

## LA VIDA CONSAGRADA EN LA IGLESIA: PROXIMACIÓN TEOLÓGICA, CANÓNICA Y CARISMÁTICA

### RESUMEN

La Vida consagrada, como argumento de la teología, debe situarse en la llamada “eclesiología de comunión”, insertándose en ella como una dimensión vocacionada, esto es, como un fragmento llamado a ser parte de un todo más amplio y más grande que es la vida cristiana. La comparación de las legislaciones de 1917 y 1983 nos lleva hacia una misma realidad de fondo que, sin embargo, puede presentar y acompañar de diverso modo la Vida consagrada. Dado que el nacimiento de esta forma de vida cristiana se produce por la irrupción del carisma, es preciso clarificar este término e identificar los elementos que lo constituyen.

### ABSTRACT

Consecrated Life, as an argument of theology, must be placed in the “ecclesiology of communion”, inserting in it as a dimension of vocation, as a fragment called to be part of a larger reality that is Christian life. The comparison of the Canon law of 1917 and 1983 lead us to the same underlying reality that, however, can follow in different ways the consecrated life. Since the birth of this Christian lifestyle is caused by the emergence of charisma, it is necessary to clarify this term and identify the elements that constitute it.

### 1. INTRODUCCIÓN: LA VIDA CONSAGRADA Y SUS PERSPECTIVAS

Preguntarnos sobre la vida consagrada tiene diversas aproximaciones su respuesta. Hay un acercamiento que las artes y la literatura pueden hacer, como hemos visto en interés creciente en el mundo cinematográfico en la última película de Xavier Beauvois y protagonizada por Jean-Marie Frin y Michael Lonsdale, *De dioses y hombres*, la de Philip Grönig, *El Gran silencio* de hace unos años, o en no pocos títulos de nuestro José Luís Garci, sin dejar de mencionar toda una puesta en escena dramática de

nuestro mejor teatro y nuestras más incisivas novelas. Sin duda que es un modo de dar respuesta a quiénes son y dónde se colocan los consagrados en el mundo nuestro social, cultural y eclesial. Pero la fenomenología que la literatura o las artes nos pintan sólo un esbozo o un simple asomo.

No se gana en una visión absoluta cuando echamos mano fragmentariamente de las diversas disciplinas del ámbito teológico: la historia eclesial, la teología sistemática, el derecho canónico, no dejan de ser aproximaciones válidas pero insuficientes en sí mismas o desde sí mismas a la hora de describir y comprender el significado diverso de este colectivo cristiano que llamamos vida consagrada.

Puede sorprendernos que desde hace un tiempo la «vida consagrada» forme parte del corpus teológico sistemático. No en vano se trata de una especialidad propia que no hace tanto ha adquirido su carta de ciudadanía sin que ello suponga una atomización de la teología dogmática como ya señalase el riesgo Melquiades Andrés<sup>1</sup>. En una célebre carta en el año 1970 de la entonces llamada Sagrada Congregación para la Educación Católica a la Universidad Pontificia de Salamanca, con motivo de la creación de uno de los primeros centros teológicos para la vida religiosa, se apuntaba precisamente la irrelevancia teológica de esta vocación cristiana como una de las causas que explicaban la crisis que atravesaba: «la mejor manera de superar radicalmente esta crisis de identidad de su vocación consiste en centrar teológicamente su vida»<sup>2</sup>. Se pedía una comprensión sistemática que tuviera en cuenta todos los factores en juego, con método teológico orgánico, para esta forma de vida cristiana. Si bien no escaseaban las monografías sobre aspectos puntuales, faltaba una visión de conjunto y con rigor teológico sobre la identidad cristológica y eclesiológica de los llamados a seguir a Jesucristo desde un carisma que el Espíritu Santo hubiera suscitado en su Iglesia<sup>3</sup>.

1 Cf. M. Andrés, *Pensamiento teológico y cultura. Historia de la teología* (S.E. Atenas. Madrid 1989) 213: «Abundan títulos de libros como éstos: teología del cuerpo, de la persona, del trabajo, del laicado, de la familia, del matrimonio, de la patria, de la realidades terrenas, de la historia, del tiempo, de la política, de la esperanza, del ocio, de la liberación, de la muerte de Dios, de la revolución, teología secular, feminista, africana, unitiva, contemplativa, activa, mixta, bíblica, patristica, racionalista, semirracionalista, modernista, nueva... Verdadero cantonalismo, casi anarquía nominal. Realmente cabría decir: muchas teologías, ninguna teología. Cuando la sociedad exigía abordar en directo los problemas raíces del hombre, de la comunidad, de la cultura, psicología, sociología, demografía..., parecían correr el riesgo de quedarse en las hojas y en las ramas.

2 Cf. cita en S. M<sup>a</sup> Alonso, *La vida consagrada. Síntesis teológica* (Claretianas. Madrid 2001) 88.

3 Cf. F. Wulf, «Fenomenología teológica de la vida religiosa», en Aa. Vv., *Mysterium Salutis*, IV/2 (Cristiandad. Madrid 1977) 445-454.457-459.466-467; M. Midali, «Attuali correnti teologiche», en Aa. Vv., *Il carisma della vita religiosa dono dello Spirito alla Chiesa per il mondo* (Áncora. Milano 1981) 44-92; A. Herzig, «Ordens-Christen». *Theologie des Ordenslebens in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil* (Echter Verlag. Würzburg 1991) 354-369; A. Bandera, «Vocación a la Vida

La vida consagrada nace como disciplina teológica tras haber sido comprendida durante siglos en una clave moral desde la virtud de la religión, en una clave piadosa desde la espiritualidad, o en una clave jurídica desde el derecho canónico. No estorban estas claves, más aún, forman parte de esas diversas aproximaciones a las que antes nos referíamos, y bienvenida sea la moral, la espiritualidad y el derecho canónico para dar luz a este camino cristiano. Pero antes de nada tratemos de situar la vida consagrada como argumento de la teología desde una temática más envolvente y compiladora como es la llamada *eclesiología de comunión*<sup>4</sup>. Aquí se inserta la vida consagrada como una dimensión vocacionada que la constituye. Hay aquí un importante cambio de acento en la autocomprensión de la misma Iglesia, porque se ha dado un cambio de enfoque pasando de la perspectiva exclusivamente canónico-jurídica, a un enfoque netamente bíblico-teológico, en el que la Iglesia se define a sí misma como «misterio de comunión». Una comunión entendida según el modelo cristológico y trinitario<sup>5</sup>. Así lo resumía el cardenal Daneels en la relación final del Sínodo extraordinario de 1985, celebrado al cumplirse los veinte años del Vaticano II para hacer balance de su aplicación y provecho, cuando afirmaba: «*La eclesiología de comunión es la idea central y fundamental en los documentos del Concilio*»<sup>6</sup> y Juan Pablo II la asumía directamente en su exhortación postsinodal *Christifideles laici* (nº 19) y le daba más consistencia, si cabe, al decir: «*la realidad de la Iglesia-comunión es entonces parte integrante, más aún, representa el contenido central del “misterio”*».

## 2. EL TODO Y EL FRAGMENTO: LA VIDA CONSAGRADA EN LA ECLESIOLOGÍA DE COMUNIÓN

Hace unos años, el importante teólogo suizo Hans Urs von Balthasar, escribió una obra llamada *Das Ganze im Fragment*<sup>7</sup> (El todo en el frag-

---

Consagrada. Encuadramiento eclesial», en Id., *Consagrados para la misión. La exhortación Vita Consecrata* (Encuentro. Madrid 1999) 66-94. Para una visión de conjunto de esta problemática y con una indicación bibliográfica básica: cf. M. Midali, «Teología y teologías de la vida religiosa», en A. Aparicio-J.M. Canals (eds.), *Diccionario Teológico de la Vida Consagrada* (Claretianas. Madrid 1992) 1709-1722.

<sup>4</sup> T. Rowland, «La estructura de la comunión», en Id., *La fe de Ratzinger. La teología del Papa Benedicto xvi* (Nuevo Inicio. Granada 2009) 155-187.

<sup>5</sup> Cf. la importante clarificación al respecto que se hizo por parte de la Congregación para la Doctrina de la Fe el 28 de mayo de 1992, *Communio Notio: Carta a los Obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión*.

<sup>6</sup> *Relatio finalis*, II, C, 1

<sup>7</sup> Cf. H.U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie* (Johannes Verlag. Einsiedeln 1963). La edición en español: H. U. Von Balthasar, *El todo en el fragmento* (Encuentro Ediciones. Madrid 2008).

mento), en la que abordaba el significado del tiempo frente a la eternidad, e irá componiendo en diversos capítulos la respuesta a problemáticas puntuales sobre la historia desde una visión de conjunto. Las cosas que históricamente suceden en un momento dado, qué tienen que ver con la historia de la Humanidad, con la gran Historia de la Salvación. *El todo en el fragmento*. Dice Balthasar: *¿A dónde debemos dirigir nuestra mirada para captar, incluso en la fragmentariedad de nuestra existencia, una tensión hacia el Todo? Cada fragmento de un trozo de cerámica sugiere la totalidad del jarrón, y cada «torso» de mármol es contemplado a la luz de la estatua completa. ¿Será nuestra existencia una excepción? ¿Nos dejaremos persuadir tal vez, que en aquél mismo fragmento que representa nuestra existencia se constituye la totalidad entera?*<sup>8</sup>.

La existencia, inevitablemente fragmentaria tiene, sin embargo, una tensión infinita, una tensión hacia el Todo. No por el hecho de ser un fragmento, una particularidad, dejamos de reconocer que hay una llamada a formar parte de un Todo más grande que nosotros. Esto es la vida cristiana. *Cada fragmento de un trozo de cerámica sugiere la totalidad del jarrón, y cada torso de mármol es contemplado a la luz de una estatua completa*. Sería pobretón —por no decir mezquino—, el quedarnos en ese trozo de jarrón o en ese pequeño ángulo de un torso, sin comprender que ese trozo de cerámica forma parte de algo mucho más grande que adquiere en la totalidad su significado último. Ese pequeño ápice de un torso forma parte de una estatua que en la totalidad adquiere su verdadera belleza. No puede ser nuestra existencia, ciertamente, una excepción, antes lo contrario, es una confirmación.

El tema de la asamblea sinodal de 1994 tuvo como objeto de su reflexión a «la vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo». ¿Quiénes son y cuántos componen esta realidad eclesial? Porque leída globalmente, la cifra que componen el grupo de los «consagrados» dentro de la Iglesia representa aproximadamente tan sólo entre el 0'1% y el 0'2% de los casi 1.000 millones de católicos actualmente<sup>9</sup>.

8 Id., *Das Ganze im Fragment*, XXIII.; véase también la obra del mismo H. U. Von Balthasar, *Teología de la historia* (Encuentro. Madrid 1992).

9 Cifras tomadas de C. García Andrade, «Hacia el Sínodo sobre la vida consagrada». *Unidad y Carismas* 9 (1994) 1. Recientemente se han vuelto a barajar esas cifras aproximadas, prestando una atención al dato de supremacía numérica por género y por no clericalización: «Somos en la actualidad 1.049.372, de los cuales 819.279 son mujeres, 140.687 presbíteros, 58.210 hermanos y 31.197 miembros de institutos seculares. La vida religiosa es mayoritariamente femenina y laical, no masculina y presbiteral» (J. C. R. García Paredes, «Hacer teología de la Vida Religiosa en un cambio de época», *Vida Religiosa* 90/1 (2001) 41. En ese trabajo también se manejan otras variantes que hablan del desplazamiento geográfico y cultural de las vocaciones, así como de la fragilidad e inconsistencia que a menudo se constata en esas nuevas vocaciones. Véase el número monográfico de la Revista *Vida Religiosa* 4 (2010) 164-240: *El ciclo vital de los Institutos*.

¿Qué es lo que está en juego en torno a este sector de la Iglesia que no es el más numeroso cuantitativamente? ¿Qué significan y qué realizan? ¿Por qué el Papa dedicó nada menos que toda una asamblea sinodal ordinaria para reflexionar sobre la vida consagrada? Estas preguntas son las que estaban en el fondo de la temática que ocupó a los padres sinodales. Es muy útil situar este acontecimiento eclesial dentro de la larga e iluminadora tarea magisterial que Juan Pablo II emprendió desde que subió a la Sede de Pedro.

Por citar dos grupos, casi dos géneros documentales, podemos fijarnos en las encíclicas teológicas, las que justamente tienen por objeto el acercamiento a Dios desde el hombre actual, el anuncio del Dios revelado en Jesucristo Redentor a la humanidad de hoy. Se trata, como alguien ha dicho, de «una trilogía inicial»<sup>10</sup>, dedicada a desentrañar al Hijo Redentor, al Padre de las Misericordias y al Espíritu que da Vida<sup>11</sup>. Tres encíclicas que van al fundamento de nuestra fe que es la Trinidad, una e indivisa. Ir al fundamento justamente para evitar los fundamentalismos.

En el otro grupo, el de los Sínodos Extraordinarios de Obispos, también podemos encontrar otra trilogía, esta vez de carácter eclesiológico, como hicieron notar los *Lineamenta*<sup>12</sup>: una preocupación por las tres grandes vocaciones que vertebran las correspondientes tres formas existenciales cristianas del Pueblo de Dios, que por orden de aparición en los diversos Sínodos y en la nomenclatura más usual, son los siguientes: los laicos, los sacerdotes, los consagrados<sup>13</sup>. El mismo Juan Pablo II lo explicaba en la Homilía durante la inauguración de la IX Asamblea General Ordinaria del Sínodo, el 2 de octubre de 1994: «Desde hacía tiempo nos estábamos preparando para este Sínodo, cuyo tema es: *La vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo*. (...) Por tanto, el Sínodo, que se ocupa de la vida consagrada, no puede menos de tener una importancia especial para todos los hijos de la Iglesia, que no dejarán de sostener sus trabajos con la aportación de su oración. Es significativo el hecho de que, después del reciente Concilio, en el desarrollo de los Sínodos relativos a los diversos aspectos de la enseñanza conciliar sobre la Iglesia, el

10 M. Tagliaferri, «Prólogo», en J. A. Martínez Puche (ed), *Encíclicas de Juan Pablo II* (Edibesa. Madrid 1993) XIV.

11 Cfr. respectivamente, *Redemptor hominis* (4 marzo 1979), *Dives in misericordia* (30 noviembre 1980) y *Dominum et vivificantem* (18 mayo 1986), más la que luego apareció sobre los Obispos: *Pastores Gregis* (2003).

12 Cfr. Sínodo de los Obispos. IX Asamblea General Ordinaria. *La vida consagrada y su función en la Iglesia y en el mundo. Lineamenta*. n.º 3b.

13 Cfr. respectivamente las exhortaciones apostólicas resultantes de estos Sínodos: Juan Pablo II, *Christifideles laici* (1988), *Pastores dabo vobis* (1992), *Vita Consecrata* (1996), *Pastores Gregis* (2003).

dedicado a los institutos religiosos llegue sólo ahora, es decir, después de los Sínodos sobre la familia (1980: *Familiaris consortio*), sobre la vida de los laicos (1987: *Christifideles laici*) y sobre el ministerio de los presbíteros en la Iglesia (1990: *Pastores dabo vobis*). Casi se podría decir que el camino necesario para llegar al Vaticano II en este tema ha sido más largo. El tema ha madurado más lentamente sobre la mesa de la Iglesia y de la reflexión teológica. Y ahora —lo esperamos vivamente— ha llegado el momento oportuno para tratarlo: ha llegado el «kairós», la ocasión providencial que el Señor nos brinda para profundizar los temas y las perspectivas ya presentes en los textos conciliares<sup>14</sup>.

El Papa al afrontar esta visión unitaria de las diferentes formas de existencia dentro de la Iglesia, no desea otra cosa que ayudar al Pueblo de Dios a que viva en armonía, en una fusión sin confusión de cada una de las vocaciones que estructuran la Iglesia. De algún modo puede aplicarse a su intento de reflexionar con los Obispos en torno a estas tres grandes vocaciones eclesiales, ese orden (armonía) desde el que el mismo Pontífice presentaba la finalidad del CIC: «...la finalidad del Código no es en modo alguno sustituir en la vida de la Iglesia y de los fieles la fe, la gracia, los carismas y, sobre todo, la caridad. Por el contrario, el Código mira más bien a crear en la sociedad eclesial un orden tal, que, asignando la parte principal al amor, a la gracia y a los carismas, se haga, a la vez, más fácil, el crecimiento ordenado de los mismos»<sup>15</sup>.

No es, pues, un intento de uniformación cuanto de ordenación, de poner orden armonioso en la descripción, interrelación y vivencia de estas tres formas de vida cristiana, cada cual en su lugar dentro de la economía salvífica que las ha otorgado Dios dentro del Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia<sup>16</sup>. Lo cual no es otra cosa que recuperar lúcidamente aquello que emana de la nueva eclesiología del Concilio Vaticano II: una eclesiología de comunión, como el mismo Juan Pablo II recordaba en la exhortación resultante del primero de los Sínodos de esta «trilogía eclesiológica»: «Es ésta la idea central que, en el concilio Vaticano II, la Iglesia ha vuelto a proponer de sí misma. Nos lo ha recordado el Sínodo extraordinario de 1985, celebrado a los veinte años del evento conciliar: “La eclesiología de comunión es la idea central y fundamental de los documentos del Concilio”»<sup>17</sup>.

14 Juan Pablo II, *Homilía en la inauguración de la IX Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos*, 2 de octubre de 1994 (nn. 2 y 3).

15 Juan Pablo II, «Constitutio Apostolica Sacrae Disciplinæ Leges», *AAS* 85/2 (1983) XI.

16 Cf. *Col* 1, 24.

17 Juan Pablo II, *Christifideles laici*, 19.

Es decir, el Papa Juan Pablo II, al abordar en este Sínodo una reflexión sobre la naturaleza y la misión de la vida consagrada, no hace sino llegar al término de su trilogía eclesiológica vocacional. Algo que ya había adelantado en términos de *diversidad complementaria* en uno de los puntos de la Exhortación *Christifideles laici* en los que hablaba de la interrelación de los estados de vida dentro del Pueblo de Dios: «Obreros de la viña son todos los miembros del pueblo de Dios: los sacerdotes, los religiosos y religiosas, los fieles laicos, todos a la vez objeto y sujeto de la comunión de la Iglesia y de la participación en su misión de salvación. Todos y cada uno trabajamos en la única y común viña del Señor con carismas y ministerios diversos y complementarios... En la Iglesia-comunión los estados de vida están de tal modo relacionados entre sí que están ordenados el uno al otro... Así el estado de vida *laical* tiene en la índole secular su especificidad y realiza un servicio eclesial testificando y volviendo a hacer presente, a su modo, a los sacerdotes, a los religiosos y a las religiosas, el significado que tienen las realidades terrenas y temporales en el designio salvífico de Dios. A su vez, el sacerdocio *ministerial* representa la garantía permanente de la presencia sacramental de Cristo redentor en los diversos tiempos y lugares. El estado *religioso* testifica la índole escatológica de la Iglesia, es decir, su tensión hacia el reino de Dios, que viene prefigurado y, de algún modo, anticipado y pregustado por los votos de castidad, pobreza y obediencia. Todos los estados de vida, ya sea en su totalidad como cada uno de ellos en relación con los otros, están al servicio del crecimiento de la Iglesia; son modalidades distintas que se unifican profundamente en el «misterio de comunión» de la Iglesia y que se coordinan dinámicamente en su única misión. De este modo, el único e idéntico misterio de la Iglesia revela y revive, en la diversidad de estados de vida y en la variedad de vocaciones, la *infinita riqueza del misterio de Jesucristo*»<sup>18</sup>.

### 3. DOS FORMAS CANÓNICAS DE DEFINIR LA VIDA CONSAGRADA

No era tan evidente esta colocación eclesiológica de la vida consagrada. En este sentido puede ayudarnos la evolución que ha experimentado su tratamiento desde el lenguaje y perspectiva del Derecho Canónico, con una distinta visión de lo que es y supone esta vocación eclesial<sup>19</sup>. En

<sup>18</sup> Juan Pablo II, *Christifideles laici*, 55.

<sup>19</sup> Cf. T. Rincón Pérez, *La vida consagrada en la Iglesia latina. Estatuto teológico-canónico* (Eunsa. Pamplona 2001) 27-90; V. de Paolis, «L'iter formativo del Codice vigente e in particolare degli Istituti di Vita Consacrata e delle Società di Vita Apostolica», en Id., *La Vita Consacrata nella Chiesa* (Marcianum. Venezia 2010) 43-55.

efecto, tanto el CIC de 1917 como el de 1983, presentan dos cosmovisiones bien diferentes de presentar y entender la vida consagrada. Vale la pena detenerse en el proceso teológico que ha vivido la Eclesiología entre ambos textos legislativos, para comprender cómo hay también una novedad canónica derivante<sup>20</sup>.

En el intento de exponer la Vida Consagrada como una vocación diversa, se recurrió frecuentemente a una desafortunada clasificación comparativa: los cristianos quedaban distribuidos entre quienes secundaban los mandamientos prescritos para todos, y los que además de éstos observaban también los consejos evangélicos. De esta manera, dentro del Pueblo de Dios se establecía una gran diferencia de cristianos, cuya distinción fundamental pivotaba en torno a su particular generosidad: quienes lo daban todo, quienes se apuntaban al máximo, quienes abrazaban incluso lo que no era obligatorio, y quienes no llegando a tanta generosidad, o quienes no poseyendo tanta fortaleza se debían contentar con seguir lo mínimo establecido para salvarse: no ya para entrar en el Paraíso con una buena nota, sino para poder entrar aprobando<sup>21</sup>. Más allá de una cierta e inevitable caricatura, lo cierto es que esta distinción ha estado latente y presente en tanta literatura ascética y formativa de la Vida Consagrada durante muchos siglos, pero también en su regulación canónica. Veamos lo que decía al respecto el canon 487 del Código de 1917: «Todos han de tener en gran estima el estado religioso, o sea el modo estable de vivir en común, por el cual los fieles, además de los preceptos comunes, se imponen también la obligación de practicar los consejos evangélicos mediante los tres votos de obediencia, castidad y pobreza» [canon 487]<sup>22</sup>.

Resulta claro que en este texto hay una eclesiología de fondo, que es la Iglesia como *societas perfecta* dentro de la cual existe un *status perfectionis* por antonomasia que viene así descrito en estos rasgos tan significativos:

20 Cf. E. Sastre Santos, *La vita religiosa nella storia della Chiesa e della società* (Ancora. Milano 1997); G. Ghirlanda (dir.), *Punti fondamentali sulla vita consacrata*, (PUG. Roma 1994); C.L. Almendral, «La vida consagrada en el nuevo Código de Derecho Canónico», *CONFER* 22 (1983) 343-356; J. L. Larrabe, «Los religiosos en la vida de la Iglesia según el nuevo Código Canónico», *CONFER* 22 (1983) 413-431; L. Gutierrez, «Evolución de las formas seculares de vida religiosa», *Vida Religiosa* 27 (1969) 9-16.

21 Cf. A. Bandera, «De la santidad de la Iglesia a la santidad eclesializada», en Id., *Institutos de Vida Consagrada: Derecho Canónico y Teología* (S.E. Atenas. Madrid 1987) 210-215; A. Bandera, «Unidad y pluralismo en la vocación cristiana», Id., *La vida religiosa en el misterio de la Iglesia* (BAC. Madrid 1984) 15-161.

22 L. Miguelez - S. Alonso - M. Cabrero, *Código de Derecho Canónico y legislación complementaria* (Bac. Madrid 1969) 194-195. [Status religiosus seu stabilis in communi vivendi modus, quo fideles, praeter communia praecepta, evangelica quoque consilia servanda per vota obedientiae, castitatis et paupertatis suscipiunt, ab omnibus in honore habendus est].

- Se trata de un camino estimable por todos, al que se debe mirar con honor.
- Es un estado en el que se vive en común religiosamente.
- En donde los fieles además-de (*praeter*), se empeñan en un también (*quoque*), lo cual no es otra cosa que añadir un *plus* de particular exigencia (*consilia*) a las comunes prescripciones de todos los cristianos (*communis praecepta*).
- La observancia está en los votos de obediencia-castidad-pobreza.

Hay un notable desplazamiento temático y teológico en la redacción del CIC que ahora rige la Iglesia desde 1983 a la hora de entender y proponer una definición genérica de lo que es la Vida Consagrada. Así leemos en el canon 573 en sus dos densos párrafos<sup>23</sup>:

«§ 1. La Vida Consagrada por la profesión de los consejos evangélicos es una forma estable de vivir en la cual los fieles, siguiendo más de cerca de Cristo bajo la acción del Espíritu Santo, se dedican totalmente a Dios como a su amor supremo, para que, entregados por un nuevo y peculiar título a su gloria, a la edificación de la Iglesia y a la salvación del mundo, consigan la perfección de la caridad en el servicio del Reino de Dios y, convertidos en signo preclaro en la Iglesia, preannuncio la gloria celestial.

§ 2. Adoptan con libertad esta forma de vida en institutos de Vida Consagrada canónicamente erigidos por la autoridad competente de la Iglesia aquellos fieles que, mediante votos u otros vínculos sagrados, según las leyes propias de los institutos, profesan los consejos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia, y por la caridad a la que éstos conducen, se unen de modo especial a la Iglesia y a su misterio» [canon 573]<sup>24</sup>.

Nos encontramos en este texto las diferentes notas que dan el salto cualitativo respecto del CIC de 1917, y que ponen de manifiesto la verda-

<sup>23</sup> Véase el amplio comentario de dos importantes trabajos: V. de Paolis, *La Vita Consacrata nella Chiesa* (Marcianum. Venezia 2010) 61-86 y D. Andres, *Le forme di vita consacrata. Commentario teológico-giuridico al Codice di diritto canonico* (Ancora. Roma 2005) 25-31.

<sup>24</sup> Profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca, *Código de Derecho Canónico* (Bac. Madrid 2008) 356-358. § 1. Vita consecrata per consiliorum evangelicorum professionem est stabilis vivendi forma qua fideles, Christum sub actione Spiritus Sancti pressius sequentes, Deo summe dilecto totaliter dedicantur, ut, in Eius honorem atque Ecclesiae aedificationem mundique salutem novo et peculiari titulo dediti, caritatis perfectionem in servitio Regni Dei consequantur et, praeclarum in Ecclesia signum effecti, caelestem gloriam praenuntiant. § 2. Quam vivendi formam in institutis vitae consecratae, a competenti Ecclesiae auctoritate canonice erectis, libere assumunt christifideles, qui per vota aut alia sacra ligamina iuxta proprias institutorum leges, consilia evangelica cstitatis, paupertatis et oboedientiae profitentur et per caritatem, ad quam ducunt, Ecclesiae eiusque mysterio speciali modo coniunguntur].

dera clave teológica de la normativa canónica del Código de 1983, lo cual afecta también en la definición que se da de la Vida Consagrada:

Unificación de las diferentes formas de seguimiento de Cristo en torno al binomio común «*vita consecrata*»<sup>25</sup>.

- Se define como una forma estable de vida, y no una simple «experiencia *ad tempus*».
- Las cuatro notas teológicas más importantes y vertebradoras de la definición canónica de Vida Consagrada, son:
  - el seguimiento más de cerca de Cristo
  - bajo la acción del Espíritu Santo
  - dedicación amorosa y total a Dios como amor supremo
  - y a la edificación de la Iglesia y la salvación del mundo
- Haciendo así se obtiene la perfección de la caridad.
- El servicio del Reino —signo preclaro de la Iglesia— signo escatológico.
- Los consejos evangélicos tienen como fin la caridad, la unión con la Iglesia.

Una lectura comparada de ambos textos –CIC 1917 y 1983- puede ponernos ante una misma realidad de fondo, pero presentada y acompañada de un modo muy distinto. El canon 573 del CIC de 1983 aparece como mucho más rico en cuanto al contenido doctrinal, espiritual, eclesiológico y apostólico, pero también es más amplio en cuanto que abraza a los diferentes modos o formas de vida consagrada, independientemente de la naturaleza de los vínculos y de su fenomenología en la Iglesia y en la sociedad<sup>26</sup>. En el fondo, tenemos detrás una eclesiología del Vaticano I con toda la problemática apologética y defensiva ante un mundo que se tornaba amenazante desde los modernismos al uso, y una eclesiología del Vaticano II que trata de romper lanzas por un diálogo con ese mundo al que mira y acompaña, para injertar en sus venas la savia de del Evangelio<sup>27</sup>.

25 Cf. S. Recchi, *Consacrazione mediante i consigli evangelici. Dal Concilio al Codice* (Ancora. Milano 1988); S.M<sup>a</sup> Alonso, «Consagración», en A. Aparicio-J.M. Canals (eds.), *Diccionario Teológico de la Vida Consagrada* (Claretianas. Madrid 1992) 368-396.

26 Cf. E. Gambari, *I religiosi nel Codice. Commento ai singoli canoni* (Ancora. Milano 1986) 22.

27 Siempre resultan paradigmáticas las palabras de la Constitución Apostólica *Humanae Salutis* (25 diciembre 1961), con la que se anunciaba la convocatoria del Concilio Vaticano II, el Papa Juan XXIII apuntaba las razones históricas por las que en ese momento convenía reunir a toda la Iglesia en el santo sínodo universal. Daba cuenta de la ambivalente realidad claroscuro, entre los avances inequívocos y los retrocesos también palmarios: «La Iglesia ve en nuestros días

No obstante, cuando parecía que una mejor descripción canónica y teológica de lo que es la vida consagrada en la Iglesia habría traído un florecimiento en todos los sentidos, al levantar acta de que no hay sido así cabría hacerse también la pregunta inversa a la luz de los resultados de la crisis que atraviesa la vida consagrada en todo este período post-conciliar<sup>28</sup>. Ha sido un tiempo apasionante en el que caben señalar tantos rasgos positivos que han acercado una verdadera renovación como auspiciaba el mismo Vaticano II, pero donde también se han dado factores negativos que facturan la patente pérdida de identidad en esta forma de vida cristiana<sup>29</sup>.

Hay una tendencia explicadora de los vaivenes históricos, que puede presentar un falseamiento de la realidad por pretender describirla desde los antagónicos *blancos y negros*, olvidando toda la inmensa gama de los diversos tonos grises y la matizadora escala cromática completa. En este sentido, dice acertadamente Aquilino Bocos en su trabajo sobre la andadura postconciliar en relación a la vida consagrada, que «el examen del itinerario seguido permite ver que hemos recorrido el camino *entre luces y sombras*. La renovación es una película que se rueda en *claroscuro*, donde confluyen la claridad y la penumbra, el contrapunto y la energía, el matiz y la sutileza. En la renovación se entrecruzan la acción divina y la resistencia humana, la gracia y el pecado, el querer progresar y la trasgresión (...) A cada nota positiva que se quiera subrayar, seguramente que puede surgir una sombra, un olvido o un retraso»<sup>30</sup>.

---

que la convivencia de los hombres, gravemente perturbada, tiende a un gran cambio. Y cuando la comunidad de los hombres es llevada a un nuevo orden, la Iglesia tiene ante sí una tarea inmensa, tal como hemos aprendido que sucedió en las épocas más trágicas de la historia. Hoy se exige a la Iglesia que inyecte la virtud perenne, vital, divina del Evangelio en las venas de esta comunidad humana actual que se gloria de los descubrimientos recientemente realizados en los campos técnico y científico, pero que sufre también los daños de un ordenamiento social que algunos han intentado restablecer prescindiendo de Dios. Por ello, advertimos que los hombres de nuestro tiempo no han avanzado a la par en los bienes materiales y espirituales» [Juan XXIII, «*Humanae Salutis*», b. *Concilio Ecueménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones* (BAC. Madrid 1993) 1067-1068].

28 Es interesante el balance que realiza sobre todo el periodo preconiliar y conciliar P.G. Cabra, «Il rinnovamento della vita consacrata. 1/ Preconcilio e Concilio», *Vita Consacrata* 40/2 (2004) 141-159.

29 Lo hemos estudiado a propósito de este momento eclesial que representa el postconcilio Vaticano II: cf. J. Sanz Montes, «La teología de la vida consagrada. Balance del período postconciliar», *Toletana. Cuestiones de Teología e Historia* 8 (2003) 45-72; J. Sanz Montes, «La fidelidad creativa» (VC 37): entre el restauracionismo, la refundación y la mediocridad de la vida consagrada», *Tabor. Revista de Vida consagrada* 0 (2006) 13-42.

30 A. Bocos, «El camino de la vida consagrada desde *Perfectae Caritatis* hasta hoy», *Vida Religiosa* 98 (2005) 351.

Así, se ha descrito todo este periodo postconciliar de la vida consagrada diciendo que se ha pasado de un modelo marcado por la «fuga et contemptus mundi», a otro que gozaría del diálogo y la fraternidad. Dicho así, estaríamos asistiendo al gozoso arribo de un modelo de vida consagrada que finalmente hubiera superado su encastillamiento aristocrático, despreciativo y prepotente desde su angelismo desencarnado, dando lugar a una forma de cercanía, de igualdad desde su humanismo encarnado...<sup>31</sup>. Por eso, me parece más equilibrado y realista el juicio de quien afirma que ante esta amalgama claroscuro de rasgos positivos y negativos, tras años de haber estado entre esos extremos, se puede constatar un cansancio y un desgaste preocupante.

Este juicio podemos encontrarlo en alguien muy autorizado que como pocos conocen la vida consagrada<sup>32</sup>. En una obra ya clásica, el P. Severino M<sup>a</sup> Alonso, hace un juicio sorprendente sobre todo este período que ha venido llamándose la «primavera eclesial». Por su claridad permítasenos la cita completa del mismo: «Las esperanzas abiertas por el Concilio, en lo que se llamó *primavera eclesial* han cuajado ciertamente en frutos de renovación y de vida. Pero los resultados no han respondido a las expectativas y a las justas ilusiones. Y, en muchos casos, tampoco han respondido a los esfuerzos que las Instituciones religiosas han realizado. A lo largo de estos últimos lustros todas las Congregaciones —o, por lo menos, la inmensa mayoría— se han empeñado seriamente en un proceso de renovación y adaptación de sus respectivas estructuras, su documentación jurídica y doctrinal, del texto de sus Constituciones, y en un estudio serio de las bases históricas de su propio Carisma fundacional. El retorno a las fuentes —pedido e impulsado por el Concilio (cf. PC 2)— se ha conseguido, al menos, desde el punto de vista documental. Las nuevas Constituciones son —en general— ricas de contenido evangélico y teológico y están realmente impregnadas de sentido eclesial y del espíritu del propio Instituto. Son, en verdad, un proyecto evangélico de vida o, si se prefiere, una traducción actual del Evangelio en clave de Congregación, desde la original experiencia del Espíritu Santo vivida por el Fundador.

31 Puede verse esta benévola visión de los avatares postconciliares y una mirada severa al periodo anterior en R. de Luis Carballada, «La configuración de la Vida Religiosa a partir de la renovación conciliar», *Vida Religiosa* 98 (2005) 361-373. Este autor dominico, realiza un contrapunto algo caricaturizador entre binomios opuestos: de una espiritualidad devocional a una espiritualidad vivencial, de una vida comunitaria institucionalizada a una vida comunitaria relacional, de un compromiso apostólico de obras propias a la apertura al mundo.

32 Nos referimos al P. Severino M<sup>a</sup> Alonso, religioso claretiano, que fue superior provincial, formador, y un prestigioso y reconocido catedrático de esta materia en la Universidad Pontificia de Salamanca (Campus de Madrid).

Sin embargo, todos estos cambios estructurales, legislativos y doctrinales se han quedado a medio camino. No han logrado, de hecho, llegar a la vida real, ni tocar a las personas por dentro, ni cambiar sus actitudes más profundas. Por eso, después de unos años de *ilusión* —quizá en el doble sentido de la palabra— se ha venido pasando a una postura interior y exterior de cierto desencanto y casi de resignada apatía.

Muchas de las esperanzas suscitadas por el Concilio Vaticano II se han ido desvaneciendo, poco a poco, al paso de los años. Y la desesperanza, la falta de vibración y de entusiasmo constituyen ahora un cierto clima ambiental, que es el que da a la vida consagrada su atonía generalizada. Quizá hayamos gastado demasiadas energías en la «adaptación» —por otra parte, también necesaria—, preocupados por buscar formas «nuevas» de expresar y de vivir unos contenidos no suficientemente clarificados y asimilados todavía; mientras hemos descuidado la verdadera «renovación», que es primordialmente interior y que dice relación inmediata a la persona. Hemos olvidado, o no hemos tenido bastante en cuenta, la severa amonestación del Concilio: «Ordenándose, ante todo, la vida religiosa a que sus miembros sigan a Cristo y se unan con Dios por medio de la profesión de los consejos evangélicos, hay que considerar seriamente que las mejores acomodaciones a las necesidades de nuestro tiempo no surtirán efecto si no están animadas por una renovación espiritual, a la que hay que conceder siempre el primer lugar incluso al promover las obras externas» (PC 2e).<sup>33</sup>

A la luz de estas afirmaciones de carácter histórico y teológico, podemos comprender algo que ya dijera el gran Papa Pablo VI como una doble lectura, igualmente errónea por exceso o por defecto, del evento del Concilio Vaticano II<sup>34</sup>. A esta doble lectura se ha referido Benedicto XVI en términos de hermenéutica: «¿Por qué la recepción del Concilio, en grandes zonas de la Iglesia, se ha realizado hasta ahora de un modo tan difi-

<sup>33</sup> S. M<sup>a</sup> Alonso, *La Vida Consagrada, op. cit.*, 18-19.

<sup>34</sup> Lo recordaba el entonces Obispo de Gerona, Mons. Soler i Perdigó, al responder a un grupo de sacerdotes de su diócesis: «Me parece oportuno recordar dos observaciones que hizo Pablo VI, ocho días después de la clausura del Concilio Vaticano II. La primera se refiere precisamente a la actitud que era necesario adoptar en relación al post-Concilio. El Santo Padre advertía que no era buena la actitud de quienes, una vez acabado el Concilio, pensaban en continuar como antes. Continuar igual por pereza, por tranquilidad, para garantizarse una seguridad. Esta actitud, decía Pablo VI, no estaría en conformidad con el espíritu renovador del Concilio, ni tampoco sería digna de los hijos fervorosos e inteligentes de la Iglesia. Pero todavía hay otra actitud opuesta a la descrita anteriormente, sobre la cual también el Papa hace una advertencia. Es la actitud de quienes querían un Concilio permanente. Se refiere a ese estado de ánimo de quienes querían someter a debate permanente lo que el Concilio ya ha establecido, y así querían continuar el proceso dialéctico propio de las sesiones conciliares» [C. Soler i Perdigó, «La Iglesia es un don de Dios, no una invención humana», en *Alfa & Omega* 302 (2002) 10].

cil? Pues bien, todo depende de la correcta interpretación del Concilio o, como diríamos hoy, de su correcta hermenéutica, de la correcta clave de lectura y aplicación. Los problemas de la recepción han surgido del hecho de que se han confrontado dos hermenéuticas contrarias y se ha entablado una lucha entre ellas. Una ha causado confusión; la otra, de forma silenciosa pero cada vez más visible, ha dado y da frutos. «Por una parte existe una interpretación que podría llamar «hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura»; a menudo ha contado con la simpatía de los medios de comunicación y también de una parte de la teología moderna. Por otra parte, está la «hermenéutica de la reforma», de la renovación dentro de la continuidad del único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha dado; es un sujeto que crece en el tiempo y se desarrolla, pero permaneciendo siempre el mismo, único sujeto del pueblo de Dios en camino. La hermenéutica de la discontinuidad corre el riesgo de acabar en una ruptura entre Iglesia preconciliar e Iglesia posconciliar»<sup>35</sup>.

Y una última anotación sobre lo que ha podido acaso generar este ambivalente horizonte que exige un discernimiento sereno y unos referentes que puedan verdaderamente acompañar. Lo ha señalado un conocido teólogo de la vida consagrada como es Pier Giordano Cabra, cuando haciendo balance de todo este tiempo postconciliar transcurrido él reclama en medio de una *sociedad sin padres* la urgente necesidad que tenemos de verdaderos guías, maestros. «En momentos como estos, hemos sentido la necesidad de guías sabios que comprendan lo nuevo pero que sepan señalar las unilateralidades y las peligrosas simplificaciones. Guías que muestren serenamente también la otra cara de la realidad que ha sido olvidada o escondida. Guías que no busquen el aplauso ni teman la impopularidad»<sup>36</sup>.

#### 4. EL CARISMA DEL FUNDADOR, EL CARISMA DE LA FUNDACIÓN

Esta forma de vida cristiana que es la vida consagrada, que tiene una colocación eclesiológica en la Iglesia de comunión, y una presentación canónica como hemos apuntado a la luz del c. 573 del actual Derecho Canónico, nace por la irrupción de lo que llamamos carisma. Y puesto que ningún carisma agota la insondable riqueza de Jesucristo, a quien imi-

35 Cf. Benedicto xvi, *Discurso a los cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la Curia romana* (22 de diciembre de 2005).

36 P. G. Cabra, «Il rinnovamento della vita consacrata/2 Il primo postconcilio», *Vita Consacrata* 40/4 (2004) 387.

tan, siguen y recuerdan, ya apunta el mismo Código una visión amplia que es la que se pide discernir, inspirándose en un texto medular de *Lumen Gentium* 46: «En la Iglesia hay muchos institutos de vida consagrada, que han recibido dones diversos, según la gracia propia de cada uno: pues siguen más de cerca a Cristo ya cuando ora, ya cuando anuncia el Reino de Dios, ya cuando hace el bien a los hombres, ya cuando convive con ellos en el mundo, aunque cumpliendo siempre la voluntad del Padre»<sup>37</sup>.

Esa gracia precisa el discernimiento eclesial de todo carisma, como en los cánones comunes para toda forma de vida consagrada se apunta sobre la aprobación, fusión, federación o supresión de un instituto de vida consagrada<sup>38</sup>. Más preciso es cuanto se apunta más adelante sobre la competencia exclusiva de la Santa Sede o del Obispo diocesano a la hora de discernir la novedad carismática de un Instituto de vida consagrada: «La aprobación de nuevas formas de vida consagrada se reserva exclusivamente a la Sede Apostólica. Sin embargo, los Obispos diocesanos han de procurar discernir los nuevos dones de vida consagrada otorgados a la Iglesia por el Espíritu Santo y ayudar a quienes los promueven para que formulen sus propósitos de la mejor manera posible y los tutelen mediante estatutos convenientes, aplicando sobre todo las normas generales contenidas en esta parte»<sup>39</sup>.

Entiendo que es importante clarificar este término en el que la Iglesia cifra el discernimiento de una presunta novedad: el carisma.

Hace unos años se ofreció una clave de lectura de este fenómeno de los santos fundadores: la apuntada por Walter Dirks<sup>40</sup> y Jesús Álvarez Gómez<sup>41</sup>, en cuanto que afirman que los santos fundadores son una oportuna y nueva aportación del Espíritu Santo, dador de los carismas a la Iglesia y para la edificación de ésta<sup>42</sup>, en una encrucijada concreta. Los santos, en especial los fundadores, han sido la respuesta de Dios a los desafíos y urgencias que se podían dar en una situación histórica particu-

37 *CIC* 577.

38 Cf. *CIC* 577-582.

39 *CIC* 605: *Novas formas vitae consecratae approbare uni Sedi Apostolicae reservatur. Episcopi dioecesani autem nova vitae consecratae dona a Spiritu Sancto Ecclesiae concredita discernere satagant.*

40 Cf. W. Dirks, «Respuesta de los monjes», *Concilium. Revista Internacional de Teología* 97 (1974) 11-19.

41 Cf. J. Álvarez Gómez, *La vida religiosa ante los retos de la historia*, (Claretianas. Madrid 1979). Ha sido retomado ampliamente en su obra J. Álvarez Gómez, *Historia de la Vida Religiosa*. vol. I-III. (Claretianas. Madrid 1987-1991).

42 Cf. *Rom* 12,6-8; *1 Cor* 12,8-10; véase H.U. von Balthasar, *Puntos centrales de la fe*, (Bac. Madrid 1985) 297.

lar. «El santo no actúa por propio capricho: siempre es llamado de una u otra forma. Aquí se trata de una determinada respuesta, es decir, de la vocación a responder a un reto histórico»<sup>43</sup>.

No se trata, por lo tanto, de una simple respuesta que una persona da a Dios privadamente, sino que esa fidelidad siempre tiene unas consecuencias públicas, sociales, eclesiales —como igualmente sucede con la infidelidad—. Hay, obviamente, una dimensión personal en quien responde, y su fidelidad tiene una inmediata repercusión en su historia individual de salvación, pero en la medida en que la vocación recibida responde a un carisma de Dios, tal carisma trasciende la persona y lo alarga a toda la Iglesia. Así lo apunta Giacomo Martina al hablar de los santos fundadores como quienes despiertan la conciencia de la Iglesia para que ésta tienda siempre a Dios: «siempre que la vida eclesial está en peligro de desplazarse del centro a la periferia, del espíritu a la letra de la ley, han aparecido estos heraldos de Dios. Son ellos la espada que Dios ha traído al mundo, los profetas del Nuevo Testamento. La voz de Dios en el mundo y, al mismo tiempo, el grito de la humanidad hacia Dios»<sup>44</sup>. Pero, no siempre podemos llamar del Espíritu lo que de Él no proviene. No confundamos el aletear del Espíritu del Señor que crea y recrea todas las cosas, con los pájaros que algunos pueden tener en la cabeza.

Enumerando algunos elementos que constituyen el ser de los santos como aportación de parte de Dios a los desafíos históricos, podemos indicar los siguientes:

*1. Deben ser hijos de su tiempo.*—Son personas que, frecuentemente, han vivido su época con una grande pasión, es decir, que han vibrado, han sufrido y gozado con lo que una generación tenía como empeño, como lacra, como esperanza. No han sido personas ajenas a su momento histórico porque han evitado la triple fuga: la de quien se refugia nostálgicamente en el pasado, la de quien se escapa ficticiamente hacia el futuro, y la de quien se acomoda mediocrementemente en el presente. Han vivido su hoy con pasión y responsabilidad, desde la gratitud hacia el pasado que han recibido como herencia y con la esperanza en el porvenir que les llegaba. Esta actitud que conjuga teologalmente el pasado, el presente

43 W. Dirks, «Respuesta de los monjes...», 13; En un trabajo anterior de homónimo título (*Die Antwort der Mönche* -1952-), analizaba en profundidad cuatro santos fundadores particularmente emblemáticos en cuanto a la respuesta carismática a los desafíos históricos en épocas de tránsito: Benito y sus discípulos, Francisco y sus hermanos, Domingo y sus seguidores, Ignacio y sus compañeros.

44 G. Martina, «Religiosos hoy, en la perspectiva de un historiador», *Vida Religiosa* 60 (1986) 435.

y el futuro, es muy importante para comprender que Dios en ellos responde de modo concreto a la encrucijada de una época<sup>45</sup>.

2. *Deben ser hijos de Dios e hijos de la Iglesia.*—No son simplemente personas con una sensibilidad histórica notable, sino que en el surco de su apertura humana, tiene cabida Dios y su misterio tal y como se nos ha revelado, y tal y como se custodia en la Iglesia. Por lo tanto el Reino de Dios forma parte de su modo de ver la realidad, de sufrirla y de gozarla. La realidad lúcidamente vista, no es juzgada desde baremos sociológicos, culturales, políticos o económicos, sino que es el Evangelio de Cristo lo que se torna en clave de comprensión de toda esa realidad. En este sentido, la comunión real y leal con la Iglesia forma parte de la fidelidad con la comunidad de Jesús que a través del tiempo custodia, proclama, celebra, define ante cada generación la eterna Verdad de Dios que se hizo carne en Jesucristo, cuya misión fue confiada a los Apóstoles y sus sucesores<sup>46</sup>.

3. *Portavoces de una Palabra de Jesucristo.*—El juicio evangélico que los santos realizan tiene también una concreción precisa: ellos no hablan desde sí mismos sino desde Otro y por Otro, más aún: hablan la Palabra de Otro. Su propia vida se torna en verdadera *exégesis* viviente, que hace cercano y reconocible cuanto Dios dijo en su Hijo, cuanto en Él nos mostró. Por eso se les puede decir que son verdaderos *porta-voces*. Esa Palabra que anuncian como juicio evangélico sobre una realidad toma una forma carismática cuando la humanidad e incluso la misma comunidad cristiana olvidan o traicionan el Evangelio: en este sentido los santos son llamados a ser recordación y memoria viva de una Palabra de Jesús, completando así en la historia sucesiva lo que en el Señor tuvo su comienzo definitivo<sup>47</sup>.

4. *Convocadores de una comunidad.*—Finalmente, si el cristiano en cuestión no ha recibido simplemente un carisma personal que empieza y termina en él mismo como una gracia privadamente personal, sino que tiene una relevancia comunitaria, entonces estamos ante una Palabra recordada por esa persona pero que genera una adhesión eclesial dando lugar a una nueva familia religiosa —de la índole que sea— que es convocada en y para la escucha, en y para el testimonio profético de esa Palabra recibida por el fundador o fundadora. No estamos ante un diálo-

45 Cf. Juan Pablo II, *Novo Millennio Ineunte*, 1.

46 Cf. J. Alvarez Gomez, *La vida religiosa ante los retos de la historia* (Claretianas. Madrid 1979) 20-27; F. Ciardi, *Koinonia. Itinerario teologico-spirituale della comunità religiosa*. (Città Nuova. Roma 1992) 262-279;

47 Cf. S. Blanco Pacheco, *Exégesis viviente de la Palabra de Dios. Nuevo Testamento y Vida Consagrada* (Claretianas. Madrid 2009) 3345 págs.

go interpersonal entre esa persona y Dios, sino ante una conversación que teniendo en ellos dos su punto de partida, luego se ensancha con otros hermanos o hermanas que reconociéndose en el diálogo primordial de Dios y el fundador o fundadora, también ellos forman parte de esa palabra carismática desde el propio don de su vida. Como dice Antonio Romano, «en el interior de la comunidad se produce en realidad un tipo de experiencia de Dios análoga a la que tuvieron los primeros discípulos, que querían anunciar a todos los hombres, no tanto un sistema doctrinal ya elaborado, cuanto la experiencia profundamente conmocionante llevada a cabo *con* Jesús»<sup>48</sup>.

Los fundadores, al dar vida a sus obras estaban movidos por el Espíritu, o sea, han vivido una experiencia *espiritual* en el sentido propio de la palabra. «Bajo la guía del Espíritu, realizan un tipo de exégesis único. La suya es una *exégesis viviente*. En efecto, la lectura del Evangelio, en la que son iniciados por el Espíritu, con la característica sensibilidad hacia una determinada actitud interior de Cristo, hacia un comportamiento suyo, hacia una enseñanza suya, una vez interiorizada e íntegramente vivida, se manifiesta y se traduce en vida, en acción apostólica o ministerial, en un particular estilo de vida, en una obra, en una familia religiosa que, con su misma presencia, se convierte a su vez en exégesis viva y colectiva de aquellos determinados aspectos del Evangelio»<sup>49</sup>.

En la misma línea afirmaba también Von Balthasar algo sobre los santos que podría ser aplicado a los fundadores, diciendo que ellos «son una nueva interpretación de la revelación, un enriquecimiento de la doctrina respecto a nuevos rasgos hasta entonces poco considerados. Aunque ellos mismos no han sido teólogos o doctos, su existencia en su conjunto es un fenómeno teológico que contiene una doctrina verdadera, dada por el Espíritu Santo... [representan] aquella parte viva y esencial de la tradición que, en todos los tiempos, muestra al Espíritu Santo en el acto de interpretar de manera viva la revelación de Cristo fijada por la Escritura... son «evangelio viviente»... Solo quien habita el mismo espacio de santidad puede comprender e interpretar la palabra de Dios»<sup>50</sup>.

Cf. J.M. Lozano, *El fundador y su familia religiosa*. (Claretianas. Madrid 1978) 15-90. Cfr. también F. Ciardi, *Los fundadores, hombres del espíritu. Para una teología del carisma de fundador* (San Pablo. Madrid 1983) —es una tesis doctoral, con un apéndice bibliográfico bastante completo—.

48 A.Romano, *Los fundadores, profetas de la historia* (Claretianas. Madrid 1991) 146.

49 F. Ciardi, *A la escucha del Espíritu. Hermenéutica del carisma de los fundadores* (Claretianas. Madrid 1998) 95.

50 H. U. Von Balthasar, en «Nella pienezza della fede». Testi scelti e introdotti da M. Kehl - W. Löser. (Città Nuova. Roma 1981) 464.

Digamos siguiendo una comparación de San Cirilo de Jerusalén, que la gracia del Espíritu es semejante al agua: en el lirio es blanca, en la rosa es roja, azul en la violeta, pero siempre es la misma y única agua que da la vida y la belleza al mundo multiforme: «El agua de la lluvia baja del cielo. Baja siempre del mismo modo y forma, pero produce efectos multiformes. Uno es el efecto producido en la palmera, otro en la vid y así sucesivamente, aunque sea siempre de una única naturaleza y no pudiendo ser diversa de si misma. La lluvia en efecto, no baja diversa, no se cambia a si misma, sino que se adapta a las exigencias de los seres que la reciben y se convierte para cada uno de ellos en aquel don providencial del que necesitan. Del mismo modo también el Espíritu Santo aun siendo único y de una sola forma e indivisible, distribuye a cada uno la gracia según quiere»<sup>51</sup>.

La vida consagrada es un Pentecostés prolongado en el tiempo como un permanente cumplimiento de la promesa de Jesús es lo que ha dado lugar a tantos carismas que han ido construyendo la Iglesia, acercando el Evangelio eterno a cada generación. En el fondo, la historia de la Iglesia es la historia de los cristianos que han acogido el don de Pentecostés en medio de sus vidas, desafíos y avatares. Estos cristianos han ido desempolvando palabras olvidadas de Jesucristo, o han subrayado con especial luz algunas de las que tenía especial necesidad la oscuridad de su mundo coetáneo. Personal y comunitariamente, los seguidores del Señor, sus diferentes discípulos en un tiempo y en un espacio concretos, han realizado una doble función: «instaurar en su tiempo la vida de las primitivas comunidades cristianas y recordar al mundo, con su existencia, una palabra de Jesús, una actitud, un hecho de su vida, porque esa época determinada tiene una necesidad particular de que se lo repitan... Son distintos estilos de vida cristiana, pero siempre auténtica e íntegra; son hombres y mujeres que ofrecen al mundo, como especialistas del evangelio, las medicinas del espíritu»<sup>52</sup>.

Han existido diferentes formas de seguimiento del Señor. Así lo reconoce la exhortación *Vita Consecrata* en sus primeros números antes de pasar a elencar los grandes modos de estas formas de seguimiento de Jesucristo: «¿Cómo no recordar con gratitud al Espíritu la multitud de formas históricas de vida consagrada, suscitadas por El y todavía presentes en el ámbito eclesial? Estas aparecen como una planta llena de ramas que

51 S. Cirilo de Jerusalén, *Catequesis 16 sobre el Espíritu Santo*, 1,1112.

52 Ch. Lubich, «El hombre del diálogo», en AA. VV., *Ser sacerdote o religioso hoy*, (Ciudad Nueva. Madrid 1982) 18; Cf. también, Ch. Lubich, *Dio e vicino*. Scritti spirituali/4 (Città Nuova. Roma 1981) 259-260.

hunde sus raíces en el Evangelio y da frutos copiosos en cada época de la Iglesia. ¡Qué extraordinaria riqueza! Yo mismo, al final del Sínodo, he sentido la necesidad de señalar este elemento constante en la historia de la Iglesia: los numerosos fundadores y fundadoras, santos y santas, que han optado por Cristo en la radicalidad evangélica y en el servicio fraterno, especialmente de los pobres y abandonados. Precisamente este servicio evidencia con claridad cómo la vida consagrada manifiesta el carácter unitario del mandamiento del amor, en el vínculo inseparable entre amor a Dios y amor al prójimo. El Sínodo ha recordado esta obra incesante del Espíritu Santo, que a lo largo de los siglos difunde las riquezas de la práctica de los consejos evangélicos a través de múltiples carismas, y que también por esta vía hace presente de modo perenne en la Iglesia y en el mundo, en el tiempo y en el espacio, el misterio de Cristo»<sup>53</sup>.

Y así aparecen la vida monástica en oriente y en occidente, el orden de las vírgenes, los eremitas y las viudas, institutos dedicados totalmente a la contemplación, la vida religiosa apostólica, las sociedades de vida apostólica, los institutos seculares, las nuevas formas de vida consagrada<sup>54</sup>.

Los retos que en cada generación desafiaba a la humanidad, han sido respondidos a través de estas historias de santidad que los distintos caminos representan. Los que en este momento tenemos delante son bien patentes especialmente en el viejo mundo. En otro trabajo lo hemos expuesto a propósito de la misión de la vida consagrada, pero estos retos suscitan una atención reconocedora de cuanto en nosotros el Señor quiere decir respondiendo a los nuevos desafíos<sup>55</sup>. Los «nuevos areópagos» son una metáfora que nació precisamente en un contexto misional, tal y como los definió Juan Pablo II en *Redemptoris missio*: unos espacios abiertos a la misión. El Consejo Pontificio de la Cultura presentó hace pocos años un interesante documento titulado «Para una pastoral de la cultura»<sup>56</sup>. Además de presentar una panorámica de los principales desafíos culturales en todos los continentes, el documento analiza especialmente los areópagos de los medios de comunicación social, la educación, la familia, el arte, la cultura científica, el ocio y tiempo libre, las nuevas formas de religiosidad y las sectas, etc., nuevos lugares, nuevos areópagos en donde están las heridas de siempre... En el documento se trata de identificar lo que el

53 Juan Pablo II, *Vita Consecrata*, 5.

54 Cf. Juan Pablo II, *Vita Consecrata*, 6-12.

55 Cf. J. Sanz Montes, «Teología del seguimiento: consagración, comunión, misión», en L. Grosso García (ed.), *El gran don de la vida consagrada. II Jornada para la Vida Consagrada en la Iglesia de España* (Edice. Madrid 2009) 31-77 [especialmente las págs. 73-75].

56 Consejo Pontificio de la Cultura, *Para una pastoral de la cultura* (Libreria Editrice Vaticana. Città del Vaticano 1999) 84 págs.

mismo documento llama *puntos de anclaje y piedras de espera* para el anuncio del Evangelio, así como señalando las principales amenazas. Puede resultar un buen iter para tener delante un elenco de los retos<sup>57</sup>.

Junto a las carencias que pueden representar los desafíos tradicionales en el ámbito de la promoción social, de la educación y de la enfermedad y ancianidad, nos encontramos con las «heridas» que nuestro tiempo puede estar generando: en primer lugar, la secularización como herida religiosa y cultural, porque no es la conocida posición de quien aún no ha descubierto a Dios o prescinde de Él... sino la postura de quien habiéndolo conocido lo ha abandonado: es la cultura postcristiana con todas las consecuencias que esto tiene<sup>58</sup>, sin olvidar las de carácter social y económico cuando mutilado Dios en el horizonte, el materialismo (tanto el ateo como el hedonista) hace que la vida no sólo sea asfixiante, sino que deja de ser vida<sup>59</sup> porque se ha pretendido colocar como un bloque de cemento armado entre el cielo y la tierra.

¿Cómo ser cristiano en un mundo neopagano?<sup>60</sup> Es la secularización de una sociedad que ha sido cristiana y que ha abandonado su fe, generando una cultura postcristiana como diciendo que el cristianismo ha sido superado, y tiene esto un sinfín de consecuencias, religiosas en primer lugar, pero también de carácter social y económico. Este secularismo, esta sociedad postcristiana, este arrinconar a Dios totalmente y sacarlo de la vida, no es una cuestión neutra que solamente afecta a los creyentes o a los no creyentes... afecta a todos porque todos lo estamos lamentando; es el mundo que políticamente, socialmente, culturalmente hace que la vida sea asfixiante por tramposa y mentirosa... teniendo que entretener a la Humanidad con el nuevo *pan y circo* del s. XXI<sup>61</sup>.

57 Cf. A. Cencini, «Alcuni areopaghi della missione», *Informationes s.c.r.i.s.* 22 (1996) 20-146.

58 Véanse los trabajos breves pero lúcidos de J. Marías, «Visión cristiana del hombre y filosofías europeas», en Aa. Vv., *Cristianismo y cultura en Europa* (Rialp. Madrid 1992) 59-65; L. Grygiel, «Algunas características de la tradición cristiana en Europa», en Aa. Vv., *Cristianismo y cultura en Europa...*, 121-126 y N. Lobkowicz, «Cristianismo y cultura en Europa», en Aa. Vv., *Cristianismo y cultura en Europa...*, 148-153.

59 Siempre resultan proféticas las palabras de Henri de Lubac: «No es verdad que el hombre, aunque parezca decirlo algunas veces, no pueda organizar la tierra sin Dios. Lo cierto es que sin Dios no puede, en fin de cuentas, más que organizarla contra el hombre» [H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo* (Encuentro. Madrid 1990) 11; Cf. Pablo VI, *Populorum progressio*, 42, en F. Guerrero (ed.), *El Magisterio pontificio contemporáneo*. t.II (Bac. Madrid 1992) 791].

60 Cf. J. Ratzinger, *Ser Cristiano en la Era Neopagana* (Encuentro. Madrid 2005) 208pp.

61 Con todo, hay autores como A. Cencini que hablan de esta situación que estamos catalogando de sociedad *postcristiana* como una realidad más bien *precristiana*, al entender que «tocando fondo» podemos emerger a una nueva vida de fe más auténtica y de cristianismo más verdadero (cf. A. Cencini, «Consagrados por amor, con amor y para el amor», en L. Grosso (ed.), *El gran don de la vida consagrada. II Jornadas para la Vida Consagrada en la Iglesia de España* (Edice. Madrid 2009) 79-108.

No sólo la herida cultural de una sociedad que considera el cristianismo como una fase superada, sino también otras heridas morales que pasan indistintamente por la destrucción de la vida como una conquista legal de progreso: aborto y eutanasia, o por la creación y manipulación de esa vida humana con todas las técnicas de la reciente ingeniería genética al servicio del poder político y económico. Venimos constatando desde hace un tiempo los pocos niños con síndrome de Down que se ven por la calle... y no es porque los tengan en su casa cuidándoles paliativamente, es que no les han dejado nacer.

Dentro de estas heridas morales, hemos de situar también el ataque frontal y sistemático a la familia por vía de su disolución (divorcios), por vía de su total confusión (modelos homo y heterosexuales, o incluso el intento burdo en el Parlamento español —en 2005— de equiparación de los primates y simios a la especie humana), o por vía de la mayor banalización dentro del pansexualismo actual.

Por poner punto final, una última herida podríamos situarla en el campo del relativismo de la verdad. No es tanto la traición a una verdad rechazada, sino la incapacitación para conocer la verdad como tal, dejando al hombre a la intemperie de cualquier totalitarismo y de cualquier nihilismo<sup>62</sup>. Hay un interés oculto pero real en que el hombre no conozca la Verdad, no sólo que no la siga o la transgreda, sino que no la conozca, porque así ese hombre se queda a la intemperie y a expensas de cualquier totalitarismo o de cualquier nihilismo.

Estos areópagos y heridas contemporáneos, no sólo deben concitar un discernimiento pastoral y catequético dentro de la Iglesia, sino que supone también un discernimiento de la misión que a la vida consagrada se le ha pedido desde la consagración y desde la comunión, desde el carisma concreto que Dios ha podido suscitar en un momento de la historia cristiana.

En este encuadre situamos la novedad que suponen las nuevas formas de vida consagrada, tal y como las describe la exhortación *Vita Consecrata*: «El Espíritu, que en diversos momentos de la historia ha suscitado numerosas formas de vida consagrada, no cesa de asistir a la Iglesia, bien alentando en los Institutos ya existentes el compromiso de la renovación en fidelidad al carisma original, bien distribuyendo nuevos carismas a

62 Puede verse la espléndida descripción del fenómeno en J. Ratzinger, *Fede. Verità. Tolleranza. Il Cristianesimo e le religioni del mondo* (Cantagalli. Siena 2003) 117-275. En el umbral de su elección como sucesor de San Pedro, tuvo una importante conferencia que aborda el mismo tema desde la perspectiva europea y sus raíces: J. Ratzinger, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture* (Cantagalli. Siena 2005).

hombres y mujeres de nuestro tiempo, para que den vida a instituciones que respondan a los retos del presente. Un signo de esta intervención divina son las llamadas nuevas Fundaciones, con características en cierto modo originales respecto a las tradicionales. La originalidad de las nuevas comunidades consiste frecuentemente en el hecho de que se trata de grupos compuestos de hombres y mujeres, de clérigos y laicos, de casados y célibes, que siguen un estilo particular de vida, a veces inspirado en una u otra forma tradicional, o adaptado a las exigencias de la sociedad de hoy. También su compromiso de vida evangélica se expresa de varias maneras, si bien se manifiesta, como una orientación general, una aspiración intensa a la vida comunitaria, a la pobreza y a la oración. En el gobierno participan, en función de su competencia, clérigos y laicos, y el fin apostólico se abre a las exigencias de la nueva evangelización. Si de una parte hay que alegrarse por la acción del Espíritu, por otra es necesario proceder con el debido discernimiento de los carismas. El principio fundamental para que se pueda hablar de vida consagrada es que los rasgos específicos de las nuevas comunidades y formas de vida estén fundados en los elementos esenciales, teológicos y canónicos, que son característicos de la vida consagrada»<sup>63</sup>.

La consagración, como elemento común a todas las formas de seguimiento del Señor, modula un centro vocacional en la pertenencia del consagrado a Dios, pero permite las variantes de las distintas formas históricas<sup>64</sup>. Dentro de esta diversidad coral de las distintas formas de vida consagrada, el Espíritu de Dios responde en el hoy y el aquí de nuestro tiempo y lugar a los desafíos que tiene planteados nuestra generación. Otros carismas han sido y siguen siendo respuesta del mismo Espíritu a los retos antiguos y modernos de la humanidad. La coralidad consiste en esa comunión carismática por la que quienes han sido los destinatarios de estos dones de Dios para bien de su Iglesia, no sólo sepan vivirlos fielmente en su ámbito personal y comunitario, sino también en la comunión eclesial de la que forman parte.

La vida consagrada no debe ser susceptible de ningún tipo de reduccionismo al uso. Es un fragmento que tiene en sí la tensión hacia la tota-

63 Juan Pablo II, *Vita Consecrata*, 62.

64 Cf. L. Gutiérrez Vega, «La vida religiosa como consagración», en Id., *Teología sistemática de la vida religiosa* (Claretianas. Madrid 1979) 213-259; J. Aubry, «Le tre dimensioni «relazionali» della vita consacrata: teologale, fraterna, apostolica», 173-196; S. Recchi, *Consacrazione mediante i consigli evangelici. Dal Concilio al Codice* (Ancora. Milano 1988) págs. 244 con abundante bibliografía; J. Sanz Montes, «Teología del seguimiento: consagración, comunión, misión», en L. Grosso García (ed.), *El gran don de la vida consagrada. II Jornada para la Vida Consagrada en la Iglesia de España* (Edice. Madrid 2009) 31-77.

lidad de la que forma parte. En este sentido ayuda su clarificación teológica desde la eclesiología de comunión, su regulación canónica que incorpora los datos bíblicos y dogmáticos, y su presentación carismática en un discernimiento eclesial.

De este modo, ni se ignora su presencia ni tampoco se abulta su importancia, sino que en comunión con otros caminos hermanos dentro del Pueblo de Dios como son los ministros ordenados y los laicos, y con una teología propia de la vida consagrada, seguimos dando gracias por los consagrados y acogiendo la gracia que por ellos Dios nos da.

+ Dr. Jesús Sanz Montes, OFM

Arzobispo de Oviedo  
Director de la Cátedra de Teología de la VC  
Facultad de Teología San Dámaso (Madrid)