su mujer, le dicen: “Más vale no casarse”, él les contesta: “No todos comprenden este lenguaje sino aquellos únicamente a quienes les es dado”. Retoma el “lenguaje” de los discípulos dándole una más alta significación. Ellos no habían pensado sino en los inconvenientes de tener que retener su propia mujer sin tener ya más la posibilidad de repudiarla, “salvo en caso de fornicación”. Él entiende la frase “más vale no casarse” como expresando un ideal voluntariamente elegido por una finalidad superior: “Hay eunucos que se han hecho tales a sí mismos por amor del Reino de los cielos” (*Mt 19,12*).

La finalidad es por lo tanto apostólica: el celibato se adopta con miras al reino. Entre tales “eunucos” voluntarios, Jesús figura en primera fila, y con él los discípulos que han dejado todo para seguirle. El celibato les permite vivir plenamente la vida del reino y consagrar todos sus recursos humanos a ese reino.

No se justifica únicamente por motivos humanos. En el plano humano, constituye un sacrificio, como lo expresa mediante una imagen muy viva la palabra de Jesús. Se verá aquí el signo de que Cristo en persona experimentó profundamente la renuncia implicada en una vida de celibato, renuncia que resulta del destino propio asignado al hombre y a la mujer por la obra creadora de Dios. Aquellos que según su naturaleza están hechos para unirse en el matrimonio, inevitablemente experimentan la privación inherente a una existencia célibe.

Pero precisamente ese sacrificio deja entrever el valor redentor del celibato. El sufrimiento implicado en éste y que, en forma de mutilación, afecta tendencias vitales profundas, es en

realidad parte de los “dolores de parto” de un mundo nuevo (cf. *Jn* 16,21).

Jesús no enuncia con todas las letras la fecundidad del sacrificio pero, al decir que uno se hace eunuco con miras al Reino de los cielos, nos deja suponer que el Reino se beneficia por ese don. Si el Reino no recibiera un crecimiento, la vida de eunuco voluntario sería inútil y no merecería un elogio.

Asimismo, las afirmaciones conciliares que destacan la fecundidad del celibato, son como una prolongación de la declaración evangélica. El decreto “*Presbyterorum ordinis*” declara que manteniendo la virginidad o el celibato por el Reino de los cielos, los sacerdotes “se hacen más aptos para recibir más dilatada paternidad en Cristo”. La Constitución “*Lumen Gentium*” recuerda, por su parte, que “esta perfecta continencia por el Reino de los cielos siempre ha sido tenida en la más alta estima por la Iglesia... como un manantial extraordinario de espiritual fecundidad en el mundo” (n. 42).

No quita esto sin embargo que según la palabra de Cristo el camino del celibato voluntariamente asumido con miras al Reino de los cielos no sea comprendido por todos. No todos pueden captar que en este sentido “más vale no casarse”. Jesús, habiendo comenzado su declaración con esta observación, la termina con un comentario análogo: “Que el que pueda comprender, comprenda!” No es de extrañarse pues que algunos cristianos sean incapaces de comprender el valor de la castidad consagrada o del celibato sacerdotal. Toda encuesta realizada entre cristianos a fin de recoger su opinión en este campo deberla tomar en cuenta, para aquilatar las respuestas, esta afirmación de Cristo. De parte de aquellos a quienes no les es dado comprender, no se puede esperar una comprensión y estima suficientes del celibato consagrado.

2. Elogio hecho por san Pablo

“Respecto a las vírgenes” san Pablo escribe a los corintios que no tiene precepto del Señor (*I Co* 7,25) pero que da su consejo como persona a quien Cristo hace digno de confianza. Por lo tanto se muestra consciente del hecho de que Cristo jamás formuló para nadie un precepto de castidad virginal. La elección de un estado de vida pertenece a un dominio en que debe ejercerse la libertad humana.

Sin embargo, san Pablo no oculta la preferencia que él concede al celibato. Invoca primeramente un motivo escatológico general: “El tiempo es corto... porque pasa la apariencia de este mundo” (7,29-31). Luego hace una consideración más particular: “El célibe se cuida de las cosas del Señor, de cómo agradar al Señor. El casado ha de cuidarse de las cosas del mundo, de cómo agradar a su mujer, y así está dividido. La mujer no casada y la doncella sólo tienen que preocuparse de las cosas del Señor, de ser santas en cuerpo y en espíritu...” (7,32-34).

Demasiado fácilmente podría atribuirse a la declaración un alcance general. Con ese alcance, plantearía un serio problema puesto que sería difícil justificar el principio por el cual el matrimonio tendría por efecto dividir el corazón del marido entre su esposa y el Señor. El matrimonio, misterio cuya grandeza proviene de las bodas de Cristo y de su Iglesia (*Ef* 5,32), tiene un efecto de unión a Cristo. Sería por lo tanto extraño que san Pablo haya querido afirmar que quienquiera se case tiene un corazón dividido. Pero la declaración se comprende mucho mejor si enfoca el caso especial expuesto en los versículos siguientes: “Si alguno estima indecoroso para su hija doncella dejar pasar la flor de la edad y que así deba ocurrir, haga lo que quiera; no peca; que la case. Pero el que, firme en su corazón, no necesitado, sino libre y de voluntad, determina guardar virgen a su hija, hace bien. Quien, pues, casa a su hija doncella hace bien, y quien no la casa hace mejor” (*I Co* 7,36-38).

Los exegetas han interpretado este pasaje como del caso de un padre que pensaba casar a su hija: el texto no dice “su hija”, sino “su hija doncella”, y todo el contexto tiende a demostrar que

se trata de un caso en que un cristiano viviendo en el celibato y dedicándose a una actividad apostólica recibe los servicios de una virgen. El asunto de un casamiento puede plantearse. Si el cristiano permanece dueño de sí, hará mejor de “guardar su virgen”, es decir de continuar su vida de celibato respetando la virginidad de aquella que le sirve. Pero, si no se siente capaz, no peca al contraer matrimonio.

En este caso particular, se discierne mejor el alcance de la afirmación sobre la división del corazón. Para quien ha sido llamado a trabajar por el Reino y que hasta el presente se mantenía en la vía del celibato, tomar la vía del matrimonio significaría una división de preocupaciones, una división entre esposa y el Señor. En realidad, san Pablo enfoca la situación de quien, habiendo oído el llamado de dejarlo todo por el Señor y su Reino y quien por motivo de circunstancias, especialmente de contactos frecuentes con una virgen, se siente tentado de bifurcar hacia el matrimonio. Este tal, y no el cristiano que no ha recibido ese llamado, es quien se encontraría dividido en el estado de matrimonio.

Así pues, el consejo formulado por san Pablo responde más precisamente a la cuestión planteada sobre el celibato consagrado: quien está llamado a consagrarse enteramente a las cosas del Señor está invitado, por el hecho mismo, a vivir y a permanecer en celibato.

E. El espíritu del celibato consagrado

En la forma en que Cristo ha vivido el celibato encontramos una respuesta a las objeciones que se hacen a la castidad de los religiosos. Tales objeciones se centran sobre el principio de la separación del mundo, la incomprensión de la vida de hogar, la actitud fundamentalmente negativa implicada en la renuncia al matrimonio. El ejemplo de Jesús nos demuestra que tales objeciones no se justifican en el caso del celibato evangélico en sí, y que pueden provenir simplemente de una manera menos perfecta y menos adaptada de vivir el sacerdocio y la vida religiosa.

1. El espíritu de apertura al mundo

Celibato y Encarnación van juntos en Cristo. Por la elección de la vía del celibato, Jesús no ha querido pues separarse del mundo sino adentrarse más. Ha querido estar más cerca de los hombres, más disponible y más accesible. Evitó dejarse absorber por las preocupaciones de una familia o de un hogar que le fuera propio a fin de pertenecer más ampliamente a la humanidad.

Es este espíritu de apertura al mundo que debe caracterizar toda castidad consagrada. Esta castidad, como lo dice *Perfectae Caritatis* (n. 12), “libera de modo singular el corazón del hombre para que se encienda más en el amor de Dios y de todos los hombres”.

Ahora bien, se ha dado que en la vida religiosa la apertura a Dios por la castidad sea considerada y vivida como ligada a una clausura al mundo, con peligro de replegarse sobre sí. En efecto, la separación del mundo o la “huida del mundo” caracterizó desde un principio la vida monástica.

La separación se expresaba materialmente en las reglas de clausura, en el hábito religioso, en un conjunto de protecciones y de interdicciones. Se traducían en la exclusión, tanto como fuera posible, de contactos con personas del sexo opuesto; ya que si era preciso huir del mundo, era preciso sobre todo huir de las personas en las cuales se reconocía un peligro mayor para la castidad.

No se puede contestar el que en los institutos de vida activa el ideal de separación del mundo haya entorpecido la acción apostólica de los religiosos: acción que exige no solamente una

libertad que no esté ahogada por las reglas de protección sino también un espíritu de compromiso en el mundo. Jesús dijo expresamente en su oración sacerdotal: “No pido que los tomes del mundo, sino que los guardes del mal” (*Jn 17,15*). Deseaba también sus discípulos fueran consagrados en verdad (*Jn 17,17-19*), pero no consideraba esta consagración como implicando un retraimiento del mundo; al contrario, enviaba a sus discípulos al mundo (*Jn 17,13*).

Corresponde confrontar siempre el régimen de vida religiosa con el ideal que el Evangelio nos pone ante los ojos en la persona de Cristo. Jesús no ha encerrado a sus discípulos, ni al grupo de mujeres que les acompañaba, en una clausura. Como quería formar una comunidad de acción apostólica, no fundó un monasterio semejante al de Qumrán; tampoco estableció la comunidad de sus discípulos en el desierto, como Juan Bautista. Usaba simplemente la vestimenta de sus contemporáneos y adoptó el tipo de vida de éstos.(cf. *Mt 11,18; Lc 7,34*); no adoptó una vestimenta especial, más austera, como hizo el Precursor, quien “iba vestido de pelo de camello, llevaba un cinturón de cuero a la cintura” (*Mt 3,4*).

Tampoco desterró lo más posible sus contactos con las personas del sexo opuesto. De hecho le seguía un grupo de mujeres. Jamás se le encuentra reticencia alguna, ni un apartarse respecto a la mujer. No teme descuidar las costumbres tendientes a apartar a la mujer de la vida pública; aun cuando no era la costumbre hablar solo a una mujer en público, entabla conversación con la Samaritana, lo que provoca el asombro de sus discípulos (*Jn 4,27*). Tanto más significativo aún, para escándalo del fariseo Simón, acepta las demostraciones de afecto que le hace una pecadora pública arrepentida, y hace su elogio afirmando que ha amado mucho (*Lc 7,47*). Es pues con una gran libertad, sin “complejo” que Jesús aborda a las mujeres. Su actitud es a la vez amistosa y serena, benevolente y sin equívoco.

Frente a esta, actitud adoptada deliberadamente por Cristo, debemos preguntarnos muy especialmente si en la vida religiosa es deseable limitar lo más posible los contactos con el sexo opuesto. La castidad virginal exige que se eviten contactos de un tipo bien determinado, aquellos que orientan hacia el matrimonio y la fundación de un hogar. Pero en si misma no exige la exclusión de todo contacto sea el que fuere; no exige que nos separemos radicalmente de la mitad de la humanidad.

Hay una complementariedad del hombre y de la mujer, querida por el Creador y reasumida en un nivel superior en el plan de la redención. Esta complementariedad no debe ser desterrada de la vida religiosa. Citemos tres campos donde puede manifestarse con felices resultados: vida social, vida espiritual y acción apostólica.

En el campo de la vida social, algunos servicios son prestados en forma más apropiada y más eficaz sea por el hombre, sea por la mujer. Es normal que esta complementariedad juegue un papel en ciertos aspectos sociales de la vida de las co-religiosas.

En el campo de la vida espiritual, los contactos pueden resultar muy enriquecedores ya que aportan puntos de vista diferentes sobre la forma de vivir la vida consagrada y de concebir las relaciones con Dios; la vida de la gracia, lejos de suprimir la diversidad psicológica del hombre y de la mujer, la eleva a un nivel superior.

En el campo de la vida apostólica, sería lamentable ante todo disminuir la actividad apostólica para evitar o limitar los contactos con personas de otro sexo. Por el contrario, es sumamente útil desarrollar la cooperación más amplia posible en la acción apostólica, y suministrar con ese fin el mejor uso respectivamente de los recursos masculinos y femeninos, y la aplicación más prudente de una complementariedad.

Por supuesto, nada debe quitarse a la delicadeza del amor virginal del Señor, a la fidelidad absoluta que él exige. Pero este amor no debe vivirse como un replegarse como medida de

protección, ni como un refugio en el que uno se condena a una existencia menos ampliamente humana.

A ejemplo de Cristo, la actitud adoptada deliberadamente por el religioso debe partir de un intenso amor al mundo, y de un intenso deseo de participar al máximo en la vida de la comunidad humana. Amar a Dios totalmente, debe conducir necesariamente a amar al mundo como Dios lo amó: es amar a la humanidad “hasta el extremo”.

La castidad no tiene sentido sino como caridad más plena. En el pasado, no se ha utilizado suficientemente las maravillosas posibilidades de amor que entraña la castidad consagrada. No se le ha permitido suficientemente a la castidad afirmarse y desplegarse como caridad.

2. El aporte espiritual al matrimonio

La vía de la castidad virginal no se opone a la vía del matrimonio. Son dos vías diferentes profundamente unidas entre ellas en la vida de la Iglesia, y ambas necesarias al desarrollo de la comunidad eclesial y a su santidad.

Por ser elegido, el celibato “con miras al Reino de los cielos”, tiene por finalidad sostener y ayudar al matrimonio como “misterio” de ese Reino. Debe ser vivido como un aliciente a la castidad de los hogares, como una contribución a su santificación.

Aquí también, la actitud evangélica de Cristo es muy sugestiva -Jesús, que ha invitado a sus discípulos a dejarlo todo para seguirle y a renunciar a la vida de matrimonio, no manifiesta ninguna repugnancia en tomar parte en una fiesta de bodas, en Caná. Hasta salva la fiesta dándole un vino milagroso, símbolo de un amor superior. Viviendo el celibato, comprendió bien la amenaza que se cernía sobre el matrimonio y la necesidad de una intervención por su parte. Lejos de testimoniar algún desprecio por el matrimonio, muestra la importancia que él da a la alegría de la fiesta. Y arrastra por otra parte a todos sus discípulos en la participación de esa alegría.

Frente a esta actitud, se puede apreciar mejor la regla o la costumbre que prohibía a los religiosos ir a una boda, -no sólo a una fiesta, considerada como manifestación característica de las alegrías del mundo- sino también a la misa de esponsales. Esta prohibición sobreentendía un menosprecio y una incomprensión del sentido profundo del matrimonio cristiano.

La virginidad jamás debe aparecer como dando la espalda al matrimonio; jamás debe sugerir tampoco una cierta condenación de las alegrías del matrimonio. El comportamiento virginal debe testimoniar un aprecio sincero por el matrimonio y un deseo de aportarle un apoyo espiritual.

Más particularmente, debe demostrar una simpatía muy abierta hacia las dolorosas situaciones de los hogares cristianos. Quien ha renunciado a fundar un hogar está tanto más libre para interesarse más en los hogares de los demás, para compartir sus preocupaciones y sus penas.

Quien está casado, a menudo corre el riesgo de verse acaparado -y muy legítimamente- por su propio hogar. Quien no tiene hogar propio debe estar más abierto a todos los hogares. La liberación del corazón que resulta de la castidad consagrada (PC 12) no consiste en una liberación de las preocupaciones del matrimonio; es una liberación de las preocupaciones de un hogar propio, pero con la finalidad de tomar a su cargo las preocupaciones de numerosos hogares.

Equivale esto a decir que, lejos de suscitar una incomprensión de la vida de las familias cristianas, el celibato permite una más amplia comprensión de esa vida. Para comprender a los

demás no es necesario haber pasado uno mismo por todas las situaciones que ellos atraviesan sino el tener uno mismo el corazón libre para comprender, un corazón exento de preocupaciones personales demasiado absorbentes y capaz de compartir plenamente las necesidades de los demás. La comprensión es obra del amor.

3. Actitud esencialmente positiva

El reproche de negativismo que se hace a la castidad de los religiosos no carece de fundamento. Demasiado a menudo, de hecho, la castidad ha sido concebida de manera negativa y rigorista. El capítulo de las constituciones que le estaba dedicado se presentaba con frecuencia como un código de prohibiciones y de medidas de prudencia. Como efecto del voto de castidad se mencionaba fácilmente el doble pecado que cometía el que la violaba. El desprecio por el cuerpo, por la sexualidad y por el afecto sensible inspiraba reglas diversas, inclusive esta prohibición se hacía textualmente. La amistad estaba generalmente condenada a título de amistad particular.

La presentación del voto de castidad debe apoyarse en una actitud mucho más positiva. Si el estado de celibato es “mejor y más feliz” que el estado matrimonial es por cuanto realiza, dentro de las condiciones de la vida terrenal, las bodas de Cristo y de su Iglesia, bodas cuyo signo es el matrimonio. La consideración de estas bodas de Cristo y de su Iglesia, tan a menudo ausente del capítulo que en las constituciones se refería al voto de castidad, debe ocupar allí un lugar esencial.

Nos hace volver por otra parte al Evangelio, donde Cristo en persona es llamado el esposo.

Dentro de esta perspectiva aparece mejor la justificación profunda de la castidad consagrada. Posee el valor de un mayor amor. Ahora bien, ese amor mayor no es en primer lugar el que se forma en el corazón del religioso. Es el amor mayor de Dios y de Cristo que ha querido ser Esposo en el sentido más completo. Ese mayor amor suscita una respuesta de amor más generosa. La castidad debiera presentarse siempre como una expresión del amor.

Por otra parte, a este amor se le ha prometido la fecundidad. Las nupcias de Cristo y de la Iglesia tienen por finalidad hacer a ésta fecunda, y la vía del celibato se escoge con miras a contribuir al crecimiento del Reino. En la manera de enfocar la castidad consagrada y de expresar su significado, no se puede hacer abstracción de la participación más plena en la fecundidad espiritual de la Iglesia, de la paternidad o de la maternidad espiritual.

Es esto lo que permitirá plantear con mayor exactitud los términos de la problemática del voto de castidad. El problema no consiste primeramente en buscar qué medidas de protección o de prudencia deben utilizarse, y qué prohibiciones deben ser formuladas para garantizar la fidelidad al voto, sino en preguntarse cómo podrá desplegarse al máximo el amor implicado en la castidad y cómo podrá culminar éste en la máxima fecundidad apostólica.

Se desterrará el rigorismo que veía ante todo, como efecto del voto, el doble pecado constituido por la violación. Hasta se puede dudar por otra parte de la exactitud misma de esta doctrina del doble pecado. Esta supone que el objeto del voto comprende el objeto del mandamiento que vale para todo cristiano en materia de castidad. Ahora bien, el voto no se sitúa en el orden de los mandamientos sino en el de los consejos evangélicos. Y el consejo evangélico no tiene por objeto lo que está ya establecido en los mandamientos; concierne al compromiso libre, no impuesto a otros cristianos, de renunciar al matrimonio y de vivir en celibato. Violar este compromiso, no es violar el mandamiento, puesto que el objeto es diferente; igualmente, transgredir el mandamiento (por ejemplo por un pecado solitario), no es violar el voto, cuyo alcance se sitúa más allá. Basta un único pecado; no hay necesidad de un doble pecado para caracterizar una ofensa hecha a Dios. Se puede discernir en la doctrina del doble pecado la

intención de destacar la gravedad de las faltas; pero se trata de un rigorismo mal enfocado.

La actitud positiva frente al cuerpo y a la sexualidad se funda sobre el misterio capital de la Resurrección, que asigna al cuerpo humano el más alto destino y le anuncia un estado final de divinización. Es este el misterio que debe determinar el clima en el cual se vive la castidad consagrada, tanto más que ésta aparece como un anticipo de la vida del cuerpo resucitado (cf. *Lc 20,36*). Tal clima difiere del de la penitencia, que enfocaba sobre todo la castidad como una forma dura de tratar el cuerpo y requería que se le infligiera sufrimientos. Tiende más bien a honrar al cuerpo, al que se le reconoce un carácter sagrado como templo del Espíritu Santo.

La referencia al Evangelio es además de una naturaleza que postula una actitud más positiva respecto a la amistad y al afecto sensible en la vida religiosa. Es innegable que Jesús mantuvo vínculos de amistad con sus discípulos, pero igualmente que tuvo relaciones de amistad más particular con Juan, ya que éste es llamado “el discípulo que Jesús amaba”. Esta amistad particular no perjudicaba en nada las relaciones amistosas que el Maestro tenía con todos sus discípulos. Hasta se puede agregar que Jesús había contraído una amistad fuera del grupo de sus discípulos: se complacía en ir a la casa de su amigo Lázaro, en Betania. Manifestaba abiertamente este amor de amistad, ya que se le hace decir: “Aquel a quien tú amas está enfermo” (*Jn 11,3*). El propio evangelista declara: “Jesús amaba a Marta, a su hermana y a Lázaro” (*Jn 11,5*). El ejemplo de Cristo hace comprender que de suyo las amistades particulares no son contrarias ni a la consagración de una existencia humana ni a la vida comunitaria. Si la castidad abre más aún el corazón, suscita amistades tanto más fácilmente. Estas amistades deben ciertamente permanecer abiertas y reforzar el clima de caridad, pero no se puede en principio condenarlas ni tenerlas por sospechosas.

El hecho de aceptar que el discípulo muy amado, en la última Cena, descansara sobre su pecho, muestra además que Jesús no rechazaba todo testimonio de afecto sensible. Hemos mencionado que por parte de la pecadora pública arrepentida había recibido testimonios de este tipo. La castidad consagrada excluye el afecto sensible de un tipo muy determinado, aquel que conduce al matrimonio; pero no excluye otras formas de afecto sensible. Si ella se vive como un amor más grande se ajustará a ciertas manifestaciones de afecto, por donde queda descartado todo equívoco.

Así pues la castidad debe siempre ser pensada y vivida dentro de la línea de una dilatación de la caridad, y a este título contribuirá al máximo a la expansión del reino con la más vasta eficacia apostólica. La caridad es el alma de la castidad; es esa alma la que debe revelarse cada vez más en aquellos que viven su celibato para el Señor y para la humanidad.

II. La pobreza

El Problema

Hay quienes serían de opinión de eliminar el término “pobreza”, que a su manera de ver no corresponde a la condición de vida real de las comunidades religiosas. Preferirían que se hablase simplemente de “comunidad de bienes”; habría más sinceridad al expresarse de este modo.

Entre los hechos que les parece restan al voto de pobreza su verdadero sentido en el comportamiento efectivo de los religiosos está primero el modo de vida: muchos religiosos están bien provistos en el sentido material; no les falta nada y gozan de una seguridad envidiable. Seguidamente está el aspecto imponente de muchos establecimientos o casas que son propiedad de comunidades. Finalmente, el desarrollo de ciertas actividades lucrativas puede parecer muy poco de acuerdo con la pobreza evangélica.

Dos problemas se nos plantean así hoy a nosotros. Uno, práctico, concierne a la realidad de la

pobreza en la vida religiosa; ¿cómo introducir en la existencia cotidiana de los religiosos la mentalidad y el comportamiento de pobreza, y cómo hacer que las comunidades den un testimonio auténtico en ese campo? El problema doctrinal no es menos importante: ¿cuál es el sentido profundo de la pobreza evangélica? ¿Puede limitarse a un simple compartir de los bienes? Queriendo limitarse a instituir una comunidad de bienes sin compromiso de pobreza, ¿no se pierde un aspecto notable del modo de vida evangélica, que consiste en seguir a Cristo?

El llamado evangélico a la pobreza

En la invitación a dejarlo todo para seguir a Jesús, hay un llamado directo al renunciamiento de bienes: “Y todo el que dejare... campos por amor de mi nombre...” (*Mt* 19,29), dice Jesús en su promesa de recompensa. Marcos y Lucas formulan en forma ligeramente distinta el motivo del abandono total: “por amor de mi y del Evangelio” (*Mc* 10,29); “por amor al Reino de Dios” (*Lc* 18,29). Observemos que el abandono se hace por adhesión a Cristo y con el fin de colaborar en la difusión del “Evangelio” o del “reino”. La fórmula empleada por Marcos tiene la ventaja de indicar más expresamente el vínculo indisoluble entre la iniciativa que consiste en seguir a Cristo (“por amor de mí”) y el compromiso apostólico (“y por amor del Evangelio”).

Ya la naturaleza misma del llamado nos hace comprender que en el pensamiento de Jesús la vida que consiste en seguirle no implica simplemente, desde el punto de vista de la actitud frente a los bienes materiales, un compromiso a poseer todo en común. Exige en primer lugar una renuncia a lo que se posee, no con miras a una inmediata puesta en común, sino con la finalidad de adherir totalmente a Cristo y de una entrega total a su reino.

Aparece así el valor escatológico de la pobreza, que destaca e ilumina el aspecto positivo de la renuncia: se despoja para poseer un tesoro superior (cf. *Mt* 6,19; *Lc* 12,33-34). Según la formulación del llamado al joven rico, esta posesión del tesoro celeste tiene por signo y garantía inmediata la unión con Cristo en la vida terrena: “Sígueme”. La entrada en la intimidad de Jesús es manifestación visible de la posesión de Dios.

Este enfoque aparece igualmente claro en el llamado hecho al joven rico: “Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes, dalo a los pobres, y tendrás un tesoro en los cielos, y ven y sígueme” (*Mt* 19,21). Jesús no le pide al joven de entregar sus bienes a la comunidad de los discípulos. Lo invita a vender sus bienes y a dar su producto a los pobres. No se podría interpretar esta invitación a dar todo a los pobres como justificada por un deseo de Jesús de demostrar aquí su propio desinterés. Las palabras de Cristo no se explican sino por el deseo de evitar un acaparamiento de la fortuna del joven, pues la verdadera finalidad de la renuncia pedida está muy bien expresada: “tendrás un tesoro en el cielo”. Para el joven se trata de despojarse en la tierra a fin de adquirir una riqueza celeste. Dado este objetivo, el renunciamiento efectivo no podría reducirse únicamente a poner los bienes en común.

Este aspecto positivo exige una mayor aclaración y desarrollo en la práctica de la vida religiosa. En lo que concierne a la castidad, hemos notado la importancia de tener conciencia de entrar más directamente en las bodas de Cristo con la Iglesia y de emprender la vía del más grande amor. La pobreza no puede vivirse adecuadamente sino en la conciencia de recibir más directamente al Señor como riqueza.

La participación en la pobreza de Cristo

El sentido profundo de la pobreza exigida por Cristo a quienes son llamados a seguirle deriva además de la pobreza tal como él mismo quiso vivirla.

Al escriba que le había dicho: “Maestro, yo te seguiré dondequiera que tú vayas”, Jesús le

responde: “Las raposas tienen cuevas, y las aves del cielo nidos; pero el Hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza” (Mt 8,19-20; Lc 9,57-58). Para Jesús ni siquiera es cuestión de “irse a” como si tuviera un domicilio bien establecido.

La frase no sólo indica el carácter extremo de la pobreza de Jesús, sino su intención profunda. Literalmente habría que traducir: “El Hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza”. Sabemos que finalmente reclinó la cabeza sobre la cruz, en el momento de entregar su espíritu en manos del Padre. Jesús no tiene morada terrestre porque su verdadera morada está en el Padre. Es lo que ya se dejaba presentir en las palabras pronunciadas en el templo a la edad de doce años: “¿No sabíais que es preciso que me ocupe en las cosas de mi Padre?” (Lc 2,49).

Querer interpretar la pobreza de Cristo únicamente como una puesta en común de sus bienes con los hombres, sería perder de vista la importancia capital de su relación con el Padre.

Por otra parte, la frase sugiere el valor redentor de la pobreza. Debe haber sido pronunciada en un momento ya muy avanzado de su vida pública cuando Jesús había tenido que renunciar a los albergues de Galilea y donde crecía la hostilidad hacia él. Hacia presagiar el drama de la Pasión. La pobreza de Cristo constituye también un aspecto del sacrificio redentor. Este aspecto tampoco podría limitarse simplemente a una coparticipación de bienes.

Esto queda particularmente destacado en una afirmación de san Pablo, quien contempla toda la Encarnación redentora como un acto de pobreza: “Quien, siendo rico, se hizo pobre por amor nuestro, para que vosotros fueseis ricos por su pobreza” (2 Co 8,9). La pobreza adquiere en Cristo una dimensión asombrosamente profunda. Entraña el despojamiento más absoluto, pues sabemos que la cruz no fue sólo desnudez material sino también un despojamiento que afectaba íntimamente el alma del Salvador por la conciencia del fracaso humano y por el sentimiento de verse abandonado por el Padre .

Compartir la pobreza de Cristo, es por lo tanto compartir la aceptación de un despojamiento profundo que alcanza hasta la vida espiritual, y es manifestar en la pobreza material un renunciamiento a poseerse a sí mismo, a hacerse dueño de su destino, a “lograr exitosamente” la propia vida terrestre.

La eficacia redentora está muy puesta en evidencia por el Apóstol: la pobreza del Salvador ha un enriquecimiento para la humanidad. La pobreza religiosa debe por lo tanto ser adoptada y vivida a título de enriquecimiento de la Iglesia y del mundo. Es una manera de enfocarla y de practicarla positivamente, dentro de una orientación altruista muy amplia. La pobreza es la vía humana por la cual se complace en pasar la riqueza de Dios para colmar a la comunidad humana.

La comunidad de bienes

Quienes han sido llamados a seguir a Cristo están invitados, según el Evangelio, a una pobreza que no puede reducirse a una puesta en común de los bienes. En esta pobreza está la intención de dejarlo todo para adherir a Cristo y entregarse a la obra de su Reino. Está la voluntad de compartir tanto cuanto sea posible la condición de quien no tenía por morada sino la casa de su Padre. Esta pobreza evangélica posee además un valor redentor, teniendo como objetivo el enriquecimiento espiritual de la humanidad, y un valor escatológico, la posesión de la riqueza celestial que es Dios mismo.

Sin embargo, si bien el aspecto de la comunidad de bienes no puede representar todo el ideal evangélico de la pobreza ni expresar todo su valor, reviste sin embargo una importancia considerable. Y cabe preguntarse si esta importancia ha sido reconocida suficientemente. La pobreza ha sido considerada demasiado exclusivamente en la vida religiosa bajo su aspecto de

dependencia respecto a los superiores. Se ligaba frecuentemente a la necesidad de solicitar permisos, al punto que algunos tenían la tendencia de identificar la pobreza con una forma de obediencia.

Ahora bien, mucho más que la obediencia, es la caridad comunitaria la que debe ejercerse en la pobreza. Poner los bienes en común es esencialmente un acto de caridad. Igualmente, la educación para la pobreza implica una educación del amor comunitario. En la misma forma que la pobreza material debe ser la expresión de una actitud espiritual de pobreza, la comunidad de bienes debe ser vivida como una manifestación concreta de la comunión espiritual en la que se congregan los religiosos.

Se requiere toda una formación para que el espíritu comunitario vivifique el uso de las cosas materiales. Cuántas veces se ha podido lamentar en el pasado, al ver que objetos puestos a uso común han sido descuidados o maltratados, o aun retenidos por alguien que se los apropia. Las tendencias al acaparamiento individual reaparecen con toda facilidad. Sólo un espíritu de caridad constantemente sostenido y desarrollado puede superarlas.

La caridad que vivifica a la pobreza religiosa por otra parte sobrepasa los límites de la comunidad. Si se encerrara en sus límites, la pobreza arriesgaría favorecer un cierto egoísmo colectivo, y hasta la tendencia a acumular bienes para la comunidad a la cual se pertenece.

Los consejos de pobreza que se encuentran en el Evangelio van acompañados de consejos de caridad o se identifican con ellos: “Da a todo el que te pida” (Lc 6,30); “Dad limosna según vuestras facultades...” (Lc 11,41; cf. Lc 14,14; 16,9). Al joven rico se le invita a beneficiar a los pobres con el producto de la venta de sus bienes.

Así también la recomendación hecha a los religiosos en el Decreto *Perfectae Caritatis* (n. 13) de subvenir a las necesidades de la Iglesia y al sostenimiento de los indigentes está en la línea de la pobreza evangélica. Se puede asentar el principio de que la comunidad de bienes entre los religiosos debe alcanzar tanto como fuere posible a otros que no sean miembros de la comunidad.

Esta voluntad de socorrer y beneficiar a otros no solamente surge espontáneamente del ideal de la comunidad de bienes, sino que aparece igualmente como un signo de esa voluntad de enriquecer a la humanidad que está implicada en la pobreza de Cristo y que inspira el sacrificio redentor.

Las aplicaciones prácticas

En las aplicaciones prácticas del principio de la pobreza, la caridad debe desempeñar un papel preponderante.

De este modo, el régimen de vida de las comunidades religiosas debe ser tal que provea ampliamente a las necesidades de sus miembros. Es una exigencia de la caridad comunitaria. Es todavía más imperiosa en la vida apostólica, donde se debe ofrecer un sostén vigoroso a la actividad de sus miembros, y donde el mantenimiento de la salud y de buenas condiciones físicas es necesario para un trabajo normalmente intenso. Indudablemente este régimen debe caracterizarse por la sencillez, evitar el lujo y un confort excesivo, pero no puede imponer en nombre de la pobreza privaciones perjudiciales a una buena condición de vida religiosa y apostólica. En este sentido es de notar que Cristo cuidó en el transcurso de su vida pública de que a sus discípulos no les faltara nada (Lc 22,35).

La instauración de este régimen no suprime por otra parte la responsabilidad individual de los religiosos, quienes deben juzgar qué es lo que les conviene y de qué tienen real necesidad según

el principio de la pobreza evangélica.

En cuanto al problema de pobreza colectiva plantea la existencia de instituciones considerables o casas importantes, se debe igualmente dar primacía a las exigencias de la caridad. El primer deber de la comunidad religiosa es asegurar en la mejor forma posible la actividad bienhechora y apostólica en la institución a su cargo. No se podría, por simple escrupulosidad de pobreza que se haría prevalecer por encima del bien de las personas y de las necesidades de la Iglesia, abandonar una obra, a menos que ésta, por su naturaleza o por las condiciones necesarias dentro de las cuales se desarrolla, sea incompatible con el ideal evangélico de la vida religiosa. Pero a veces se puede corregir los inconvenientes de grandes instituciones separando la residencia de la comunidad y la institución en sí, de manera que se pueda aplicar reglas muy distintas de confort, asegurando por una parte la pobreza de la comunidad religiosa y, por otra, mejores condiciones de acogida para enfermos o alumnos. Se puede también en ciertos casos confiar la administración material de la institución, total o parcialmente, a laicos.

Se sobreentiende que el testimonio de pobreza no debe consistir únicamente en una apariencia sino que un espíritu auténtico de pobreza debe animar a los religiosos. Puede haber ocurrido recientemente que la preocupación de dar testimonio haya sido tal que concentre la atención sobre la apariencia más que sobre la realidad. Indudablemente la apariencia no debe descuidarse, y el decreto *Perfectae Caritatis* insta a evitar toda apariencia de lujo, de ganancia inmoderada y de acumulación de riquezas (n. 13). Pero la pobreza reside primeramente en una disposición de alma adoptada bajo la mirada de Dios y de Cristo. Es esta disposición fundamental la que debe verse asegurada y desarrollada, la que permitirá discernir el camino que se ha de seguir en las aplicaciones prácticas y. dará ocasión a un autentico testimonio.

Las tendencias actuales

En la actualidad se busca la pobreza. Al declarar que debe ser cultivada con diligencia, el Concilio ha agregado que “si fuere menester, sea expresada también por formas nuevas” (PC 13).

En esta búsqueda puede ser útil indicar brevemente las tendencias que se manifiestan.

Los religiosos reclaman una pobreza real más que una pobreza jurídica. Sin duda hay un aspecto jurídico en la renuncia a los bienes propios. Pero un acto jurídico de renuncia no es necesariamente un acto interior de pobreza y no se puede identificar la cumbre de la pobreza con un simple acto de renuncia a la propiedad de todos los bienes del Patrimonio. Puede darse aún, que un acto determinado no responda al llamado del Evangelio si como consecuencia que los bienes vuelvan a la familia, cuando Cristo había pedido al joven rico que lo diera todo a los pobres. La renuncia a la facultad de recibir bienes materiales y a ejercerla puede presentar muchos inconvenientes desde el punto de vista de la ley civil, y ser imposible de cumplir en la práctica. De hecho el juridicismo no puede reemplazar al espíritu de pobreza y nuestros contemporáneos son mucho más sensibles a una efectiva autenticidad de la pobreza, tal como se manifiesta en un comportamiento concreto. Antes el juridicismo se manifestaba sobre todo en los permisos que se debían solicitar al superior; hoy se desea una pobreza realmente vivida.

Se le da así a la pobreza una orientación más responsable. Cada religioso debe asumir personalmente la responsabilidad de su pobreza, y la pobreza no debe confundirse con la obediencia. Se intentan regímenes varios para lograr esta pobreza responsable: sumas de dinero entregadas periódicamente a los religiosos para sus gastos -ya sea según una cantidad uniforme para todos, o en función de las necesidades de cada uno- o caja común de la cual cada uno puede sacar. La pobreza se ejerce de esta manera en forma más consciente y más deliberada. La religiosa que hace ella misma las compras y que personalmente renuncia a comprar lo que un negocio le ofrece como mejor y más caro, hace un acto de pobreza más valioso que la que todo

lo recibe de la superiora.

La pobreza tiende igualmente a volverse más activa y más comprometida en el sentido particular de que cada vez más se considera que exige un trabajo. Antes, era la mendicidad la que se consideraba como expresión del ideal de pobreza: no poseer nada y, por lo tanto, recibir todo de la caridad ajena. En la actualidad se ha comprendido que el trabajo es una forma de pobreza, y el Concilio ha pedido a todos los religiosos que se sientan obligados a la “ley común del trabajo”. Hay en esto un testimonio de solidaridad con los pobres, pero también una comprensión más viva de la pobreza en el sentido de la caridad. Mientras la mendicidad apelaba a la caridad ajena, el trabajo desarrolla la caridad en el propio religioso, llevándolo a entregarse a una tarea y a contribuir al bien de la sociedad. Estimula el espíritu de servicio social.

En las comunidades religiosas de vida activa, el trabajo será preferentemente apostólico. Por otra parte es lícito preguntarse si la misma orientación apostólica no debe ser impuesta de preferencia en la elección de un trabajo por parte de las comunidades contemplativas. Si los consejos evangélicos tienen por finalidad y justificación la consecución del Reino de Dios, el objetivo apostólico debe estar presente en todo el régimen de vida y desempeñar un papel preponderante en la determinación de las tareas.

El trabajo apostólico plantea problemas más particulares desde el punto de vista de la remuneración. Por una parte, debe tender a testimoniar un amor gratuito, una dedicación sin cálculo de precio; por otra no puede renunciar a toda remuneración pues está destinado normalmente a procurar los medios de vida, como cualquier otro trabajo. Se busca conciliar estas dos exigencias limitando este trabajo, a poder asegurar lo necesario para el mantenimiento de la comunidad y el desarrollo normal de las obras que le están confiadas.

III. La obediencia

La mutación

La mutación de la vida religiosa afecta más particularmente al régimen de autoridad y de obediencia. Este régimen está por otra parte en vías de transformación en toda la Iglesia, como lo demuestra el principio de colegialidad proclamado en el Concilio, las numerosas aplicaciones que de ello se desprende a todos los niveles, y la nueva mentalidad que se afirma cada vez más en el interior de las comunidades cristianas.

Esta mutación reviste una gran importancia desde el punto de vista de la actividad apostólica. El apostolado requiere, en efecto, la cohesión de los equipos comunitarios, cohesión donde el régimen de autoridad y de obediencia desempeña un papel importante. Requiere igualmente el desarrollo de las personalidades y el ejercicio de competencias dentro de las condiciones que ese régimen debe favorecer.

La mutación no podría tender a suprimir ni el hecho de la obediencia religiosa ni su significación profunda. Por su obediencia el religioso se une a la obediencia de Cristo y a su sacrificio redentor. Las mejoras considerables del régimen de autoridad no eliminarán jamás la parte de sacrificio que continuará habiendo en la actitud de aquél que se somete a la voluntad de otro. No pueden tampoco hacer desaparecer todos los casos penosos en que la obediencia del religioso está llamada a parecerse más particularmente a la del Salvador; pero tienden a ofrecer a la obediencia religiosa un clima más conforme con el del Evangelio.

Campo de la obediencia religiosa

En primer lugar, debe hacerse un esfuerzo para re-situar con exactitud la obediencia religiosa.

Esta no aparece en el Evangelio explícitamente como objeto de un consejo particular. Se puede sin embargo afirmar que una obediencia especial está implicada en el “Sígueme”. Quienes han sido llamados a seguir a Jesús están llamados a obedecerle de manera más total integrándose en la comunidad que lo acompaña por todas partes en su misión. Se puede reconocer ahí el fundamento de la obediencia propiamente religiosa: Cristo aparece como aquél a quien se obedece, puesto que era jefe de la comunidad de los discípulos y actuaba en calidad de tal.

Sin duda no se ha estado errado al presentar a Cristo como modelo de toda obediencia religiosa, en el sentido de que es el modelo de toda docilidad cristiana. Dio el ejemplo de obediencia al Padre, y es esta obediencia la que ha conferido todo su valor a su vida terrestre y a su sacrificio redentor. Encontramos allí la actitud fundamental que debe reproducirse en todo cristiano y que, en el religioso, se expresa de manera más particular por el voto de la obediencia. Pero Jesús nunca practicó la forma específica de obediencia que consiste en someterse al superior de una comunidad. Está sometido a las autoridades religiosas y civiles que dirigían la sociedad judía, pero esta sumisión no puede ser considerada como propiamente idéntica a la que caracteriza a una comunidad religiosa, y en la presentación del sacrificio de la obediencia religiosa no se podría comparar a los superiores religiosos con aquellos que condenaron injustamente a Cristo, infligiéndole sufrimientos y muerte!

Para justificar la obediencia religiosa, a menudo se ha invocado el ejemplo de la sumisión de Jesús a sus padres, según la frase lacónica, pero sugestiva, de Lucas: “Les estaba sumiso” (Lc 2,51). Pero se trata de una sumisión de Jesús niño y, por admirable que ésta sea, no se la puede proponer como ejemplo de obediencia para los adultos. Adulto, Jesús demostró claramente su independencia respecto a su madre y a su familia. La frase de san Lucas tendería a justificar un infantilismo que debe ser excluido cuidadosamente de la obediencia religiosa.

Importa pues no confundir las formas diversas de obediencia y especialmente no identificar obediencia religiosa con un conjunto de actitudes de obediencia cristiana, a las cuales se les daría una cierta extensión. La obediencia religiosa tiene un objetivo preciso que es necesario determinar distinguiéndola de otras formas de sumisión. El voto de obediencia no tiene por objeto lo que ya se exige a todo cristiano -por ejemplo, la obediencia al Papa y a los pastores de la Iglesia-; debe alentar esa sumisión a través de la mentalidad que tiende a promover, pero no afecta a las obligaciones que son inherentes por sí mismas a toda vida cristiana. Tampoco tiene por objeto la obediencia a las inspiraciones divinas; ésta es requerida a todo hombre en sus relaciones con Dios.

La obediencia religiosa se justifica como exigencia de la vida comunitaria: la vida en comunidad exige un régimen común y una unidad de dirección y por consiguiente la obediencia de los miembros a ese régimen común y a quien está encargado de asegurar la unidad de dirección. La obediencia está por lo tanto determinada en su objetivo por la propia vida comunitaria “dentro del marco de la regla y de las constituciones” según palabra del Concilio (PC 14).

No obstante, se ha dado en considerar la obediencia en el pasado como una especie de fin en sí mismo, “obedecer por obedecer”, y por consiguiente como una actitud extensiva a todos los campos; por lo tanto la vida religiosa vendría a ser tanto más perfecta cuanto más estuviera determinada hasta en sus mínimos detalles por la obediencia a las reglas y a los superiores. Resultó esto una multiplicación de reglas y una sujeción demasiado estrecha a las órdenes de los superiores, con un régimen en el cual los actos más simples se convierten en materia de permisos.

Más particularmente se ha englobado a menudo dentro del campo de la obediencia religiosa lo que atañe a la vida espiritual y a los problemas de conciencia. Lo que ha contribuido a esta manera de ver, es el origen histórico de la obediencia religiosa. En la vida eremítica, la obediencia era concebida como sumisión de un discípulo a su padre espiritual, ya que el joven

ermitaño debía hacerse en la escuela de un maestro de vida mediante una absoluta obediencia, que cesaba por otra parte con la terminación de la formación. En la vida cenobítica, la obediencia tomó esencialmente otro significado: la sumisión al superior de la comunidad. Pero se tuvo la tendencia a incorporar el campo de la vida espiritual en esta sumisión, según la tradición eremítica. A decir verdad, hubo ciertas reacciones en el sentido contrario, ya que en algunas comunidades religiosas se nombró un padre espiritual distinto al superior²⁶. Pero a la distinción entre ambos campos le faltó, las más de las veces, precisión. Se sabe que el Concilio ha pedido a los superiores permitan una justa libertad a sus hermanos en lo que atañe al sacramento de la penitencia y la dirección espiritual (PC 14).

Restituida dentro de su verdadero contexto y de sus límites, la obediencia religiosa correrá menos riesgo de verse expuesta a los inconvenientes de un ejercicio demasiado absoluto de autoridad. Constituye un aspecto del compromiso en la vida comunitaria, y el condicionamiento de la vida comunitaria es el que determina sus exigencias. Entre las actitudes implicadas en esta obediencia que afectan más directamente la vida apostólica, está la aceptación de la tarea a la cual el religioso es asignado, y el cumplimiento de esta tarea según las directivas generales dadas por la autoridad.

Observemos que el reconocimiento de los límites del campo de la obediencia no excluye de ninguna manera el discernimiento de la voluntad divina en las prescripciones de la regla y en las decisiones de los superiores. El superior debe ser considerado como el representante de Dios, y de esta manera la obediencia comporta entonces un espíritu de fe (PC 14).

Si últimamente se viene notando una reacción contra este modo de considerar al superior, es porque algunas veces había dado lugar a interpretaciones excesivas. El superior no es el representante de Dios en el sentido de que en él se encontrará necesariamente un ejemplo que seguir; y tampoco lo es en cuanto pudiera exigir que se acaten sus simples deseos, ni que uno se incline sin decir palabra frente a su voluntad. Ocupa el lugar de Dios porque las órdenes que él da se convierten para el religioso en expresión de la voluntad divina. No puede representar a Dios sino a la manera de Cristo, quien ejerció su autoridad con un humilde amor fraternal profundamente respetuoso de las personas. El principio de que el superior ocupa el lugar de Dios, debe ser mantenido, pero comprendido y ejercido a la luz del Evangelio.

Obediencia y desarrollo de la personalidad

El Concilio ha rechazado usar la palabra “holocausto” respecto a la obediencia y ha declarado que “la obediencia religiosa, fuente de una expansión de la libertad de los hijos de Dios, lejos de disminuir la dignidad de la persona humana, conduce a ésta a la madurez” (PC 14).

La obediencia no puede ser concebida como una dimisión. Ni dimisión de la voluntad -ya que ésta debe asumir activamente la orden dada y mantener en su cumplimiento una responsabilidad que no está privada del poder de iniciativa; ni dimisión de la inteligencia, ya que el religioso no se vuelve “ciego”: conserva la facultad de juzgar y de apreciar la decisión del superior; está convidado a esforzarse en comprenderla con toda simpatía pero no puede estar constreñido a conformar a ella su propio juicio; ni una dimisión de las facultades de ejecución: la antigua imagen de “cadáver” no encuentra ya defensores en el mundo de hoy.

Es incontestable que no siempre se ha cuidado en las comunidades religiosas el favorecer el desarrollo de la personalidad. No se puede por otra parte formular el reproche como si toda la responsabilidad de este proceder recayera sobre la mentalidad de los religiosos, y más

²⁶ Igualmente se puede recordar que el *Código de Derecho Canónico*, retomando el decreto “Quemadmodum” de León XIII, prohibió a los superiores religiosos “llevar -de la manera que fuese- a sus subordinados a hacer una manifestación de conciencia” (c. 530).

particularmente de los superiores. De hecho, durante mucho tiempo un clima de autoritarismo caracterizó la sociedad civil y la familia, e inevitablemente debía hacer sentir su influencia en las comunidades religiosas. Este clima está en vías de desaparecer; explica la violencia de ciertas reacciones actuales entre los jóvenes y entre buen número de religiosos.

El Concilio no ha dejado de dirigir una recomendación a los superiores en este asunto: “En su gobierno, traten como a hijos de Dios a quienes les están sometidos, con el respeto debido a la persona humana y la preocupación de promover en ellos una sumisión voluntaria.” (PC 14)

El movimiento de emancipación de la mujer hace más urgente todavía esta recomendación para las comunidades femeninas. La preocupación por respetar y desarrollar la personalidad debe descartar todo maternalismo. Es de desear que las superiores, habituadas desde hace tiempo a un régimen mucho más estricto de autoridad sean asesoradas y formadas de manera que puedan entrar en la nueva mentalidad que el Concilio ha querido establecer. Algunas logran comprender y realizar muy bien esta transformación y de ello resulta inmediatamente un gran bien para sus comunidades: la instauración de un nuevo clima propicio a la caridad, a la generosidad y a la alegría.

La promoción de la personalidad se impone particularmente en vista de la actividad apostólica. El apostolado requiere el desarrollo de personalidades fuertes, una formación muy adelantada de las facultades humanas. Exige también para su mayor eficacia una cierta autonomía en la actividad personal, la que debe conciliarse con la cooperación comunitaria. Anteriormente, el control de los contactos con el exterior y de la correspondencia entorpeció y paralizó a veces la actividad apostólica de los religiosos: ahora se reconoce más que la libertad de contactos y la libertad de la correspondencia son derechos de los que no se puede privar a la persona humana. En fin, es conveniente respetar el carisma de cada religioso: el respeto a la persona debe ser acompañado por el respeto a los dones sobrenaturales que le son conferidos, y la adjudicación de tareas apostólicas debe esforzarse, por respeto a los carismas, en seguir lo más posible el plan de Dios.

Obediencia y cooperación comunitaria

Postulada por la vida comunitaria, la obediencia religiosa debe ejercerse en una disposición de cooperación comunitaria. La posibilidad y la extensión de esta cooperación dependen del régimen de autoridad. Es lo que da toda su importancia a la recomendación del Concilio: los superiores “inducirán a sus compañeros a la colaboración” (PC 14).

Antes, el superior tenía generalmente la tendencia a actuar solo. Tomaba decisiones con mucha independencia de la comunidad, muy a menudo sin una real consulta y guardando secreto de todos los asuntos de gobierno. Según expresión corriente, consideraba a los miembros de su comunidad como a “inferiores”, simplemente sujetos a la obediencia. Sin embargo, este ejercicio de la autoridad se veía atemperado por un modo paternal de gobierno.

Con el Concilio, el principio de colegialidad ha modificado profundamente el condicionamiento del ejercicio de la autoridad en la Iglesia. Formalmente, el gobierno de la Iglesia universal corresponde al Papa con la cooperación del colegio de los obispos; pero, en realidad el principio de colegialidad, en una expresión más amplia extiende sus aplicaciones a todos los niveles de autoridad: la comunidad debe estar asociada de alguna manera al ejercicio de la autoridad y aquellos que deben obedecer tienen igualmente como obligación el colaborar, a cierto título, en el gobierno comunitario.

El principio encuentra muchas aplicaciones en las comunidades religiosas. Hace comprender mejor cómo el superior debe ser el animador de la comunidad con la preocupación de promover la cooperación de todos y su participación en la dirección de la vida comunitaria.

Así, aparece el aspecto horizontal de la autoridad. El Concilio ha evitado las palabras “inferiores” y “súbditos” y ha preferido hablar de “sedales” o de “hermanos” del superior (PC 14). A imagen de Cristo, que no tomó respecto a sus discípulos la postura de un padre para con sus hijos sino que les ha llamado sus amigos y sus hermanos (*Jn* 15,15; 20,17), el superior está invitado a comportarse como un hermano entre hermanos, a colocar sus relaciones entre los miembros de la comunidad al nivel de la amistad. En las comunidades femeninas, la superiora imitará a Cristo -modelo supremo de autoridad- actuando como una hermana entre sus hermanas. Las relaciones de madre a hija no convienen a una comunidad de adultos. Sin duda es normal que una superiora tenga en su comportamiento -como cualquier mujer- rasgos de bondad maternal; pero tratará de establecer en su comunidad rasgos de fraternidad, dando ella, la primera, el ejemplo.

Favorecerá la cooperación de sus hermanas especialmente dejándoles autonomía en el ejercicio de su cargo y depositando en ellas su confianza. Corresponde a las mismas hermanas asumir su responsabilidad propia y evitar toda actitud infantil. No tendrán miedo de tomar iniciativas en que puedan emplear ventajosamente todos sus recursos personales.

La cooperación implica el diálogo. Sin pronunciar el término, el Concilio recomienda la cosa: los superiores “escucharán gustosamente a sus hermanos” (PC 14). Quien ejerce la autoridad tiene necesidad de las luces del Espíritu Santo que le llegan a través de sus cohermanos. Por lo tanto debe consultar a estos últimos. El Concilio ha previsto para la renovación, una consulta a todos los miembros de los institutos, primera manifestación de su concurso en la tarea de la renovación y de la adaptación (PC 14). Esta consulta, en adelante, deberá tener lugar para todas las modificaciones y revisiones del régimen general de vida de los institutos.

En las comunidades, el superior comunicará a sus hermanos los problemas importantes sobre los cuales le será preciso tomar decisiones, y pedirá su opinión. Les expondrá igualmente las líneas esenciales del presupuesto de la casa. Estimulará así su co-responsabilidad.

Normalmente las decisiones de la autoridad estarán precedidas por la consulta de las personas interesadas; así será el caso particularmente para los nombramientos, los que podrán hacerse en forma más razonable teniendo en cuenta todos los elementos en juego.

El diálogo implica una formación más profundizada de la personalidad de los religiosos, y de su juicio. Reclama igualmente un comportamiento de caridad fraterna que acepta recibir luces de otro, escuchar con simpatía opiniones opuestas a las suyas, estar dispuesto a corregir su propia opinión.

Al convertirse cada vez más en comunión y cooperación, la obediencia religiosa se integrará cada vez más en la caridad fraterna y responderá a su finalidad: la unidad de la comunidad.