

LUCES Y SOMBRAS DE LA VIDA RELIGIOSA EN LOS DÍAS DE HOY

Carlos Palacio, S.J.
Río de Janeiro - 2011

La *metáfora de "luces y sombras"* nos transporta a la obra de los grandes pintores impresionistas y al uso que hacían de los juegos de luz. Aplicado a la Vida Consagrada equivaldría a plasmar en un cuadro el juego de luces y sombras que la definen en este momento.

Enseguida viene una aposición temporal: "en los días de hoy". No es simplemente una mención puntual a la actualidad (¡hoy!) de la VR, sino una alusión a su historia más reciente, que podemos enmarcar en los últimos 50 años.

Así, desde la metáfora de las luces y las sombras somos llevados a la *historia cotidiana como lugar de vida*. Luces y sombras son, por tanto, las conquistas y los "impasses", las grandezas y las miserias en las que se debate hoy la VR.

No se trata, por tanto, de plasmar una "naturaleza muerta" sino el movimiento de una experiencia humana y espiritual que compromete la existencia de muchos hombres y mujeres. ¿Qué pasa con esa vida? ¿A qué amenazas está expuesta tanto desde el punto de vista de la institución como de las personas?

Hacerse esas preguntas no equivale a confesar que la VR está en estado terminal. Pero, ¿cómo negar el desencanto grabado en la vida de tantos religiosos? ¿Cuál es el origen de ese malestar? ¿Cuáles son sus causas?

El futuro de la VR solo se puede construir a partir del *presente*, pero un presente *convertido* al evangelio, con la responsabilidad que nos exige el seguimiento de Jesús. Estas reflexiones desearían ser una contribución a ese discernimiento.

I. Presupuestos

Puede ser útil, para tranquilidad de todos, dejar bien claro, de manera sucinta, tres presupuestos o convicciones que sostienen, provocan y animan este intento de interpretar el momento actual de la VR. Se trata de convicciones fundamentales que iluminan mi propia búsqueda. Convicciones que deseo compartir con tantos religiosos -hombres y mujeres- que, a pesar de tantas dificultades, siguen creyendo que la VR tiene futuro.

1) El primer presupuesto -que es también convicción- es muy sencillo: **la VR nació del evangelio, del descubrimiento apasionado de Jesús y de la adhesión a su forma de vida**. Por eso podemos decir que mientras haya hombres y mujeres "locos por Cristo", apasionados por el modo de ser de Jesús, no dejará de haber expresiones de esa experiencia en "figuras de VR".

2) El segundo presupuesto es una constatación histórica. **Han sido muchas y diversificadas las formas en las que tomó cuerpo la VR a lo largo de la historia**. La historia de la VR atestigua que ciertos grupos o formas de vida desaparecieron después de un tiempo de existencia. Por eso ninguna forma histórica particular de VR puede tener garantía de su perennidad. Sin que eso haya significado ni signifique hoy el fin de la VR.

3) El tercer presupuesto es un diagnóstico: **la VR hoy sufre una innegable "anemia evangélica" personal e institucional**. Este diagnóstico no es un juicio de valor; es una constatación a partir de la lectura de ciertos síntomas. ¿No podría ser esa una de las razones de la insignificancia cultural de la VR y de su irrelevancia social? ¿Y una de las explicaciones posibles de la disminución de las vocaciones? Para superar esa anemia es preciso rescatar la pasión por la persona de Jesucristo, el amor primero que debe irradiar en toda la vida religiosa. Es la condición indispensable para un futuro con sentido.

II. Evolución de la VR desde el Vaticano II: una relectura

La profunda transformación de la VR a partir del Vaticano II comenzó con la firme decisión de “volver a las fuentes” y profundizar en la raíz de cada carisma, para resignificar su identidad y su relevancia para el mundo actual. Esa decisión lleva consigo la exigencia de un “éxodo”: salir, abandonar el modelo tradicional de VR que predominaba hasta el Concilio.

Con la distancia que permiten estos 50 años, es posible tener una visión de conjunto y hacer una evaluación objetiva de este período histórico. Habiendo vivido y participado activamente en este proceso, tenemos la posibilidad y, sobre todo, la responsabilidad de hacer una “decantación” de esta rica y compleja experiencia.

Tarea delicada que solo se puede hacer en un diálogo abierto entre varias generaciones: la de los protagonistas, la de los que recibieron el resultado de los cambios, y los más jóvenes para los que el Concilio es solamente historia. Cada generación tiene una percepción diferente de ese período histórico porque fue diferente su forma de “padecer-lo”. De cualquier manera las marcas de esa evolución están presentes en el momento actual de la vida religiosa. ¿Cómo hacer ese discernimiento?

1. Punto de partida

Es indispensable evocar -aunque sea con unas rápidas pinceladas- la situación de la VR hasta la llegada del Vaticano II. El Concilio dirigió su invitación a renovarse a una VR homogénea y unificada, reducida durante siglos a un modelo único -el “modelo monástico”- impuesto a todas las formas de VR, incluso a la llamada Vida Religiosa Apostólica (VRA).

Esa uniformidad solo fue posible por un ejercicio de abstracción, es decir, un planteamiento que prescindía de la diversidad concreta de formas de vida religiosa (teología de los carismas) para privilegiar sus aspectos formales (dimensión jurídica). La *perspectiva jurídica* prevaleció sobre la *lectura teológica* de la VR pero ese triunfo resultó un acto de violencia, empobrecedor no solo para la teología sino para la práctica vivida de la VR en la Iglesia. Reducida a un denominador común, la VR perdió la riqueza de su viva diversidad.

Ese modelo se consolidó y, en cierto sentido, alcanzó su culmen en el s. XIX con tres características que le daban consistencia: **a) un florecimiento de vocaciones hasta entonces desconocido**, responsable del sorprendente crecimiento numérico de VR y de la exaltación de lo cuantitativo, de lo mensurable; **b) la solidez y esplendor de las instituciones apostólicas** (educación, salud, área social etc.) que daban visibilidad social a la VR y eran reconocidas y respetadas; **c) y una minuciosa codificación de prácticas espirituales o comunitarias** que transmitían seguridad espiritual y psicológica a las personas.

¿Espejismo o realidad? El hecho es que la VR era reconocida (identidad) y respetada (incidencia social) por esa “configuración” histórica. Y hasta hoy, en el imaginario eclesial de muchos cristianos (laicos, religiosos, clero y jerarquía) esa figura de VR continúa ejerciendo fascinación como si fuese la expresión definitiva de VR. Atracción fatal que, en los momentos de crisis, puede transformarse en una tentación peligrosa. ¿Habría sido un error abandonar ese modelo de vida?

2. Caminos no recorridos hasta el final

El abandono del “modelo tradicional” (“tradicción corta”, sin embargo, que no se debe confundir con la gran tradición) significó la deconstrucción de una forma de VR y de su síntesis vivida, que tenía sentido “ad intra”, para los que la vivían, y era aun un “signo” comprensible para los de fuera. Sin embargo, deconstrucción necesaria por dos motivos: el contexto cultural y eclesial de VR en la época del Vaticano II era diferente de lo que conocía el modelo tradicional; y, además, era necesario rescatar lo que había de original en cada carisma. **La VRA no cabía en ese modelo.**

Desafiada por el Concilio a “volver a las fuentes”, la VR inició una travesía que dura hasta hoy. Al mismo tiempo que se sumergía en sus propios orígenes, la VR se abría al mundo, entraba en diálogo con la mentalidad moderna y se apropiaba de valores que hasta poco tiempo antes le resultaban extraños (el

respeto a la libertad de la persona y su propia responsabilidad, el ejercicio de la autoridad y el diálogo, la participación activa en las decisiones, etc.)

Las marcas de esos cambios se hicieron visibles en el nuevo rostro de VR: en el ejercicio de la autoridad, en el nuevo estilo de vida comunitaria, en la propuesta de formación, en los desplazamientos apostólicos de la vida religiosa inserta, etc. Otras eran más sutiles: transformaciones de mentalidad, capacidad de captar e interpretar los nuevos desafíos, la consciencia de estar ante una exigencia de mayor fidelidad al evangelio.

Hoy, a 50 años de distancia, podemos reconocer que esos cambios, por más necesarios que fueran, no dieron los resultados esperados o tal vez soñados en puntos esenciales que formaban parte de lo que el Vaticano II contemplaba como renovación. Es como si el camino de la renovación hubiese dado de sí todo lo que podía. ¿O tal vez fue interrumpido antes de ser recorrido hasta el final? ¿Por falta de tiempo? ¿Por la ambigüedad inherente a todo proceso humano?

Esa podría ser una de las claves de comprensión del malestar actual de la VR: la deconstrucción del "modelo tradicional" no se corresponde en la VR postconciliar con la construcción de un modelo alternativo -una nueva síntesis de vida- capaz de dar unidad y consistencia a la experiencia de las personas y visibilidad a la VR. Procesos de reconstrucción como la resignificación de la identidad o la rearticulación de la misión fueron interrumpidos. A estos se suma la confrontación con el sujeto postmoderno.

a) La identidad perdida y no encontrada

Puede parecer paradójico, pero el origen de la crisis de la VR, que se prolonga hasta hoy, está en el propio Vaticano II. El Concilio de la *Perfectae caritatis*, con la "vuelta a las fuentes" y de la *Lumen gentium*, que afirma la vocación de todos los cristianos a la santidad. Al hacer de la primera y fundamental vocación cristiana el "suelo" común de la Iglesia, la *Lumen gentium* realizó una verdadera "revolución eclesiológica" que desestabilizó las otras vocaciones. Sin embargo, este impacto sólo se dejaría sentir más tarde. No es casual que las dos "vocaciones tradicionales" -la VR y el presbiterado- entraran en "crisis" en los años postconciliares: era necesario redefinir su identidad a partir de la referencia a la vocación cristiana común.

La VR no podía ya ser entendida como *estado de perfección*. Durante mucho tiempo, la aureola de santidad proyectó una falsa superioridad sobre la VR que la mantenía distante de los simples fieles cristianos. Esta podría ser también una de las explicaciones del crecimiento numérico de la VR tradicional. Los cristianos que deseaban una vida "mejor" no tenían otra alternativa.

Confrontada con la igualdad fundamental de la vocación cristiana, la VR fue obligada a decirse a sí misma en qué consiste la *diferencia de su forma de vida* en relación con las otras vocaciones. Solo así podría recuperar *su lugar* dentro de la comunidad eclesial. La cuestión no era solo teórica. Ella exigía un cambio radical de perspectiva en la manera de ver la Iglesia: pasar de una Iglesia pensada jerárquicamente a una Iglesia de comunión, cuyo presupuesto es la igualdad y comunión entre los cristianos.

Las vocaciones en la Iglesia no son mejores ni peores en términos absolutos. Son diferentes. Por eso, compararlas entre sí equivaldría a entenderlas como disputa por el poder o como cuestión de prestigio espiritual. La diversidad es don del Espíritu para enriquecer al cuerpo: no es competencia sino convergencia; no es separación, es armonía. En sus cartas, a Pablo le gusta describir esa riqueza eclesial con la metáfora del cuerpo.

Esa teología no es inocente. Ni es evidente que la VR la haya asimilado. Sobre todo en sus consecuencias prácticas. Dos indicios bastan para sospechar que es aún una lección pendiente. El primero es la relación con los movimientos eclesiales; el segundo es la "emergencia" de los laicos y el papel que ellos van asumiendo en la iglesia.

Los dos causan malestar en la VR. Nos molesta el aprecio manifiesto de la jerarquía por los movimientos. Ellos representarían las "nuevas formas de VR". En cuanto a los laicos, el fenómeno nuevo de los "laicos asociados", "colaboradores" etc. es una realidad en la mayoría de las Congregaciones. Por un lado, supone un encuentro fecundo y enriquecedor entre vocaciones diferentes pero, por otro, se vive más de una vez como una amenaza a la propia identidad religiosa. Duda, con relación a la identidad, que estaba

también visible en la discusión de hace algunos años sobre el "carácter laico" de la VR. Los motivos eran otros (separarla claramente de la estructura jerárquica de la Iglesia) pero la solución era ambigua, con repercusión en la identidad de la VR.

Esos son algunos de los síntomas del "desplazamiento" de la identidad en la VR. ¿Cuál es su lugar en la comunidad eclesial? Es una pregunta que se hacen hasta hoy no pocos religiosos y religiosas. La crisis de "identidad institucional" repercute y se prolonga en las crisis de "identidad personal", que son "identidades líquidas" (Z. Baumann), en tensión entre direcciones contradictorias por los distintos valores. ¿En qué consiste lo específico de la VRA y qué significa para la Iglesia? Pregunta existencial que no será resuelta solo por la teología sino que requiere una respuesta personal: ¿cuál es la "razón de ser" y permanecer hoy en la VR?

b) Crisis y desarticulación de la misión

La crisis de identidad se deja sentir de modo especial en la llamada VRA. Y con razón. Redefinirse a partir de la vocación cristiana fundamental (primera identidad) significaba para ella, al mismo tiempo, recuperar lo que tenía de específico en su forma original de vida (segunda identidad). Ahora, la consciencia de esa originalidad desapareció, o, por lo menos, quedó diluida, en estado letárgico, desde que la VR fue obligada a incluirse dentro del "modelo monástico" que le era ajeno.

Esa transposición monástica de la VRA afectó a su identidad porque deshizo la síntesis original entre experiencia de Dios, vida comunitaria y misión, que constituye la novedad de su propuesta de vida. Fuera de esa unidad constitutiva, cada uno de esos elementos adquiere otro significado. No se expresa ni tiene el mismo sentido la experiencia de Dios en la VRA que en la vida monástica; son diferentes la función de la vida comunitaria en un contexto monástico y el sentido apostólico de "vivir en común" para "ser enviados en misión", característica de la VRA. La identidad de la VRA está enraizada en esa *unidad circular*: las tres dimensiones se complementan y se interpretan mutuamente. Fuera de esa unidad, los tres aspectos serán vividos de modo fragmentario, como bloques erráticos de una constelación perdida que no da más sentido ni inspira a la VRA.

La desarticulación de la misión es una de las expresiones más evidentes de esa situación fragmentada de la VRA: después de un largo período de "reducción monástica" ella no estaba preparada para esa reconversión de la misión que la hacía sumergirse sin miedo en el mundo moderno.

Los principales factores de esa crisis de la misión son tres: la ruptura entre lo que se dio en llamar "ser" y "hacer" en la VR; la pérdida de su visibilidad social o la traducción en "instituciones duras"; y una identificación inconsciente con la búsqueda de la eficacia típicamente moderna.

La separación entre "ser" y "hacer" es el resultado de **una unidad perdida que afecta a la identidad**. El lenguaje no es inocente. Y en este caso lleva a un mal entendido: pensar la identidad de la VRA como su lado "espiritual", el "ser" ("ad intra"); y la misión, como un "hacer" volcado en el mundo exterior ("ad extra"). En detrimento de ambos. Sin estar cimentada en el "espíritu", de hecho, la misión deriva en un activismo incontrolable, una especie de dependencia del trabajo (workaholic = adicto al trabajo) que desconoce la razón de tanta dedicación. Si no estuviera encarnada en la "misión", la experiencia de Dios derivaría con facilidad en una "espiritualidad desvariada", sentimiento descontrolado, intimismo de un "alma" sin "cuerpo".

La *misión* no es más expresión de lo que *somos*. Por la puerta que abre esa separación se instala en la VRA la "anemia espiritual". Esa ruptura explicaría, por un lado, el sutil deslizamiento del sentido de "misión" hacia una "profesionalización" de la persona; y, por otro, la dificultad de discernir el modo de realizar la misión. Perdida la unidad, la VRA se vuelve mucho más vulnerable a los valores y criterios ajenos al evangelio: asimilación acrítica de lo que Pablo llama la "mentalidad del mundo" (Rm 12,2) o la contaminación peligrosa de la distinción que el evangelio de Juan establece con tanta nitidez entre "estar en el mundo" y "ser del mundo" (Jn 17, 9-18). La pérdida de movilidad apostólica, la falta de libertad con relación a las obras actuales, el miedo ante los nuevos desafíos y la búsqueda de resultados mensurables y cuantitativos, son otros indicios de lo nocivo de esta ruptura.

El segundo factor de la crisis de la misión es la pérdida de la visibilidad social y la ambigüedad de las instituciones. Durante varios siglos, en un contexto histórico, social y cultural diferente, la VR expresó su dedicación y cuidado a los más necesitados a través de instituciones poderosas (hospitales, orfanatos, escuelas etc.) que daban visibilidad social a la VR y expresaban su dedicación a los pobres “en nombre del evangelio”. El aprecio y el respeto de la sociedad por esas instituciones era un testimonio de que el “signo” había sido comprendido.

Hoy la situación es muy diferente. En la sociedad moderna, instituciones como colegios, universidades, hospitales, clínicas etc. son instrumentos de “servicios públicos” (la educación, la salud, etc.) cuya prestación le corresponde, en primer lugar, al Estado; servicios controlados por él, incluso cuando se trata de instituciones dirigidas por religiosos. Por otro lado, esas instituciones forman parte de una sociedad dominada por la lógica de mercado. El factor económico es determinante: condiciona y se infiltra en todas las relaciones.

¿Es posible abstraer a las instituciones religiosas de esa lógica omnipresente del mercado? No basta para eso una pura declaración de principios. El contexto impide que se transparente en ella su finalidad apostólica, incluso aunque tengan nombres religiosos. Queriendo o sin querer son también expresiones de la ley de la oferta y la demanda. Y están al servicio de otros valores. Son expresiones del mercado, del estatus social, etc.; no “signos” inteligibles del evangelio.

Se trata de una situación objetiva, no de una crítica ideológica. Y ella viene a agravar la crisis de la misión. Es una cuestión de coherencia espiritual. Y de discernimiento. **La pregunta es inquietante: ¿En el contexto actual pueden estas instituciones ser mediaciones de evangelio?** ¿Es posible abstraerlas de la lógica del mercado en que están insertas, eliminar la ambigüedad que las impregna y transformarlas en “signos” inteligibles de lo que significa la misión? Si es posible, ¿de qué modo lo haremos?

El tercer elemento de esta crisis aflora en el modo dramático de concebir y realizar la misión. El deseo de eficacia, la voluntad de transformar el mundo y la sociedad (“otro mundo es posible”) dan la impresión de que nuestra misión es “salvar el mundo”. Seducidos por la aparente omnipotencia de la moderna “razón instrumental”, secundada por una tecnología que no conoce límites, es grande la tentación de trasladar a la acción apostólica los criterios de la eficacia y los resultados mensurables. Pero esto puede ser la muerte de la misión. En términos apostólicos, somos simplemente “servidores de la misión de Cristo” y no “dueños” de la misión. Por eso, el modo de “estar y de realizar la misión” es tan importante como el resultado de la misma. **El estilo de vida -personal y comunitario- es parte de la misión; más aún, es misión en sentido pleno.**

c) Encuentro y confrontación con el sujeto postmoderno.

Como el propio Vaticano II, la VR fue sorprendida, en su travesía, por un profundo e inesperado cambio cultural: el cambio de interlocutor, el paso de un sujeto moderno a postmoderno. Ese cambio no se dio solo por el surgir de “nuevas generaciones” en la VR; es el resultado del impacto de la mentalidad postmoderna en la sociedad y en la cultura. Y, por tanto, en la VR.

Ser o no ser modernos o postmodernos no es cuestión de elección; es un modo de ser que la cultura y la sociedad nos imponen. La cuestión está en saber lidiar con ese “imperativo cultural”: ¿hasta qué punto conseguimos que pase por la criba del evangelio?

Hay no pocos indicios de que la fragmentación del sujeto postmoderno incide poderosamente en la crisis de identidad de la VRA y contribuye a la desintegración de la unidad perdida entre experiencia espiritual, estilo de vida y envío en misión. No solo por la afirmación incondicional del sujeto, cada vez más aislado en el individualismo, sino por la transformación acelerada y constante de mentalidades y valores. ¿Cómo someter esos cambios constantes a un discernimiento permanente? ¿Y cómo procesarlos de modo evangélico? El problema no es solo de los más jóvenes. La “contaminación” de mentalidades no hace distinción de personas ni de edades.

Sin apenas darnos cuenta esta “contaminación” transforma la VR en un estuario en el que desembocan concepciones inconciliables, si es que no son contradictorias, de VR: una fragmentación de la

experiencia espiritual, de la convivencia fraterna y de la misión apostólica denota la ausencia de una base homogénea y coherente, de un lenguaje común, capaz de traducirla y darle unidad.

La “vida fraterna” o “vida comunitaria” es una de las dimensiones en las que es más perceptible esta fragmentación. El individualismo se yergue siempre ante ella como una amenaza constante y mortal. No solo por no dedicarle tiempo sino por una actitud de raíz, por una cuestión de principio: la importancia de la alteridad y de la relación con el otro no forma parte del universo del individuo, del sujeto moderno. Ahora, para la VR, el convivir, la “vida fraterna” no consiste en primer lugar en compartir mesa y techo. Es algo constitutivo: “ser con otros” es parte integrante de la identidad de este tipo de vida (yo soy, siendo con los otros) y del modo de realizar la misión (como misión del “cuerpo”, no de los individuos). Por eso, el individualismo es como un virus que contamina todo: la convivencia fraterna, la misión apostólica, la disponibilidad para el servicio, etc.

Sin identidades personales, definidas no a partir del “yo” sino de un “yo tocado por la llamada”, “convocado”, sin un “ethos” que de rostro propio a la VR, y sin “traducciones institucionales” socializadas, en las cuales todos puedan reconocerse y apoyarse, la VR corre el riesgo de ser una expresión descartable de ese “mundo líquido” en el que estamos sumergidos.

Esa podría ser la razón de la insatisfacción y el desencanto que se perciben en tantos religiosos. ¿Qué esperanza de futuro puede haber para la VR cuando nos convertimos en rehenes del escepticismo y del pesimismo que paralizan la cultura contemporánea? ¿Qué testimonio de fe pueden dar nuestras vidas anémicas de espíritu, si la experiencia espiritual es tan frágil en nosotros que no hay ya lugar para una irrupción nueva e imprevisible de Dios?

Sin procesar evangélicamente ese caldo cultural y pseudo religioso, la VR corre el riesgo de volverse cada vez más un “espacio terapéutico” o de “autorrealización personal”. De esa forma, el vínculo entre individuo y VR como institución se va deshaciendo suavemente hasta la ruptura. El individuo tiende a apropiarse de la institución como espacio propicio para sus objetivos. La VR se transforma en “medio”, un instrumento al servicio de los intereses particulares de cada individuo. Con un agravante: las personas seguirán convencidas de estar respondiendo así a lo que Dios quiere de ellas.

El ensimismamiento puede obnubilar hasta tal punto a la persona que se vuelve incapaz de reconocer la contradicción en que está instalada. ¿Es posible hablar de *vocación* cuando el imperativo de autorrealización se convierte en criterio de VR? La vocación es una experiencia de sentirse llamado; supone, por tanto, una alteridad que llama, que nos hace salir del “yo ensimismado” para hacernos entrar en el “yo provocado” por Dios.

Misteriosa experiencia que nos permite descubrir que vivir en el “yo cerrado” en si mismo puede ser una autorrealización engañadora, una manera falsa de vivir; y que “dejarse vivir” siendo habitado por Alguien, “ser vivido” por Aquel que nos llama puede significar la plena realización de una persona. **Dejarse configurar en la propia vida por el estilo de Jesús: ¡esa es la vocación originaria de la VR!**

III. El camino de Emaús de la VRA

Es preciso recuperar el re-encantamiento por la VR. El relato de Emaús nos puede servir como “parábola” de este momento histórico de la VR. Como aquellos dos discípulos, la VR se encuentra en el camino de una “noche oscura”. A su alrededor nada favorece un mirar con esperanza. El presente está habitado por “todas las cosas que habían sucedido”. Y esos hechos se presentan con una “evidencia” tan fuerte que mata la esperanza. Solo queda el vacío de la ausencia.

¿Cómo ser testigos de Cristo resucitado cuando “lo sucedido” -la situación actual- parece tener la última palabra? ¿Cómo anunciar al Dios de Jesucristo cuando nos sentimos invadidos por los mismos sentimientos de un contexto cultural “vacío de sentido” en el cual vivimos y, hasta cierto punto, sofocados por ese mundo que proclama una “religión sin Dios”?

La tentación de refugiarse en el pasado (volver a Emaús) es una solución ilusoria. Ese pasado no existe más. Las inseguridades del momento histórico nos habitan, han sido incorporadas irremediablemente. **La única salida es procesarlas a la luz del evangelio.** Esa es la función del “trabajo terapéutico” realizado por

Jesús con los discípulos a lo largo del camino. Para avanzar es preciso formular y elaborar lo que nos duele, exponerlo ante Él (a la luz de las Escrituras) hasta experimentar que los corazones arden, los ojos se abren y vuelve la esperanza. Recuperada la identidad, la misión vuelve a su lugar, como una necesidad vital de compartir esa experiencia, de anunciarla y transmitirla a los cuatro vientos.

¡Qué necios y torpes sois para creer! Dice el peregrino. De hecho, para *creer* en el futuro de la VR es preciso *no creer* que sus impasses actuales tienen la última palabra. Es, sobre todo, *confiar* en la presencia del Resucitado. El futuro no se reduce a la proyección calculada del presente; es la fidelidad mayor de Dios la que habita y hace posible la travesía. Él nos precede y nos provoca, dándonos señales de un futuro nuevo. El Resucitado, que nos llama “desde la otra orilla”, es el mismo que está en el origen del “primer amor”.

La travesía tiene que ser una experiencia personal, existencial pero, al mismo tiempo, tiene que encontrar su expresión a nivel institucional. La identidad tiene relación con la identificación de la llamada, de la vocación primera (el “primer amor”, Ap 2,4); y la reconstitución de la misión, tiene que ver con la recuperación de lo que constituye la síntesis original de la VRA: esa experiencia original de Dios en la cual “ser” y “ser para los otros” se entrelazan indisolublemente en torno a la experiencia única de “ser con Jesús”.

1. **La primera condición para que la VR reviva es recuperar la experiencia de vocación, de “ser llamado”.**

A primera vista parece obvio pero es algo que no se debe dar por supuesto. Sin “vocación” no puede haber “vida”. “Nadie debe atribuirse esta honra -dice la carta a los Hebreos al hablar del sacerdocio de Cristo- sino aquel que fue llamado por Dios” (Hb 5,4). *Discernir la vocación* es el primer trabajo para reconstruir la VRA. Cuestión relacionada con el problema de las vocaciones que tanto nos preocupa. Es preciso discernir con cuidado la vocación *de los que desean entrar*, pero, con no menos cuidado, hay que discernir la calidad de la vocación *de los que ya están* (¿“como estamos” en la VR?; ¿por qué hay tantas salidas?)

La calidad de vida en la VR es un problema de *vocación* (¿cómo estamos y cómo vivimos?). No se vive sin mística. La vocación no puede ser cosa relegada al pasado (al entrar en la VR). Por eso, el problema de “vivir la vocación o con vocación” es más preocupante que las “vocaciones” (¿cuántos somos?) Por una razón muy sencilla: la calidad con que se vive es más importante que el número de personas que entran en la VR. Este modo de abordar el asunto puede resultar extraño a primera vista pero es fundamental.

“Tener vocación” no es algo evidente hoy en día. Menos aún en una cultura donde prima lo “profesional”, la obsesión con la realización. La nuestra es una cultura de “profesiones”, no de “vocaciones”. Y esa mentalidad afecta a nuestro modo de vivir. La cultura moderna privilegia la lógica de la razón instrumental (la tecnología demanda profesionales altamente cualificados) y la afirmación del individuo (¡yo!) como sujeto definitivo de su autorrealización. No hay lugar, en esa perspectiva, para la experiencia de la “vocación recibida”, que califica el “yo” del sujeto para algo más allá de lo profesional y da sentido a su vida. Es posible ser un excelente profesional de la medicina y no tener “vocación” de médico. Como es posible hacer muchas cosas buenas en la VR sin tener “vocación” para vivir esa opción de vida. La falta de “vocaciones” se hace sentir en todos los ámbitos de la vida humana y social.

Por eso, el problema de las vocaciones a la VR no es solo cuestión de número. Es preciso discernir la vocación de los que ya están en la VR y de los que están para entrar. Es una *cuestión de identidad*, inseparable de la *calidad de vida*.

a) Discernir la vocación de los que ya están en la VR.

La vocación es necesaria para “entrar” en la VR, pero también para “permanecer”. Sin la experiencia de *ser llamado*, ¿cómo esperar una calidad de vida evangélica? No bastan las cualidades humanas y espirituales. Ellas solas no son criterio ni “señal” de vocación. Es preciso haber sido “tocado” por Jesús, como dice Pablo (Flp 3,12), sentirse llamado a vivir su “forma de vida” y a hacer de ella el sentido de la propia..., como la primera y fundamental “misión”.

De la "forma de vida" de Jesús forman parte constitutiva ★ la relación fontal con el Padre, ★ la convivencia con los que El convoca (vivir "con Jesús" crea comunión y comunidad) y ★ poner la vida al servicio de los otros. Esa síntesis es original y característica de la VRA; y por eso descalifica de antemano cualquier intento de deshacer la unidad entre "ser" y "misión", esa unidad que tanto nos cuesta recuperar y que presupone la "mística de la vocación".

Sin esa mística la VR se convertirá más pronto o más tarde en un peso insoportable. Inconscientemente nos vamos desviando de la "VR como opción de vida", libremente asumida, para vivir "la VR como un fardo que tenemos que cargar".

La pregunta por "cómo estamos o permanecemos" en la VR es decisiva para devolverle la calidad de vida. La raíz de la "anemia espiritual" puede estar en ese peso muerto que infecta el cuerpo de la VR y lo va debilitando. Por eso es necesario discernir la "vocación de los que están".

b) Tener mayor claridad y rigor en el discernimiento de las vocaciones a la VR.

Es un imperativo inevitable, no por una actitud elitista, sino por una cuestión de coherencia con la eclesiología de la *Lumen gentium* y su teología de las vocaciones. Ninguna vocación en la Iglesia es "superior" a las otras. Cada una tiene su función en la comunidad y debe ser valorada en su diferencia. Por eso es necesario discernir la llamada de Dios a cada persona. La "mejor vocación" no es la que la persona elige -muchas veces de modo arbitrario- sino la que Dios nos da a elegir a cada uno.

La pregunta fundamental, con todo, es esta: ¿Hasta qué punto la "vocación", el hecho de haber sido llamados, define la permanencia o modo de estar y vivir en la VR? La respuesta no es evidente. En muchos casos la vocación parece ser "cosa del pasado", no conserva la fuerza de un aoristo permanente: una llamada que continúa resonando en el presente. Como si, dado el paso inicial, consumada la primera entrega, fuese solo cuestión de "ir llevando la vida".

Es, por tanto, decisivo recuperar la *fuerza de la vocación* para reconstruir la unidad perdida de la VRA. Solo a partir de la experiencia de "ser llamado" será posible recrear la síntesis viva entre experiencia de Dios, el compartir la vida con otros y el envío en misión, que constituye la "mística inspiradora" -verdadera identidad- de esa forma peculiar de vida que es la VRA.

c) La experiencia fundante de vocación a la VR es la llamada del Señor

Sin ninguna pretensión de apropiarse con exclusividad de los relatos de vocación del evangelio, es en ellos en los que la VR apostólica encuentra su fundamento. Ella es una llamada específica a seguir la *forma de vida concreta de Jesús* "en los días de su vida terrestre" (Hb 5,7). En Jesús descubrimos una experiencia de Dios hecha carne -con gritos y lágrimas- en las luchas de la vida cotidiana: El aprendió a ser Hijo en los sufrimientos de la vida (v. 8).

Esa experiencia polarizaba toda la vida de Jesús y le hacía volcarse, sin reserva, en lo que Él llamaba "Reino de Dios". En contraposición al autocentramiento del sujeto moderno, Jesús estaba doblemente "descentrado": vuelto hacia el Padre, vivía para los otros. Es la experiencia que él compartía y quería transmitir a los que estaban con Él "los con Jesús" como dice Marcos.

Ese tríptico -experiencia de Dios, vida fraterna y misión- nos permite comprender dónde reside la identidad de la VRA, su experiencia fundante, la "mística" sin la cual esa vida se desintegra y pierde el sabor. A la identidad de este tipo de VR pertenece el "ser" (vida en el Espíritu), el "ser con los otros" (vida fraterna) para "ser enviado con otros" (misión). La fuente de esa experiencia es la llamada que Jesús hace. El breve relato de Mc 3, 13-15 lo expresa de manera sucinta y plástica: llamó a los que quiso, y fueron a Él para "estar con Él" y "enviarlos" a anunciar el evangelio.

La llamada de Jesús, la vocación, debe configurar la vida de la persona en todas sus dimensiones: revela el sentido de la convivencia ("estar con otros es estar con Jesús": crea comunidad) y cualifica a la misión como "misión del cuerpo apostólico", no de individuos aislados. Ese conjunto como "forma de vida" es un don para la Iglesia y puede ser una llamada para que otros la vivan. Pero solo tiene sentido en la unidad viva e indisoluble de los tres elementos.

Recuperar la primacía de la vocación es experimentar en lo concreto de la vida cotidiana que mi “yo” está constantemente cualificado por la llamada de Dios que me precede y me provoca. Esa precedencia da sentido y fundamento a la vida y a la misión. Experiencia de Dios que nos “descoloca” sin cesar haciéndonos salir de nosotros mismos para ser para los otros.

El estado de marasmo y de anemia espiritual que, bajo muchos aspectos, se percibe en la VR, podría ser una manifestación de esa falta de pasión, de ese no “vivir seducida” de la VR. Es la sospecha que surge al tomar conciencia de la necesidad de recuperar la actualidad de sentido de la vocación.

2. Reconstituir esa experiencia única es la condición indispensable para que la VRA recupere su *calidad evangélica de vida*.

Es necesario que la experiencia fundante se exprese en traducciones concretas que le den visibilidad y le devuelvan la capacidad de atracción. Es el “venid y veréis” (Jn 1,39). En el tiempo postpascual la vocación nos “alcanza” a través de otros (Jn 1,41 y 45 ss): “encontramos a Cristo”. No habrá vocaciones si nuestra vida no suscita interrogantes. Como sucedía con Jesús, es preciso que las personas se pregunten con respecto a esta forma de vida: “¿Quién eres tu que haces estas cosas y las haces de esta manera?”

Es una de las tareas pendientes para la VR en este momento histórico. A lo largo de estos 50 años ella ha pasado por muchas y profundas transformaciones que le han dado un rostro más humano. No parece, con todo, que hayan conseguido lo que se buscaba con la renovación. Es como si la modernización de la VR no hubiera cumplido su verdadero objetivo: una *calidad de vida más evangélica*. Contentarse con menos sería abaratar la vocación a la VR, reducirla a un espacio terapéutico de autorrealización. ¿No será esa la razón de nuestra insatisfacción con la situación actual?

a) El primer paso para la recuperación de la *calidad evangélica* de la VRA es la **reconstitución de su “experiencia fundante”, de la síntesis viva de los tres aspectos que la constituyen**. Los cambios por los que pasó no tuvieron la incidencia esperada en los aspectos fundamentales de la VR, no modificaron *cualitativamente* nuestras relaciones fraternas ni la manera de realizar la misión. ¿Por qué? La respuesta a esa inquietud pasa por el nivel existencial pero se tiene que prolongar hasta el institucional.

b) El segundo paso es la **reconstrucción de la visibilidad institucional de la VRA**. Algo que no faltaba en el “modelo tradicional”. Pero la visibilidad no es sinónimo de multiplicación de las estructuras. La VR postconciliar intentó, con razón, la búsqueda de otras expresiones. Pero nada indica que haya sido capaz de reconstruir su propia visibilidad. Navegamos entre residuos del pasado y fragmentos erráticos de nuevas constelaciones. No hay referencias que permitan identificar a la VR como un “forma concreta de vida”. Tales expresiones solo podrían brotar de la “experiencia fundante”, en la medida en que ella fuera configurando de manera mucho más concreta los aspectos fundamentales del modo de ser y vivir.

En principio parecería algo sencillo. Se trata de **encontrar una base común que de coherencia a lo que la VRA está llamada a vivir**:

a) **un horizonte común de comprensión** sin el cual no podrá haber “comunidad de vida”; horizonte de sentido que no podemos esperar de la cultura fragmentada que nos envuelve;

b) **un lenguaje común** -espiritual, comunitario y apostólico- capaz de integrar la diversidad de perspectivas en una unidad plural;

c) **un “ethos” propio** que exprese y transmita con fuerza la “diferencia” de esta propuesta de vida;

d) **un estilo de vida sobrio y evangélico** en el que se reconozcan “los de dentro” y que sea significativo para “los de fuera”.

La *calidad evangélica* de la VRA dependerá de su capacidad de dejarse configurar de esa forma por el “espíritu de Jesús”. Esa traducción constituye la prueba de autenticidad de la experiencia y el lugar donde debe manifestarse su fuerza transformadora.

3. **A partir de esas premisas la VRA *podrá entrar en diálogo*, sin complejos -ni de superioridad ni de inferioridad- *con las otras vocaciones y formas de vida en la Iglesia.***

Entrar en diálogo sin esconder su rostro ni diluirse en algunas de las otras formas sino afirmando su lugar y su función en la comunidad eclesial y en el mundo al que es enviada.

Consciente humildemente de su especificidad, la VRA tiene, de hecho, una doble misión: mantener viva *en la comunidad eclesial* la memoria de que la Iglesia no termina en si misma sino que existe "para el mundo" -el único, concreto y real por el que Jesucristo entregó la vida- y, al mismo tiempo, *estar presente en el mundo* y "gritar con la vida" que "otro mundo es posible" *solo* en el "espíritu de las bienaventuranzas" de Jesucristo, que el mundo tiene sed de "Espíritu" con mayúscula.

Pero, ¿cómo desempeñar esa doble misión sin realizar previamente en si misma esa "síntesis vital"? La vida fraterna y la misión en la VRA se resienten de la ausencia de esa síntesis y de la mística que tendría que alimentarlas. No es con discursos como convenceremos al mundo de la primacía de Dios en nuestra vida o nos convertiremos en "signos" de Jesucristo para el mundo.

* * *

Se debería disparar la alarma para la VR al constatar que nuestra vida se ha vuelto inexpresiva: lo que somos y vivimos no trasmite sentido, es, al pie de la letra, insignificante para "los de dentro" y, sobre todo, para "los de fuera". No basta con "vivir juntos" para convertirse en signos de lo que es ser "compañeros de Jesús"; podemos desgastarnos trabajando sin que se transparente lo que más importa: que somos "servidores de la misión de Cristo". Cuando hombres y mujeres son incapaces de captar *de qué y para qué* vivimos, es bien posible que nuestra vida no pase de ser un címbalo que retiñe (1 Cor 13,1).

Con todo, este momento histórico puede representar para la VR un verdadero "momento pascual". Las muertes parecen claras. El desafío mayor, el núcleo duro de este "pasaje" -"pascua" para una nueva vida- es **la necesaria e inevitable *reducción al evangelio a que está siendo llamada la VR.*** Por este camino pasa el futuro. Cualquier otra tentativa resultará insuficiente.