

La conformación plena con Cristo: peculiaridad de la Vida Religiosa

Durante los últimos decenios, los responsables de las órdenes y congregaciones religiosas se han preocupado como nunca de fomentar las vocaciones, sin duda como el instrumento más adecuado para resolver la carestía de candidatos que se registra en todas partes. El autor de este artículo, apoyado en la tesis de que la carencia de vocaciones está relacionada con la falta de identificación interna y externa de la vida religiosa, ofrece su punto de vista sobre lo peculiar de la misma.

Gabino Uríbarri, SJ*

* Profesor de Teología en la Universidad Pontificia Comillas. Madrid.

«Hubo un momento, ya al final de la oración, en que me sentí llamado por Cristo en la cruz a dar la vida como Él. Sin otra razón: como Él. Y me daba paz pensar en dar la vida. Sentí mi vocación. Ésta es, con todo lo que soy» (1).

UNO de los problemas más agudos de la Vida Religiosa (VR) en occidente es la escasez de vocaciones. Uno de los factores que más incide sobre ella es la crisis de identidad o, mejor, la falta de una comprensión asimilada, y asimilable, de su peculiaridad por las comunidades cristianas. En este artículo abordo el tema de la formulación de la peculiaridad teológica y espiritual de la VR (2). La intención es proporcionar a la vez una comprensión teológica de la VR que haga justicia a la misma y que sea adecuada para la promoción vocacional. Se trata de una propuesta y de una invitación al diálogo y a la reflexión. Como primera tentativa doy por sentado que quedarán cuestiones sin aquilatar del todo. Parto de la base de que esta comprensión de la VR no es la única posible; a lo largo de la historia de la teología se han ido sucediendo unas explicaciones teológicas a otras. Lo cual pone de manifiesto la riqueza teológica de la experiencia espiritual de la llamada que sienten los religiosos. La extensión de estas líneas supone necesariamente que no tocaré todos los temas implicados. Más que nada, intento proporcionar una metáfora simbólica, una imagen, en la que los religiosos podamos reconocer una formulación de nuestra experiencia espiritual y transmitirla fácilmente a los demás.

Comenzaré con dos experiencias, que nos situarán en la perspectiva de la que brotan las líneas siguientes. A continuación trataré de iluminar más teóricamente la situación eclesial en la que se encuentra la comprensión de la identidad de la VR, siempre desde la óptica de la preocupación por la promoción vocacional. La parte más larga consistirá en un intento de articular una formulación teológica de la peculiaridad de la VR desde la categoría general de la imitación de Cristo, de la conformación con Cristo (cf. Rm 8, 29). Desde ahí veremos cómo iluminar la misión específica de la VR, que no radica en la acaparación en exclusiva de determinadas tareas. Terminaré con

(1) I. Cuervo Alonso SJ: *Primeras palabras... Escritos*, León 1996, 186.

(2) Agradezco especialmente a S. Arzubialde las observaciones críticas y sugerencias a un primer borrador de este escrito. Consiste en un capítulo de un libro sobre promoción vocacional ya redactado que aparecerá aproximadamente.

unas preguntas a modo de propuestas de revisión, por si pueden ayudar tanto a individuos como a equipos pastorales, de trabajo, comunidades, grupos de intercambio y comisiones de gobierno.

1. Dos experiencias

PARTIR de dos experiencias concretas nos ayudará a situarnos para entender el sentido de las cavilaciones que vendrán después; en definitiva, intento reflexionar a partir de circunstancias de este tipo.

En el curso 1988/89, mientras hacía el equivalente a los cursos de doctorado en Frankfurt, me invitaron de la Misión Católica Española a tener un catecumenado de adultos sobre los sacramentos. En una de las sesiones surgió la cuestión del matrimonio y el celibato, como diferentes formas de vivir la fe en el seno de la comunidad cristiana. En el transcurso del diálogo, no recuerdo bien cómo, se planteó una discusión acerca de cuál de las dos opciones en principio, sin prejuzgar casos particulares, suponía una mayor radicalidad. Entre los participantes cundió rápidamente un acuerdo unánime: el matrimonio suponía, en su opinión, una opción cristiana más radical que el celibato en cualquiera de sus modalidades corrientes en la Iglesia occidental: el sacerdocio (había un compañero del clero diocesano allí presente) o la vida consagrada. He de reconocer que a mí me chocó, pues yo opinaba (¿equivocadamente?) que la VR y el sacerdocio expresaban una radicalidad mayor o, a lo sumo, no menor que la del matrimonio.

Un reciente estudio de campo entre jóvenes varones de 16 a 25 años, bien miembros en activo de ONGs o de grupos parroquiales madrileños (3), dio como resultado que para estos chicos la opción sacerdocio/VR no implica de ninguna manera mayor radicalidad que la vida seglar. El compromiso cristiano es el mismo para todos. La forma de vida concreta no indica nada. Todo depende de cómo viva esa persona. Puede haber, ellos dicen que los hay, sacerdotes menos comprometidos que los seglares; aunque también encuentran sacerdotes que consideran muy comprometidos. El sacerdocio o la especialización del «consagrado» solamente indica que conoce más a fondo la *teoría* de la vida cristiana. Y eso, no por una riqueza de su experiencia espiritual, de tal manera que se les pudiera considerar como maestros en el sentido más genuino del término, sino porque han dispuesto de mejores y más

(3) E. Montesinos: *Actitudes hacia la vocación. Investigación cualitativa para la Compañía de Jesús*. Madrid, 1995, 53 p. Fue realizado por la empresa Training & Research para el Provincial de España de la Compañía de Jesús.

amplias posibilidades de dedicación al estudio. Por ello, si se tienen dudas en el terreno de la teoría se les puede consultar. Pero, por ser sacerdote o consagrado no se le considera de ninguna manera un cristiano más entregado, más auténtico o más radical. Si bien este estudio se circunscribe a un número reducido de personas, me parece bastante indicativo de maneras de ver y sentir asentadas en las comunidades juveniles de las grandes ciudades. Cae por su propio peso la incidencia de este factor sobre las posibles vocaciones.

Esta doble circunstancia indica que en la Iglesia occidental de hoy en día el factor decisivo que está en juego no es la posible mediocridad con la que algunos sacerdotes y religiosos encarnamos de hecho el ideal de vida cristiana para el que el Señor nos ha escogido, sino la incompreensión de este ideal dentro de la comunidad cristiana. Más aún, demuestra que no se entiende que detrás de estas opciones lata un auténtico ideal cristiano de vida (4).

2. Observaciones teológicas orientadas a la promoción vocacional

ESTOS dos ejemplos, que me parecen representativos del ambiente eclesial en que vivimos, invitan a «reflexionar para sacar algún provecho».

2.1. La revolución del Concilio Vaticano II

ANTES del Concilio, en el seno de la comunidad cristiana reinaba un consenso aposentado en el pueblo cristiano acerca de la identidad de la VR. No me refiero a las elaboraciones teológicas de alto rango, sino a lo que un cristiano normal —de a pie que se diría en la época—, sabía, entendía y asentía acerca de lo peculiar de la VR. Para todos resulta claro el esquema del «estado de perfección». Para ser cristiano era necesario y suficiente seguir los «preceptos»: cumplir los mandamientos. Si alguien quería más, o sentía que Dios le pedía un compromiso mayor, para eso estaba la vía de «los consejos evangélicos»: pobreza, castidad y obediencia o el sacerdocio. En este contexto, radicalidad de vida cristiana significaba automáticamente sacerdocio o VR.

(4) Aunque referido al sacerdocio, Juan Pablo II llega a una constatación de cariz semejante: «De aquí la urgencia de que la pastoral vocacional de la Iglesia se dirija decididamente y de modo prioritario hacia la reconstrucción de la "mentalidad cristiana" tal y como la crea y sostiene la fe» (*Pastores dabo vobis*, 37).

La teología del Concilio Vaticano II desautorizó las bases de la comprensión popular de la teología del «estado de perfección». La estructuración de la *Lumen gentium*, la Constitución dogmática sobre la Iglesia, es por sí misma significativa. En sus diversos capítulos trata por este orden, nada casual: el misterio de la Iglesia (cap. 1), el pueblo de Dios (cap. 2), la jerarquía, particularmente el episcopado (cap. 3), los laicos (cap. 4), la universal vocación a la santidad en la Iglesia (cap. 5), los religiosos (cap. 6), la índole escatológica de la Iglesia (cap. 7) y la Virgen María (cap. 8). En el capítulo quinto se establece con claridad que la vocación a la santidad es común, *universal*, para todos los cristianos (LG 39). Esta vocación se asienta en el bautismo (LG 40), común a todos los cristianos. Aunque el Concilio reconozca que esta vocación común «de manera singular aparece en la práctica de los comúnmente llamados consejos evangélicos» (LG 39; cf. LG 42), no cabe duda de que ya no se puede hablar de un «estado de perfección», frente a otros estados que no serían tal. Todos los estados cristianos son de perfección; en todos ellos se está llamado a alcanzar la santidad.

2.2. Nuestra situación actual

COMO consecuencia de lo anterior, hoy en día carecemos de una visión clara y aposentada en el pueblo cristiano de la identidad de la VR. No me refiero, de nuevo, a que después del Concilio no se haya producido una reflexión teológica sobre la VR y su particularidad dentro de la vida cristiana. El mismo Concilio ofreció un documento al respecto: el decreto *Perfectae caritatis*, y le dedicó un capítulo completo en la *Lumen gentium*. Por otra parte, es impresionante la cantidad enorme de materiales, en forma de libros, artículos, folletos y cursillos de diversa índole, que los religiosos producimos y consumimos para aclararnos con nosotros mismos. Lo que me parece crucial de cara a la promoción vocacional es discernir la calidad del sedimento espontáneo e irreflejo de toda esta teología en el sentir elemental del pueblo cristiano. Y aquí, entre las gentes de más edad, muchos siguen, a fin de cuentas, con los esquemas anteriores: convento, hábito, estado de perfección, santidad objetiva de los consagrados. Y entre los jóvenes, los posibles candidatos, no reina una idea clara acerca de qué sea la VR ni se la aprecia especialmente.

Además, esta situación de indefinición (5) nos afecta a nosotros mismos,

(5) La exhortación postsinodal de Juan Pablo II, *Vita consecrata* [en adelante: VC] se hace eco de esta situación; cf. n.º 4.

religiosas y religiosos. O es que, cuando surge el tema repentinamente, ¿somos capaces de dar una respuesta que surja de nuestras entrañas y sea fácilmente comprensible, o nos sorprendemos rebuscando en el baúl de la memoria la formulación de algún artículo o libro, con palabras como «dimensión profética y escatológica»? Lo mismo se podría aplicar a la catequesis, por ejemplo de confirmación, en el caso de que «los estados de vida» sea un tema a tratar dentro del plan de formación.

Las personas con las que he tenido ocasión de hablar con cierta profundidad han experimentado su vocación a la VR como un don y una gracia. No por ello se sienten ni superiores ni mejores que los demás cristianos. Sin embargo, muchos viven esta particular vocación de la consagración como un *más* en su proceso de seguimiento. Se sienten sujetos de una elección cualificada y particular por parte de Dios. Este «más» o elemento especial les resulta difícil de formular teológicamente. La formulación teológica que hoy en día está más extendida en medios cercanos a la pastoral juvenil es la del *seguimiento radical*; la VR sería seguimiento radical de Jesucristo. Esto choca con varios problemas.

Primero, desde el punto de vista de la promoción vocacional parece poco acertado. No sirve para suscitar las posibles vocaciones que se den. En los grupos juveniles, cuando se da el paso firme de fe, a una adhesión personal fuerte a Jesucristo, a una opción cristiana comprometida, la vida cristiana en cuanto tal se entiende como seguimiento radical. Segundo, porque hay otros cristianos, no religiosos, de los que no se puede decir que su seguimiento no sea radical: los sacerdotes diocesanos, los misioneros seculares, y tantos matrimonios que viven realmente su fe con una autenticidad y radicalidad incuestionable.

En esta circunstancia, desde la sociología de la cultura (6) nos dirían que ha desaparecido la «convención» socialmente compartida por los cristianos de lo que es la Vida Consagrada. O, que lo que aparece en la «convención» social actual no refleja bien su identidad, no es atractivo y no está socialmente (eclesialmente) muy valorado. A pesar de todo, recuperar una «convención» me parece urgente para la promoción vocacional y conveniente para una vivencia eclesial, capaz de apreciar la riqueza de la diversidad de carismas. Por todo esto, intentaré aportar unos rasgos de lo que podría ser un camino de la recuperación de la formulación teológica de la peculiaridad de la VR dentro de la comunidad cristiana. Quizá sirva para espolear un debate que nos ayude a avanzar en esta vía.

(6) Me inspiro en: J. R. Hall; M. J. Netz: *Culture: Sociological Perspectives*, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice Hall, 1993, 166-169.

3. La conformación plena con Cristo: peculiaridad de la vida religiosa (7)

3.1. *La Vida Religiosa sólo se entiende desde lo común a la vida cristiana*

LA dificultad actual en la que nos encontramos para caracterizar con precisión y facilidad lo peculiar de la VR radica en la esencia misma de la VR. Mientras que la estructura jerárquica de la Iglesia pertenece esencialmente a la constitución de la Iglesia y se ve reflejada sacramentalmente con el Orden sacerdotal, la VR, por muy estimable que sea, no pertenece a la esencia estructural definitiva de la Iglesia. Ha surgido a impulsos del Espíritu en el transcurso de la historia y por ello se sitúa en el ámbito de lo carismático y pneumatológico. Siglos ha habido, no obstante, de cristianismo sin VR en cuanto tal, por más que las vírgenes se puedan considerar un antecedente de la misma (8). Por el contrario, el ministerio ordenado goza de una continuidad ininterrumpida con los apóstoles y entronca con su designación por el mismo Cristo. Otra cosa es que la VR sea muy deseable y conveniente para la Iglesia y la realización de la misión eclesial, y que se pueda confiar fundadamente en que la VR no va a desaparecer (9).

Para hacernos una idea cabal de esta dificultad basta con acudir a un testimonio cualificado de la primera época de la VR. Juan Crisóstomo († 407) (10), que fue monje durante un tiempo, insistía en que no hay oposición entre laico y monje, ya que esta diferencia ni aparece en la Escritura ni se remonta a Jesucristo. Las exigencias para el hombre de mundo y para el monje son las mismas, pues el monje lo único que pretende es vivir el Evangelio. Así, afirma que los consejos evangélicos no son para un grupo determinado de cristianos, sino para todos. El monje y el casado tienen las

(7) Según LG 46: los consejos «son capaces de asemejar más (*magis conformare valent*) la vida del hombre cristiano con la vida virginal y pobre que para sí escogió Cristo nuestro Señor y abrazó su Madre Virgen». Cf. también VC 18.

(8) Se acostumbra a fijar el comienzo de la VR en el s. IV con el monacato. Sobre las vírgenes, cf. J. Álvarez Gómez, C.M.F., *Historia de la vida religiosa. I. Desde los orígenes hasta la reforma cluniacense*, Madrid, Publicaciones claretianas, 1987, 140-154 (bibl.).

(9) VC 29, 63; cf. LG 43.

(10) Lo tomo de: M. Schneider: *Aus der Quellen der Wüste. Die Bedeutung der frühen Mönchsäter für eine Spiritualität heute*, Köln, Luth-Verlag, 1989, 22-23, con las debidas referencias y expresiones parecidas de Basilio y Gregorio de Nisa. Como botón de muestra se puede ver: Juan Crisóstomo, *Adversus oppugnatores vitae monasticae* III, 14; PG 47, 372.

mismas obligaciones, excepción hecha de lo que estrictamente proviene del matrimonio (11). Aunque tenga sus antecedentes en los Padres, hemos de esperar hasta la Edad Media para que la diferencia entre los estados quede firmemente asentada como una jerarquía en la realización del ideal cristiano (12).

En realidad, hoy en día tenemos dificultad en aclarar qué es un religioso y qué es un laico en la Iglesia (13). El caso del sacerdocio ministerial resulta más fácil porque la sacramentalidad le dota de una peculiaridad teológica distintiva (14). En sus inicios, la VR fue un movimiento laical. Para redescubrir una formulación teológica de su peculiaridad es necesario atender a sus inicios. De los comienzos retengo dos elementos que me parecen significativos y útiles: su vinculación con el martirio y su intención de vivir sin más la vida cristiana.

En la Iglesia antigua el martirio era muy valorado. Se consideraba la cima más alta de la vida cristiana. Como ejemplo, resulta muy significativa la explicación que ofrece Cipriano († 258) acerca de los que en la parábola del sembrador escuchan la palabra y dan fruto (Mt 13, 23). Los del ciento por uno son los mártires, los del sesenta las vírgenes y los del treinta los casados (15). El martirio gozaba de tanta estima porque en el martirio se moría con una muerte semejante a la de Cristo. Así, la asimilación entre el cristiano y Cristo, iniciada sacramentalmente en el bautismo (muerte y resurrección con Cristo, cf. Rm 6), alcanzaba el culmen máximo al reproducir las mismas actitudes espirituales de Cristo ante la pasión y formas semejantes de muerte violenta por al fe (16). Dicho en otros términos, para los cristianos de los tres primeros siglos: «el martirio constituye la auténtica imitación de Cristo» (17). En el martirio resplandece de manera eminente el amor, clave primera y última de todo el transcurso de la vida de Jesús: «nadie tiene un amor mayor que éste: dar uno su vida por sus amigos» (Jn 15, 13). Cuando cesa la persecución y, consecuentemente, el martirio su lugar será ocupado por el monacato y la VR. Es decir, que si el martirio era lo más alto a que se

(11) Cf. *HomMat.* 7, 7; PG 57, 81-82.

(12) Cf. Y. Congar: «Laïc et laïcat»: *DSp* IX (1976) col. 79-108, aquí 83 s.

(13) Para lo segundo, véase: J. Losada, «¿Qué es un laico? Una pregunta fundamental de la Iglesia, hoy». *Sal Terrae* (mayo 1987), 343-354.

(14) Cf. LG 21; PO 2; Juan Pablo II, *Pastores dabo vobis* 12.

(15) *De habitu virginum* 21; PL 4, 459-461.

(16) Se puede ver por ejemplo en las actas del martirio de Policarpo cómo se resalta la unión entre el mártir y Cristo, esp. n.º: 1-2, 6, 15 (*Actas de los mártires* (D. Ruiz Bueno ed.), Madrid, BAC, 1968).

(17) J. Álvarez Gómez, C.M.F., *op. cit.*, 130. Para lo que sigue cf. 125-132.

podía aspirar, contando con que era una gracia, ahora lo más insigne a lo que se podrá aspirar, especialmente del siglo V en adelante, será vivir como monje. La excelstitud del monacato consiste teológicamente en que en él «se imita más de cerca» (18) a Jesucristo. Así pues, en la raíz de la VR está la imitación (19).

El martirio, evidentemente, no era para un grupo singular de cristianos. Si en el siglo segundo y tercero la misma vida cristiana pudo ser entendida como una preparación para el martirio, todos los que profesaban la fe y recibían el bautismo estaban llamados a confesar a Jesucristo con la propia sangre si la ocasión, o la fortuna, lo requiriese. Es decir, el martirio era común por definición. Lo mismo cabe decir de la imitación: es una categoría general para expresar el meollo de la vida cristiana. Todo esto nos indica de nuevo que la VR no pretende otra cosa que vivir el Evangelio, si bien con toda su serenidad. Curiosamente llegamos por otro camino a la situación descrita cuando nos referimos al Concilio Vaticano II. Por ello, para descubrir la peculiaridad de la VR considero necesario profundizar más que nada en lo que tiene de común con todos los demás cristianos (20). Sobre este suelo común se podrá descubrir su especificidad, cuya formulación teológica es siempre posterior a la experiencia vivida en la fuerza del Espíritu. Por ello, ahora trataré de ahondar en el suelo común de la imitación; antes de intentar conceptualizar la peculiaridad teológica de la VR.

3.2. Seguimiento e imitación

a) *La imitación: un vocabulario perdido*

EL vocabulario de la imitación no goza hoy de buena prensa: suena anticuado. Resulta muy fácil ridiculizarlo: no tiene sentido entender que ser cristiano consista preponderantemente en

(18) Expresión literal de LG 44, recogida en VC 22. El término latino empleado por el Concilio es «pressius»: más estrechamente.

(19) «C'est le désir de "suivre le Christ", de devenir ses vrais disciples, pour parvenir avec lui à la ressemblance de Dieu, qui explique aux premiers siècles de l'Église le fait et la doctrine du martyre, de la virginité, du combat spirituel su désert et enfin du monachisme» («Imitation du Christ», en: DSp VII, 2 (1971) col. 1536-1601, aquí 1563). Nótese que todos estos elementos, que ponen especialmente de relieve la «semejanza» con Cristo, confluyen en el inicio de la VR.

(20) En este contexto, hoy es corriente insistir en la continuidad entre la consagración religiosa y la bautismal, como insinúan LG 44 y PC 5; cf. también VC 30. Entre muchos ejemplos se puede ver: B. Forte: *La Iglesia, icono de la Trinidad*. Salamanca, Sígueme, 1992, 47.

dejarse el pelo largo, calzar sandalias de artesanía o deambular sin domicilio fijo por las aldeas de Palestina. En realidad, apenas si se habla hoy de «la imitación de Cristo», considerándolo un tema preconiliar. Sin embargo, prescindir de este vocabulario y sus connotaciones nos recorta posibilidades para comprender diferentes aspectos y matices inherentes de la vida cristiana (21). Mientras que la imitación está olvidada, la vida cristiana se entiende hoy en día generalmente desde la categoría global de seguimiento. Naturalmente el seguimiento también se puede ridiculizar: seguir a Jesús no consiste principalmente en pisar sus mismas huellas en el monte de los Olivos (22) ni en recorrer los mismos lugares geográficos por los que él deambuló. Por otra parte, después del prendimiento los evangelios nos indican que Pedro seguía a Jesús (cf. Mt 26, 58; Mc 14, 54; Lc 22, 54; Jn 18, 15), pero no ha quedado como un ejemplo de seguimiento.

Existe una concomitancia entre el predominio de la categoría «seguimiento» frente a la de «imitación» y la recuperación de la historia y praxis de Jesús llevada a cabo por la exégesis de este siglo. El vocabulario de seguimiento empapa los evangelios sinópticos y no está ausente en Juan. En esta línea, los evangelios sinópticos son hoy en día los textos privilegiados en la catequesis, en la predicación y en la forja de imágenes y conceptos de los que se alimenta la autocomprensión de los cristianos. El corpus paulino ha elaborado otras categorías para la comprensión de la vida cristiana. Pablo no conoció al Jesús terreno. Por ello le debió resultar simplemente inadecuado imaginarse a sí mismo como un discípulo itinerante que recorría junto con Jesús aldeas, sinagogas y pueblos; que le acompañaba en sus discusiones con los fariseos, sus curaciones y momentos de oración, interiorizando a través de este contacto directo el sentir profundo de su maestro. Y no es que Pablo se estuviera quieto o que no le preocupara en absoluto verificar si su comportamiento, o el de las comunidades por él fundadas era o no auténticamente crístico, cristiforme. Para expresarse, acudió a la categoría de «imitación», con connotaciones en muchos sentidos muy semejantes al seguimiento de los sinópticos (23).

(21) A lo largo de un seminario interno de profesores de teología de la Universidad Pontificia Comillas sobre «El seguimiento de Cristo», el tema de la imitación resurgió con cierta frecuencia. Remito a la publicación conjunta de las ponencias por la misma Universidad y la editorial PPC prevista para 1997; en particular a las colaboraciones de S. Vidal (San Pablo), M. Gesteira (cristología), S. Arzubialde (teología espiritual) y X. Quinzá (fe).

(22) Cf. Ignacio de Loyola: *Autobiografía* 47. (*El peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola*, Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 1990, p. 57).

(23) Cf. «Imitation du Christ», en: *DSp* VII, 2 (1971) aquí col. 1539-48 (sinópticos) y 1548-55 (Pablo).

No tiene ningún sentido contraponer como irreconciliables el seguimiento y la imitación, como si el uno debiera excluir a la otra o viceversa. A lo largo de la historia de la espiritualidad ha habido movimientos que han acentuado más un aspecto que el otro (24); pero, sobre todo, ha habido una gran corriente que ha visto su interconexión. A este respecto, la frase de Agustín refleja un sentir común a muchas generaciones: «quid est enim sequi nisi imitari? (¿qué es seguir sino imitar?)» (25). El mismo D. Bonhoeffer, uno de los principales artífices de la puesta en circulación del vocabulario de seguimiento, termina el libro que lleva este título apelando a la imitación (26). Basta con leer las últimas líneas del capítulo final, titulado «La imagen de Cristo»:

«El seguidor (*Nachfolgende*) sólo mira a aquél a quien sigue. Pero del que lleva en el seguimiento (*Nachfolge*) la imagen de Jesús encarnado, crucificado y resucitado, del que se ha convertido en imagen de Dios, podemos decir, por último, que ha sido llamado a ser “imitador de Dios” (*Gottes Nachahmer*). El seguidor de Jesús es el imitador de Dios (*Der Nachfolger Jesu ist der Nachahmer Gottes*). “Haceos imitadores (*Nachahmer*) (de Dios como hijos queridísimos)” (Ef 5, 1) (27).

b) *El contenido fundamental de la imitación*

COMO ya he resaltado, se malentendería la imitación como categoría que expresa el contenido fundamental de la vida cristiana si se considerara que con ella nos referimos a una repetición material de la vida, gestos, actos y palabras de Jesús. Iríamos en contra de la unicidad y singularidad de Jesucristo, modelo para todo cristiano. La imita-

(24) Por ejemplo, Lutero opuso a la imitación, demasiado pretenciosa a sus ojos, el seguimiento; Bérulle insistió en la imitación; la teología de la liberación hace hincapié en el seguimiento.

(25) *De sancta virginitate* 27; PL 40, 411 B. De modo parecido: «le thème de l'imitatio Christi est lié directement à celui de la sequela Christi» («Imitation du Christ», en: *DSP* VI, 2 (1971) 1558).

(26) El libro alemán se titula *Nachfolge* (original de 1937; he manejado la edición preparada por M. Kuske e I. Tödt para *Dietrich Bonhoeffer Werke 4*, München, Chr. Kaiser, 1989). La traducción castellana, siguiendo la francesa, se intituló: *El precio de la gracia*. Salamanca, Sígueme, 1968.

(27) *Ibid.*, 304 de la edición alemana y 360 de la española. Merece la pena leer el capítulo entero, donde Bonhoeffer realiza una articulación entre el seguimiento y la teología paulina de la imagen.

ción cristiana se refiere, como explicaré en seguida, a la conformación interna según el Espíritu del Señor.

El diccionario de la Real Academia entiende por imitar: «Ejecutar una cosa a ejemplo o semejanza de otra. 2. Parecerse, asemejarse una cosa a otra». Así, cuando en el evangelio de Juan Jesús nos dice: «Os doy un mandato nuevo: que os améis mutuamente; que como *{kathós}* yo os he amado, también vosotros os améis mutuamente. Todos conocerán que sois discípulos míos en esto: si tenéis amor entre vosotros» (13, 34-35), está formulando el discipulado desde el vocabulario de la imitación: Jesús es el modelo que aporta la identidad cristiana. Ser cristiano consiste en reproducir este modelo. Lo mismo puede decirse del lavatorio de los pies: «Pues os he dado ejemplo, para que también vosotros hagáis tal como *{kathós}* yo os hice» (13, 15). Imitar es asemejarse, seguir un modelo, inspirarse en un ejemplo, parecerse. Toda esta gama de significados resulta muy apropiada para formular el meollo de la vida cristiana. Más aún, si consideramos, siguiendo la exégesis de la patrística griega, que hemos sido creados a imagen de Dios y que somos llamados a alcanzar la semejanza (Gn 2, 26). Esta imagen en realidad es el mismo Hijo de Dios (28), como un sello puesto por Dios Padre en el fondo más radical de nuestro ser al crearnos amorosamente, para que brote y se desarrolle con el transcurso de nuestra vida. El verbo latino *imitari* deriva de la raíz *im*, de donde también proceden *imago* y *similis*. Imitar es reproducir la imagen, hacerse semejante a, asimilarse. Por lo tanto, imitar consiste en reproducir en nuestra carne al Hijo de Dios (29). Lo cual no puede consistir en otra cosa que en participar de la sustancia interna que conforma el transcurso íntimo de la vida de Jesús: su misión. Es decir, el amor al Padre concretado en la aceptación gozosa de la encarnación, del abajamiento hasta la muerte en cruz, como camino que conduce a la glorificación, al seno del Padre.

Voy a presentar tres textos paulinos en que esta idea aparece con un ropaje verbal diferente. Cada uno de ellos nos servirá para destacar un matiz del contenido de la imitación de Cristo. La introducción al himno de Filipenses reza así: «Tened en vosotros estos sentimientos *{toúto froneíte}*, los mismos que en Cristo Jesús» (Flp 2, 5) (30). La palabra fundamental aquí es

(28) Cf. Col 1, 15; 2 Cor 4, 4 y el denso número 22 de GS. Puede verse además: L. Ladaria, *Antropología teológica*. Madrid-Roma, UPCo-PUG, 1983, 118-126.

(29) Para el fundamento dogmático de esta afirmación, cf. L. Ladaria, *op. cit.*, 363-393.

(30) Para este texto tomo la traducción de J. M. Bover y J. O'Callaghan, *Nuevo Testamento trilingüe*, Madrid, BAC, ²1988. En los demás sigo la de Cantera-Iglesias, Madrid, BAC, ²1979.

fronêite, de la misma raíz que «frónesis». Frónesis significa tanto razón, inteligencia, sabiduría, pensamiento, como espíritu y sentimientos. Es decir, antes de describir la kénosis de Cristo, Pablo nos exhorta a apropiarnos de esta mentalidad (cf. 1 Cor 2, 16), de este espíritu, de este sentir. La imitación significa, pues, *identificación con Cristo*. Cristo es el modelo de identificación para todo cristiano. En el proceso de crecimiento personal la identificación con un modelo significativo resulta decisiva para la adquisición de una personalidad equilibrada. Igualmente, en el caso de las vocaciones la identificación con un modelo cercano y atractivo es pieza clave.

Dirigiéndose a los Gálatas, les dice: «hijitos míos, a los que vuelvo a dar a luz entre dolores hasta que Cristo se forme *{morphôbê}* en vosotros» (4, 19). El proceso de la vida cristiana aparece ahora como un progresivo conformarse con Cristo o según Cristo, tomar la forma de Cristo, la forma del siervo; adquirir la *forma Christi* (31) como la propia forma consustancial. La imitación consiste, pues, en la *conformación con Cristo*.

Finalmente, en la carta a los Romanos encontramos este pasaje: «porque a los que conoció de antemano, también los predestinó a ser copias de la imagen de su Hijo *{symmórfous tês eikónos toû uiou autoû}*, para que éste fuera primogénito de entre muchos hermanos» (8, 29). Es decir, la vida cristiana radica en cumplir el designio de Dios Padre; designio que consiste en reproducir la imagen del Hijo, gracias a la inhabitación del Espíritu. Designio que ya está grabado en nosotros desde la creación. La imitación indica, pues, la *reproducción de Cristo* en nosotros.

Identificación con Cristo, conformación con Cristo y reproducción de Cristo; a todo esto apunta la imitación. El mejor resumen del contenido de la imitación de Cristo nos lo ofrece el mismo Pablo: «Estoy crucificado con Cristo. Y vivo, ya no yo, sino Cristo vive en mí» (Gál 2, 19-20). Este proceso de cristificación es esencialmente pneumatológico (cf. Ef 3, 16) y sacramental, donde resaltan el bautismo y la Eucaristía.

Así pues, todo el conjunto de la vida cristiana se puede considerar como imitación de Cristo; imitación progresiva, que comienza con el bautismo, muriendo y resucitando con Cristo. Las abundantes fórmulas *syn-* (con-) de

(31) Cf. S. Arzubiade: *Theologia spiritualis. El camino espiritual del seguimiento a Jesús I*, Madrid, UPCo, 1989, 37-44 y 185-193. También puede verse: H. Rahner, «Zur Christologie der Exerzitionen»: *Geist und Leben* 35 (1962) 14-38; 115-140, esp. 118-119; H. U. von Balthasar: *Estados de vida del cristianismo*. Madrid, Encuentro, 1994, 154-165.

(32) Cf. H. Rahner: *op. cit.*, esp. 115-123 donde se presenta la vida cristiana, de la mano de la segunda semana de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, como una asimilación a la vida terrena de Jesús.

Pablo apuntan en esta dirección (32). Cualquier cristiano, independientemente de su condición de ministro ordenado o laico, de consagrado o seglar, de célibe o casado está llamado a la imitación: a la identificación, la conformación y la reproducción de Cristo. Cada uno lo deberá llevar a cabo de una forma distinta, según su propia vocación y llamada. Tomando un vocabulario poco común en teología pero bastante extendido entre los jóvenes que participan en conciertos de música moderna, podríamos decir que la imitación consiste en entrar en resonancia con las «vibraciones» de Jesús, internalizarlas y reproducir estas vibraciones en la propia esfera de vida, cambiando esta esfera si es que impide que las vibraciones funcionen adecuadamente.

Una ventaja del vocabulario de imitación, frente al de seguimiento, dentro del contexto de la promoción vocacional es que la imitación incluye a todos y todos han de dar por vocación cristiana el máximo dentro de la imitación (33). No se puede decir que el laico esté llamado a conformarse sólo parcialmente con Cristo, o a identificarse más superficialmente con él que un sacerdote o una religiosa. La llamada a la santidad es común a todos y cada uno la puede realizar excelentemente en su vocación. Y, desde aquí, creo posible expresar teológicamente la peculiaridad de la VR: la *forma Christi* con rasgos distintos de la propia de los seglares o de los ministros ordenados.

3.3. *La peculiaridad del modo de vivir «forma Christi» de la Vida Religiosa: la conformación plena*

DEFIENDO, a modo de propuesta, la siguiente tesis: la *forma Christi* propia de la VR es la conformación plena con Cristo (34), es decir: total y exclusiva. Siendo la imitación para todos, Ignacio distingue en sus *Ejercicios Espirituales* entre la imitación espiritual y la imitación actual (35). Algunos estarían llamados a la imitación actual e,

(33) Expresado en otros términos, intento una elaboración teológica de la VR que cumpla el requisito exigido por J. A. Estrada: «El carácter diaconal del sacerdocio ministerial y el significado carismático y testimonial de la vida religiosa prohíben cualquier revalorización de estos estamentos que parta de una devaluación de los laicos» (*La identidad de los laicos*, Madrid, Paulinas, 1990, 11).

(34) Cf. VC 18. En la definición del magisterio de la VR se recurre tanto al seguimiento: PC 2; VC 23, 37, 64, 85, 104; como a la imitación: LG 44; PC 1; VC 6, 8, 14, 16, 18, 21, 22, 28, 29, 31, 72, 75, 76, 82, 85, 90, 93.

(35) Cf. Ignacio de Loyola: *Ejercicios Espirituales* (introducción, texto, notas y vocabulario de C. de Dalmases), Sanander, Sal Terrae, 1987, n.º 98.

incluso, se puede optar voluntariamente por ella, por la única razón de más asemejarse a Cristo por puro amor (36). La terminología actual-espiritual no es tan comprensible espontáneamente hoy en día. Por ello cambio la terminología entendiendo que la imitación actual de suyo quiere expresar una conformación plena, total y exclusiva.

La conformación plena es una forma de imitación de Cristo que, solicitada por el Espíritu y como llamada del Padre, busca asemejarse en lo posible a la misma forma de vida de Cristo (cf. VC 21), persiguiendo incluso aquello que pueda cabalmente copiarse a la letra: su pertenencia plena, total y exclusiva al Padre, que le conduce espontáneamente a volcarse absolutamente en la misión del anuncio de la llegada del reino (cf. Mc 1, 15) y su presencia en medio de nosotros (cf. Lc 11, 20; 17, 21). Su móvil es el amor; un amor que conduce hacia la identificación. Carlos de Foucauld decía acertadamente que el primer efecto del amor es la imitación (37). El que haya un grupo particular de cristianos agraciados con la vocación de la imitación «actual» no prejuzga en absoluto que no se pueda dar una imitación auténtica, verdadera, santa, imprescindible para la Iglesia y su misión, distinta de la del que se encuentra que ha sido elegido para la conformación plena. Considero una evidencia incuestionable que los ministros ordenados han de ser configurados por Cristo y actuar crísticamente en su servicio a la comunidad eclesial (38). Sostengo que no puede darse vida cristiana alguna que no esté informada desde sus entrañas por la inhabitación del Espíritu Santo, que obra en nosotros la transformación en *alter Christus*. Quien opta por la imitación «actual» obedece a un impulso irresistible que le pide, por amor de nuestro Señor Jesucristo e identificación con Él, reproducir aspectos literales y centrales de su forma de vida: la pobreza libremente elegida (cf. 2 Cor 8, 9), el celibato por el Reino de los cielos (cf. Mt 19, 12) y la abnegación de la propia voluntad en obediencia a Dios (cf. Jn 4, 34).

El «más», que bajo distintas formulaciones ha sido una característica frecuente de la VR (39), se puede explicar bien por el carácter pleno, total y

(36) Cf. *Ibid.*, 146, 147, 157. Aunque Ignacio refiere esta terminología a la pobreza, yo la he manejado para iluminar el sentido del celibato de los religiosos: «El celibato del Señor Jesús y vocaciones»: *Promotio Iustitiae* [Roma] 59 (marzo 1995) 23-25 (resumido en: *Selecciones de Teología* 35 (1996: 138) 145-147).

(37) *Lettres à Henry de Castries*, París, 1938, p. 97. Citado en «Imitation du Christ», en: *DSp* VII, 2 (1971) col. 1585.

(38) Cf. PO 2, 12; Juan Pablo II, *Pastores dabo vobis* 5, 12, 16, 20-23, 25, 27, etc.

(39) Este «más» aparece con fuerza en PC 1: «Ya desde los comienzos de la Iglesia hubo varones y mujeres que, por la prác-

exclusivo de esta forma de imitación. No creo que todos los aspectos de la teología anterior del «estado de perfección» hayan sido una aberración absoluta y garrafal y que, por consiguiente, la Iglesia haya errado inmisericordemente durante siglos en un punto que definía algo tan grave como las formas objetivas de santidad (40). Muchos religiosos siguen reconociendo que tras su vocación hay una llamada a un «más» en su seguimiento de Cristo; llamada que es una gracia, no un salvoconducto de soberbia intraeclesial (41). Este «más», mayor radicalidad o mayor cercanía en el seguimiento (cf. VC 14, 22, 104), o una entrega exclusiva (cf. VC 17, 25) y totalizante (cf. VC 16, 22, 65), o un signo del carácter escatológico (cf. VC 7, 14, 26, 27) y profético del reino (cf. VC 73, 84) consiste en reproducir formas concretas de vida elegidas por Jesús. Al optar por ellas se reproduce en los religiosos una experiencia espiritual semejante a la de Jesús. Pues no cabe duda de que fue movido por su oración y su experiencia espiritual como Jesús vivió pobre, célibe y en obediencia. La forma *Christi* de la VR tiene la tendencia a ser también forma jesuánica.

Así, los religiosos encarnan una forma particular de *memoria Iesu* (cf. VC 22) en la comunidad cristiana y, por ello, son un signo para toda la Iglesia (cf. LG 44; PC 1). Actualizan, recuerdan y hacen presente en la comunidad cristiana tres rasgos concretos, existenciales y totalizantes de la vida de Jesús (42). Se hacen célibes por el reino de los cielos igual que lo fue Jesús. Pues sienten, como Jesús, que la relación con Dios les llena de tal forma y que la entrega al servicio del Reino que Dios quiere les absorbe del tal manera que todo lo demás queda en un segundo plano (43).

Se hacen pobres voluntariamente como lo hizo Jesús. No sólo como una liberación para atender en exclusiva los negocios del Señor, sino porque han sentido de tal modo que la única riqueza por la que merece la pena venderlo todo es Dios y su Reino (Mt 13, 44-46), que no pueden menos que refle-

tica de los consejos evangélicos, se propusieron seguir a Cristo con más libertad e imitarlo más de cerca... (...) Así, ... viven más y más para Cristo y su Cuerpo, que es la Iglesia».

(40) Cf. DS 1810 (Trento); VC 18, 32.

(41) Para combatir esta tentación durante los tres primeros siglos estuvo bien prohibido o bien mal considerado exhibir algún tipo de signo distintivo; cf. J. Álvarez Gómez, *op. cit.*, 149-150.

(42) Algo semejante en VC 1 y 22. Ya decía LG 44, con un vocabulario del campo de la imitación: «Esta consagración [por la profesión de los consejos evangélicos] señala tanto más perfecta cuanto por vínculos más firmes y más estables se represente mejor a Cristo...» (el subrayado es mío).

(43) He desarrollado esto más ampliamente en el artículo antes mencionado sobre el celibato. Cf. nota 36.

jarlo corporalmente, institucionarlo. Nuestra común pobreza teologal ante Dios se expresa «actualmente» con la pobreza libremente elegida (44).

Igual que Cristo vivió en una obediencia al Padre informada por el Espíritu, obediencia hasta la muerte en cruz (cf. Filp 2, 8), así también los religiosos quieren seguir este camino crístico. Toda la tradición espiritual es muy consciente de la facilidad que tenemos de autoengañarnos. Por ello, una obediencia exenta de toda vinculación y yugo objetivo, gobernada por uno mismo y sus mociones en la oración, conlleva el peligro inherente e inextinguible de la autojustificación. De ahí que se haya objetivado en el voto de obediencia, en el que, en consonancia con la estructura encarnatoria y sacramental de la gracia, obedeciendo al superior religioso se obedece al mismo Cristo.

Estas actitudes espirituales: la castidad (cf. 1 Cor 7, 29), el desapego a las riquezas (cf. Mt 6, 19-21) y la abnegación de sí mismo para seguir a Jesús y cumplir la voluntad de Dios (cf. Lc 14, 26-27) son propias de la vida cristiana en general. En los religiosos toman una consistencia «actual» frente a otras posibles encarnaciones «espirituales». Los votos son, antes que nada, una suerte que cae en gracia a quien Dios libremente haya querido llamar y elegir, no por propia iniciativa. De ahí el enorme sentido de la oración por las vocaciones y de la oración para ser elegido (45). Esta suerte sólo se comprende desde la locura del amor, que estaba presente en el ideal del martirio: no hay mayor suerte que compartir la suerte del amado.

4. Corolario: La misión de la Vida Religiosa

DESDE el desarrollo que venimos haciendo se puede iluminar un aspecto muy importante desde el punto de vista de la promoción vocacional. Antes del Concilio había una serie de tareas reservadas en exclusiva a los consagrados y a los sacerdotes. Así, quien se sentía llamado por Jesús a esas labores impregnadas de evangelio ya estaba a un paso casi automático de considerar que tenía vocación a la consagración religiosa o al sacerdocio. La mayoría de edad de los seglares pregonada y sancionada por el Concilio ha traído como consecuencia inevitable y gozosa que

(44) He destacado algunos rasgos de la pobreza religiosa en: «Austeridad vs. pobreza religiosa»: *Sal Terrae* (abril 1996) 335-340

(45) Cf. Ignacio de Loyola: *Ejercicios Espirituales* 147, 168; *Autobiografía* 96.

sacerdotes, religiosos y laicos coincidan mano a mano en muchas tareas eclesiales, de evangelización, diaconales y misioneras. Baste, como botón de muestra, los misioneros seculares que acuden a tierras extrañas para predicar a Jesucristo. Esto ha descabado parte de la promoción vocacional que se venía practicando antes del Concilio, pues la tarea (educativa, asistencial, pastoral, tc.) con muchísima frecuencia ha dejado de ser algo específico de los religiosos. En los colegios llevados por religiosos más innovadores se insiste, ya sea por necesidad o por convicción o por una mezcla de ambas, en que profesores seculares se incorporen al trabajo pastoral directo: dirijan grupos de catequesis, orienten retiros y tomen parte en el acompañamiento espiritual.

Me parece muy útil y clarificador establecer una distinción entre tarea y misión. Entiendo que la *misión* es el envío radical por parte de Dios, la llamada a servirle en la entrega indisoluble a Dios y al prójimo. Aceptar la misión supone la entrega radical a Dios en pura pobreza y desasimiento: ponerse pasivamente en sus manos como el barro en manos del alfarero, acatar sus planes, dejar que Dios se posea de toda la vida y la configure toda a su antojo. En definitiva, seguir el ejemplo de Jesús, quien es, como Hijo, el radicalmente enviado del Padre.

La *tarea* no es la misión. La misión es algo siempre más amplio que la tarea. Para no ser mera ensoñación, la misión ha de articularse en tareas: es decir, en trabajos, actividades e iniciativas concretas. Si quisiéramos ser más prácticos, diría que la tarea viene a coincidir con aquello que realizamos con las manos: pasar las cuentas de un rosario, teclear en un ordenador, dibujar esquemas de catequesis, sostener un megáfono, limpiar a un enfermo, reparar la contabilidad de una asociación, etc. Debido a la diferencia entre misión y tarea, la tarea puede ser la concreción necesaria de la misión. Para ello ha de haber una conexión auténtica y constante entre la misión y la tarea.

Lo que define la diversidad eclesial de los estados no son las tareas, sino la misión. Se puede coincidir en muchas tareas, llegando a ellas desde una participación diferenciada en la misión de Cristo a través de la Iglesia. La misión del ministerio ordenado es representar a Cristo cabeza (46); su especificidad estriba en la responsabilidad pastoral de la comunidad. La misión del laico, según el Concilio, radica en la índole secular de su apostolado (47); su especificidad sería el trabajo «ad extra» por el Reino de Dios (48). La

(46) Cf. SC 33; LG 10, 11, 28; PO 2, 13.

(47) Cf. LG 31; Juan Pablo II, *Christifideles laici* 9, 15, 17, 23, 34-44, 55.

(48) Reducir el campo de trabajo del laico no está exento de dificultades. De hecho, los únicos ministerios laicales instituidos

misión particular de los religiosos, desde la perspectiva expuesta, sería la conformación plena, total y exclusiva con Cristo como ejercicio de una memoria *Iesu*, de una identificación con Jesús. Nótese que tanto «memoria» como «mimesis» (imitar) proceden de la misma raíz.

5. Preguntas para una revisión

EL sentido de estas preguntas es ayudar a quienes quieran reflexionar, personal o colectivamente, sobre la identidad de la VR y la presentación pastoral de la formulación de la misma con vistas a la promoción vocacional. Cada cual puede ver si estas preguntas son oportunas, formularse las que le parezca o simplemente reaccionar espontáneamente ante lo leído. Están dirigidas en primer lugar a los mismos religiosos. La adaptación para otras personas, sacerdotes y seglares, resulta muy simple.

1. Si estás conforme con que la VR supone de alguna manera un cierto «más» o una cualidad singular, ¿cómo lo formulas habitualmente?

2. Lo que tú realizas como tarea ¿lo podría hacer un seglar? ¿Cómo explicas entonces tu identidad religiosa?

3. ¿Recuerdas cuál fue la última vez que trataste de comunicar a alguien lo peculiar de la VR? ¿Fue por iniciativa tuya, por responder a alguien o previsto dentro de un plan de formación: catequesis, clases de religión o similar?

4. Dentro de tu comunidad y de tu trabajo: ¿compartís una formulación teológica de la peculiaridad de la VR?

por Pablo VI, acolitado y lectorado, ostentan una clara componente «ad intra». Si los laicos dejaran la catequesis y el apoyo de la liturgia dominical no sé qué haríamos en la Iglesia.