

Carlos Martínez Oliveras (ed.)

Memoria para el futuro
La vida religiosa
en la teología del siglo XX



«El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeran, plagiaran, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio o procedimiento, comprendida la reprografía y el tratamiento informático, sin la preceptiva autorización»



Memoria para el futuro

© Publicaciones Claretianas, 2017

Juan Álvarez Mendizábal, 65 dpdo, 3º

28008 Madrid

Tel.: 915 401 267

Fax: 915 400 066

<http://www.publicacionesclaretianas.com>

Correo-e: publicaciones@publicacionesclaretianas.com
comercial@publicacionesclaretianas.com

ISBN: 978-84-7966-583-8

Depósito Legal: M-10811-2017

Impreso en España - Printed in Spain

Imprime: Estugraf

SIGLAS MÁS UTILIZADAS

DOCUMENTOS DEL VATICANO II

- DV Constitución *Dei Verbum*, sobre la divina revelación (1965).
GS Constitución *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual (1965).
LG Constitución *Lumen gentium*, sobre la Iglesia (1964).
PC Decreto *Perfectae caritatis*, sobre la adecuada renovación de la vida religiosa (1965).
PO Decreto *Presbyterorum ordinis*, sobre el ministerio y vida de los presbíteros (1965).
SC Constitución *Sacrosanctum concilium* (1963).

JUAN PABLO II

- VC Exhortación apostólica postsinodal *Vita consecrata* (1996).

FRANCISCO

- EG Exhortación apostólica postsinodal *Evangelii gaudium* (2013).

DOCUMENTOS DE LA SANTA SEDE

- MR Instrucción *Mutuae relationes*, sobre las relaciones entre los obispos y los religiosos en la Iglesia (1978).

HANS URS VON BALTHASAR (1905-1988)

UNA VIDA DISPONIBLE PARA DIOS

NURYA MARTÍNEZ-GAYOL, ACI

Dentro de este ciclo dedicado a *La vida religiosa en la teología del siglo XX*, me corresponde presentar a una figura de gran potencia teológica, y de una fecundidad asombrosa. El hombre más culto del siglo XX –decía de él Henri de Lubac–. A pesar de no tener una producción muy extensa dedicada explícitamente a la cuestión de la vida religiosa, es difícil encontrar una sola obra de Balthasar en la que el tema de la consagración, los votos, la contemplación o la acción del consagrado, no encuentren un espacio. Por lo tanto, lo primero que habría que decir es que no estamos ante una cuestión marginal o de escasa relevancia para nuestro teólogo.

En esta colaboración, sólo podré ofrecer algunas pinceladas sobre el tema. En un primer momento, presentaré al teólogo y su obra, deteniéndome especialmente en los acontecimientos de su biografía¹ que resultan más relevantes para entender

¹ Para profundizar en su biografía es recomendable la lectura de la excelente monografía de E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, San Pablo, Madrid 2008 [Einsiedeln 1993]. Otras obras de aproximación general a su obra: P. HENRICI, «Semblanza de Hans Urs von Balthasar»: *Communio* IV-V/89, 356-391; «Hans Urs von BALTHASAR»: *Communio* IV/88; W. KASPER – K. LEHMANN, *Hans Urs von Balthasar, Figura ed opera*, Casale Monferrato 1990; A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar. Un estilo teológico*, Madrid 1997.

su pensamiento acerca de la vida consagrada, así como en las obras que tratan más directamente este tema.

En un segundo momento, trataré de sintetizar su pensamiento acerca de la vida consagrada, en algunas pinceladas que pivotarán alrededor de un término clave en su pensamiento y en su comprensión de lo que ésta habría de ser: la disponibilidad.

I. Su vida y obra

Si es «verdaderamente imposible separar la producción teológica de la experiencia del sujeto que la ha producido» (Scola), en el caso de Hans Urs von Balthasar, esta afirmación se hace especialmente transparente. Su vida es absolutamente inseparable de su obra teológica. Por ello, la experiencia de haber sido llamado a la vida de Ignacio de Loyola que acompañó toda su singladura, desde la entrada y salida de la Compañía de Jesús, hasta el empeño y compromiso por llevar adelante la misión personal a la que se sintió llamado por Dios, serán determinantes en su quehacer como teólogo, que a su vez, él mismo supeditará, a lo que consideró siempre como el centro indiscutible de su tarea: desgastar su vida en la Iglesia a través de la misión recibida.

HANS URS VON BALTHASAR, nació en la bella ciudad suiza de Lucerna el 12 de agosto de 1905. Procedía de una antigua y noble familia de patricios, de la que recibió la fe como su mejor legado. Una fe espontánea, sencilla, inexpugnable a toda duda, que permaneció así hasta el final.

El objeto principal de estudio, de sus años de infancia y juventud, lo constituyó *la música*, para la que poseía cualidades

extraordinarias. Si la arquitectura y su belleza le habían fascinado desde niño cuando acompañaba a su padre, arquitecto, a las obras que estaba dirigiendo, no menos atraído estuvo desde pequeño por la belleza musical. El mismo Balthasar hace memoria de sus primeras impresiones musicales a muy temprana edad (Schubert, Tchaikovsky). Éstas movieron su deseo y su voluntad a entregar largas horas de su vida al estudio del piano². Sus primeros años de Instituto los realizó con *los Benedictinos en Engelberg*, donde participaba entusiastamente en las misas de orquesta y óperas del colegio. Se trasladó los dos últimos años a un Colegio de los jesuitas en Austria (Feldkirch) donde, según él mismo decía, «el departamento de música era allí tan ruidoso que a uno se le quitaban las ganas de tocar»³. De hecho estuvo largo tiempo vacilante entre la música o el estudio de la literatura. Tal vez en esta situación se encuentre la causa de su opción por la literatura. Aún así, nunca abandonó ni el estudio ni la pasión por la música, llegando a componer y a adquirir una gran calidad de interpretación⁴. Pero la música para Balthasar fue mucho más que una afición. Marcará su modo de hacer y comprender la teología, será una fuente constante de inspiración, utilizará la terminología musical transponiéndola al ámbito de lo teológico, y dedicará varios escritos a la cuestión musical⁵.

² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Il nostro compito*, Jaca Book, Milano 1991, 28. [*Unser Auftrag* (1984), 31].

³ *Ibid.*

⁴ P. HENRICI, «Semblanza de Hans Urs von Balthasar»: *Communio* 11 (1989) 356-391, aquí 358.

⁵ *El desarrollo de la idea musical* (1925), *El Arte de la Fuga* (1928) y más adelante un ensayo sobre el terceto de despedida de la *Flauta mágica de Mozart*, donde por primera vez Balthasar afronta de modo explícito la

Los intereses literarios se entretajeron, desde su juventud, con los musicales y ambos se tornarán de gran ayuda para ir delimitando la forma de su teología, enseñándole a percibir lo divino en su sublimidad y distancia a lo finito. *Música y literatura*, serán comprendidas como una forma de actividad humana a través de la cual lo divino se hace accesible. El arte le desvela cómo su último fin y aspiración es «la máxima objetivación posible de lo metafísico, de lo divino» orientándole cada vez más hacia la teología.

Aún más, la sensibilidad de la que gozó Balthasar desde siempre para *la belleza*, le hizo comprender la importancia de este transcendental del ser para atraer al hombre hacia *la belleza de Cristo*. La belleza es la forma expresiva del amor hasta el extremo y por eso su manifestación definitiva se da –paradójicamente– en la Cruz. De ahí que Balthasar decida estructurar el trabajo medular de su producción teológica (la trilogía) sirviéndose de los transcendentales del ser: *belleza, bondad y verdad*. Pero comenzando por la belleza, con *una estética teológica*, pues esta perspectiva permite salvaguardar el primado de la revelación de Dios, mostrándonos como *amor* –y así tenemos la primera parte de la Trilogía: La Teo-estética: *Gloria*⁶. Pero el amor, no solo se muestra, al mostrarse, *se da como bondad*, solicita nuestras libertades y provoca la deci-

necesidad de poner en diálogo la estética y la teología, y al que habría que añadir el pequeño escrito *Testimonio por Mozart*.

⁶ Se trata de una obra en 7 volúmenes. «Estética teológica decimos, justamente porque Dios, por *sí mismo* y con anterioridad a la constitución antropológica del hombre, toma forma y se deja ver, oír y tocar», *Id.*, *Gloria I. Una estética teológica*, Madrid 1986, 27; *Gloria 2. Estilos eclesíásticos. Ireneo, Agustín, Dionisio, Anselmo, Buenaventura*, Madrid 2007; *Gloria 3. Estilos laicales. Dante, Juan de la Cruz, Pascal, Hamann, Solov'ev, Péguy*, Madrid 1986; *Gloria 4. Metafísica. Edad Antigua*. Madrid 1986; *Gloria*

sión: surge el drama. Tenemos entonces la *Teo-dramática*⁷. Por último, el amor mostrándose y dándose, se dice, y tenemos la tercera parte de la Trilogía: La *Teo-Lógica*⁸, en la que desde la categoría verdad se despierta la pregunta por la lógica interna de Dios y del hombre.

1. Vocación a la «vida de Ignacio»

Pero sigamos con su vida. Un año antes de terminar el bachillerato, Balthasar comenzó los estudios de Germanística (Filosofía y Literatura Germánica), alcanzando el doctorado con su laureada tesis: *La historia del problema escatológico en la moderna literatura alemana* (1928). Esta obra se publicó más tarde con el título *Apocalipsis del alma alemana*.

Un año antes de haber concluido su tesis doctoral, von Balthasar asiste a unos *Ejercicios Espirituales* de mes cerca de Basilea con un grupo de estudiantes seculares. Estos Ejercicios darán un giro decisivo a su vida. Con anterioridad a esta experiencia, nunca había pensado en lo más mínimo en ser sacerdote o religioso. En los círculos estudiantiles que frecuentaba se veía como una verdadera desgracia lo que denominaban «el cambio de silla hacia la teología». Pero la llamada de Dios llegó a él, imponiéndose con la fuerza, la incisión y la claridad

5. *Metafísica. Edad Moderna*, Madrid 1988; *Gloria 6. Antiguo Testamento*, Madrid 1988; *Gloria 7. Nuevo Testamento*, Madrid 1989.

⁷ H. U. VON BALTAHSAR, *Teodramática 1. Prolegómenos*, Madrid 1990; *Teodramática 2. Las personas del drama: El hombre en Dios*, Madrid 1992; *Teodramática 3: las personas del drama: el hombre en Cristo*, Madrid 1993; *Teodramática 4. La acción*, Madrid 1995; *Teodramática 5. El último acto*, Madrid 1997.

⁸ *Id.*, *Teológica 1. Verdad del mundo*, Madrid 1997; *Teológica II. Verdad de Dios*, Madrid 1997; *Teológica 3. El Espíritu de la verdad*, Madrid 1998.

de un rayo. Cuando, años más tarde, él mismo habla de su vocación, todo lo refiere a lo ocurrido en los senderos de la Selva Negra:

«Hoy, al cabo de treinta años, podría volver a encontrar, en aquella vereda intrincada de un bosque, en la Selva Negra, cerca de Basilea, el árbol junto al cual sentí como un relámpago. Era yo estudiante de germanística y seguía un curso de ejercicios de mes para estudiantes seculares. En aquel ambiente se consideraba realmente como una desgracia que alguien desertara para ponerse a estudiar teología. Pero no fue la teología ni el sacerdocio lo que me entró por los ojos, sino simplemente esto: *no tienes nada que elegir, has sido elegido; no necesitas nada, se te necesita; no tienes que hacer planes, eres una piedrecita en un mosaico ya existente*. Solo tenía que dejarlo todo y seguir, sin intenciones, deseos, expectativas; sencillamente quedarme quieto, esperando a ver en qué tendría que servir (para qué alguien me podría necesitar). Y así ha sido desde entonces»⁹.

En esta experiencia y en estas pocas palabras posiblemente esté contenido como *in nuce* lo más esencial de toda su vida y obra que, desde entonces, quedaron atravesadas por la convicción profunda de que la existencia cristiana consiste en una radical *disponibilidad*, vivida en la santa *indiferencia* ignaciana, para la *misión*.

Toda la *doctrina del arrebató y de la percepción* –que constituyen el núcleo teórico de la primera parte de su trilogía: *Gloria. Una estética teológica*–, encuentran su fuente existencial en este sentirse *alcanzado por la gloria de Dios*, es decir, por el irradiarse absolutamente fascinante y libre de Dios. Una gloria de la que emana una belleza que sabe arrebató a quien

⁹ H. U. VON BALTHASAR en *Por qué me hice sacerdote*, encuesta dirigida por J. y R. M. SANS VILA (dirs.), Sígueme, Salamanca ³1963, 30-32.

la percibe. Una gloria que alcanza su cumbre de esplendor en aquella *figura* imperecedera que reúne a Dios y al mundo: el Cristo contemplado, meditado, conocido y amado en los *Ejercicios*, y que le llama para servir: el «Dios siempre mayor de la mayor gloria», ante el quien sólo puede «dejarle hacer».

Nace de este modo, sobre la horma de Ignacio, un hombre del *magis* que, como el de Loyola, porque fue alcanzado por la gloria de Dios, pudo dirigir su entera existencia «a mayor servicio y gloria» de ese «Dios siempre mayor» que fue persistentemente el centro de su teología y de su existencia.

2. La vida como vocación

Una existencia que a partir de este momento él mismo comprende como una *existencia vocacional*, como un haber sido *tomado para servir*¹⁰. En realidad, lo que nace aquel día en la selva negra, es una *concepción vocacional de la vida*. En último término, de este ser alcanzado por la gloria de Dios, nacerá también su *estilo teológico* que, como él mismo ha enseñado –citando a san Buenaventura–, no es más que «la expresión que la impresión de la gloria de Dios en Jesucristo»¹¹ –el crucificado– ha esculpido en su carne y en su espíritu a lo largo de sus 83 años de vida.

Balthasar compara *su vocación* con la del publicano Leví y la del perseguidor Saulo, a los que llegó la llamada de Cristo de un modo indiscutible. Esta *disponibilidad* para la acción de Dios en su vida, expresada en la *mística ignaciana* con el concepto *indiferencia*, será la actitud básica que asuma a lo

¹⁰ A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*, Encuentro, Madrid 1997, 25.

¹¹ *Ibid.*, 10.

largo de su vida: tanto ante la misión que debe realizar, como ante la teología. *Indiferencia* que no debe ser comprendida como escepticismo o desafecto, ni tampoco como pasividad, sino como un «dejar hacer» a la libertad infinita de Dios en la propia vida:

«Pero si pensara que Dios me ha instalado en una seguridad, dotándome de una misión especial, en cualquier momento podría hacerse evidente que él es libre para cambiarlo todo de arriba abajo, aún contra la opinión y costumbres de su *instrumento*»¹².

Balthasar describirá esta *indiferencia* como «la única colocación metódica posible para la recepción del amor Dios que es absoluto, y por ser fin en sí mismo, aparta todos los otros intereses»¹³. Una *indiferencia* que es, además, en el más puro sentido ignaciano *para la misión*, otro concepto central en su obra.

Balthasar pensará ya siempre la existencia como una disponibilidad que en la más completa indiferencia es para la misión.

Se trataba de vivir como un *enviado*, como el «instrumento que espera ser tomado en servicio». Lo único necesario para seguir la llamada era, para él, *saber estar a la espera de lo que se le va a pedir*, como actitud vital, aún cuando no se conozca de qué se trata exactamente.

«...hay una Providencia que me llevó derecho al sacerdocio. Y que al prepararme para la ordenación sacerdotal me hizo comprender que *el sacerdocio era exactamente esa manera de estar dis-*

¹² H. U. VON BALTHASAR en J. y R. M. SANS VILA (dirs.) *Por qué me hice sacerdote*, Sígueme, Salamanca 1992, 31.

¹³ H. U. VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca 2004, 18-19.

*ponible, esa prontitud para dejarme llevar de cualquier modo al servicio de Dios y de su Iglesia»*¹⁴.

Esta *concepción vocacional de la vida* se va a hacer concreta con su ingreso en la Compañía de Jesús, donde junto a un grupo de compañeros (Daniélou, Bouillard, Fessard, Mollat, Lyonnet, Varillon y otros) comienza a dar sus primeros pasos por la vía de Ignacio, a experimentar el fuego de la pasión misionera y de la aspiración a una verdadera catolicidad, así como a adentrarse en el estudio y descubrimiento de lo que era la teología y de lo que podía ser.

«Para este pequeño grupo que formábamos (grupo admirable, decidido, amenazado) una cosa nos era clara desde el principio: se trataba de arrastrar los muros artificiales del miedo, que la Iglesia había levantado entre sí misma y el mundo, de liberarla para que fuera ella misma, en la medida que se entregaba absolutamente a su misión para el mundo entero y no dividido. Pues el sentido de la venida de Jesucristo es ése: redimir al mundo, abrirle en totalidad el camino hacia el Padre. La Iglesia es sólo un medio, un relumbre que brotando del hombre Dios penetra en todos los ámbitos, por medio de la predicación, el ejemplo y el seguimiento»¹⁵.

Primero en Mónaco y después en Lyon, las figuras de Przywara y de Lubac, respectivamente, serán para Balthasar mentores y guías insustituibles durante el tiempo de su formación, y permanecerán como referentes y amigos a lo largo de su vida. La influencia mayor ejercida por Przywara sobre Balthasar atañe al tema de la *analogía entis*. De Lubac, por su parte, lo introducirá en el apasionante mundo de la Patrística

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Il filo di Arianna attraverso la mia opera*, Milano 1980, 6 (*Reichenschaft*).

—que nuestro autor leyó primero y luego él mismo tradujo: San IRENEO, ORÍGENES, san GREGORIO DE NISA, EVAGRIO, san AGUSTÍN, y MÁXIMO EL CONFESOR—. Esta apertura a la Patrística resultará para él como una bocanada de aire nuevo, y será a lo largo de toda su vida una fuente inagotable de intuiciones. Henri de Lubac, además, encendía anhelos de *catolicidad misionera* (no por casualidad traducirá Balthasar su *Catholique* dos veces), al mismo tiempo que trataba de suscitar el celo por la teología, convencido de que su estudio debería de informar la existencia, convirtiéndolos en verdaderos testigos de Cristo. Exigía con fuerza objetividad, sumisión al dato; y cuando se trataba del dato revelado, entonces, sumisión al misterio. Con él, Balthasar aprendió propiamente qué era y qué podía ser la teología; esa *Nueva Teología*, capaz de realizar un renovado encuentro entre la revelación y el pensamiento contemporáneo, a la que aspiraba de Lubac.

Terminados sus estudios, su ordenación es fijada para el 26 de julio 1936. Tuvo lugar en Mónaco junto a 21 compañeros de la provincia de Alemania meridional. Balthasar llevaba tiempo preparándose para este momento, que como hemos dicho, él comprendía como una *disponibilidad total*.

Comenzada la guerra (1939), los Superiores le dieron a elegir entre ir Roma como profesor de la Gregoriana —con la misión de fundar un Instituto de Teología Ecuménica— o a Basilea como *capellán de estudiantes*. Éste último fue el destino elegido por Balthasar, más atraído por el *ministerio pastoral* que por la docencia.

CAPELLÁN DE ESTUDIANTES en aquella situación significaba, sobre todo, *trabajo cultural católico*. Así comenzó Balthasar su tarea como *editor y traductor*. Por otra parte, el trabajo

con los estudiantes será también en gran medida cultural. Conferencias, veladas en asociaciones, diálogos con la cultura, eucaristías, ejercicios espirituales, debates durante toda la noche en pequeños círculos de amigos, veladas en los cursos académicos... Para Balthasar éste fue un tiempo de búsqueda de caminos para el cristianismo de su momento, los equivalentes a los que Ignacio de Loyola había trazado en el siglo XVI.

En su nueva misión, «Balthasar se enfrenta con una preocupación apostólica directa: la transmisión viva de la fe como realidad divina, única e incomparable con nada de este mundo y las vías a través de las cuales hacer presente en el corazón de una nueva sociedad los ideales cristianos concretos desde un reconocimiento explícito, solidario y creador de modernidad»¹⁶.

Por otra parte, el trabajo como capellán supuso también un nuevo encuentro con el protestantismo. Basilea era un baluarte de la Reforma y allí KARL BARTH enseñaba en su Facultad de Teología. Posiblemente fue el amor por Mozart, lo que facilitó el encuentro entre ambos y puso las bases de una amistad, que también fue duradera. No era extraño verlos pasear juntos por Basilea con unos discos de Mozart bajo el brazo¹⁷. Balthasar habló de la teología de Barth con éste mismo como oyente. Además, escribirá una monografía sobre su teología¹⁸, fruto de sus numerosas conversaciones teológicas.

¹⁶ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «La obra teológica de Hans Urs von Balthasar»: *Communio* 4 (1988) 370.

¹⁷ Cf. P. HENRICI, «Semblanza de H. U. von Balthasar», 367.

¹⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Verlag, Köln 1951.

3. Un encargo común

Todo este diálogo teológico, estaba también alimentado por el deseo de Balthasar de lograr la conversión de Barth. Algo que no llegó a suceder, aun cuando en Basilea fuera muy pronto tildado de artífice de «convertidos». Una de las más notorias conversiones fue la de Adrienne von Speyr.

El encuentro con esta mujer, Adrienne von Speyr, posiblemente fue el evento más decisivo para la vida y obra de Balthasar, hasta el punto que toda su actividad ulterior va a ser entendida por él como la realización de un *encargo común* que ambos reciben del Señor.

Adrienne había nacido en 1902 en La Chaid-de-Fonds. Médico de profesión y procedente de una antigua familia protestante de Basilea, se caso en el 1927 con un viudo EMIL DÜR, profesor de Historia en Basilea, para ser madre de sus dos hijos. Tras su muerte en un accidente, entró en una profunda crisis en su relación con Dios, que le imposibilitaba rezar la petición del Padrenuestro: *hágase tu voluntad*. En 1936, se casó en segundas nupcias con el Profesor WERNER KAEGI, con el que vivió hasta su muerte. Era una mujer dotada de un singular temperamento, con una lengua ágil y aguda, llena de humor y de ingenio, bien vista en sociedad y llena de ternura para sus pacientes, sobre todo para los pobres y los que padecían necesidades espirituales. El encuentro con Balthasar fue para ella de una luz impresionante. Salió de su bloqueo espiritual y tuvo lugar su conversión. Este hecho causó una gran impresión en Basilea¹⁹. Balthasar se convirtió en su director

¹⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Einsiedeln 1978 (trad. *Adrienne von Speyr. Vida y Misión teológica*, Madrid 1986, 9-44).

espiritual, y pronto comenzaron las murmuraciones, a las que se añadían los rumores de los milagros que, al parecer, se realizaban en su consulta y sobre sus visiones. Éstas despertaron también las desconfianzas entre los jesuitas. A partir de 1950 experimentó toda una serie de muertes místicas, que terminaron por minar la poca salud con la que ya contaba. Muere el 17 de septiembre de 1967²⁰.

4. Disponibilidad hasta la ruptura

Con ella, Balthasar va a ir descubriendo una llamada inequívoca de la voluntad de Dios hacia él, que le invita a *asumir una misión específica*, que debería ser *llevada a cabo por ambos*. Balthasar quiso vivir esta llamada dentro de la orden a la que pertenecía, pero *la disponibilidad para esta tarea y la necesaria disponibilidad que se le pedía como miembro de la Compañía*, no encontraron un posible punto de ajuste, lo que provocó su dolorosa salida de la Orden. Una decisión muy orada y muy discernida, tomada tras un largo periodo de reflexión y búsqueda que supuso el hacer nuevamente Ejercicios de mes y posteriormente unos Ejercicios dirigidos a tomar la decisión final. En la carta que dirige a sus compañeros tratando de explicarles los motivos de su salida, es posible percibir la concreta dificultad, no sólo afectiva sino efectiva, del intento sincero de vivir la «obediencia», en una circunstancia en la que había «dos obediencias» en juego y en oposición. Extraigo a continuación algunos párrafos de dicha carta que podrán arrojar luz acerca de cómo vivió este acontecimiento:

«Me voy pues, voluntariamente e involuntariamente. Voluntariamente porque mi petición de dimisorias no tiene otra razón

²⁰ *Ibid.*

que la de *obedecer a Dios*. Ahora como siempre *la obra de nuestro padre Ignacio me parece lo más bello que hay sobre la tierra y habitar en su casa la suerte más deseable [...]* Pero me voy también a pesar mío, obligado por una serie de circunstancias en las cuales no puedo no reconocer una necesidad ineludible».

«No se puede pues, objetar que la mejor solución del conflicto consiste, por principio y en cualquier caso, en *la obediencia a la Orden*. Esta consiste, por principio y en todo caso, en *la obediencia a Dios*. El superior, el cual no deberá jamás confundirse con Dios, es la vía ordinaria de la manifestación de la voluntad divina. No es la vía exclusiva. *Dios permanece libre frente al hombre*, sobre todo si se trata de alguno que *ha querido ponerse a su total disposición...* Él es libre de servir de él según su beneplácito, como mejor le parezca [...] ¿Qué Orden predica más y conoce mejor la *instrumentalidad* y la *disponibilidad* delante de Dios (no solamente para sus miembros, sino para sí misma) que la Orden de los jesuitas? Ningún otro punto de vista sino el de *la obediencia simple y real entra en juego. ¿Qué importa a quien busca la voluntad de Dios si ésta es fácil o dolorosa, si es comprendido o no, si las perspectivas de éxito son buenas u oscuras, ya esté la noche de la obediencia en el permanecer o la noche de la obediencia en el salir?... Dios cuidará de que tal obediencia, si se presta con la sencillez de un niño, y no heroica y presuntuosamente, no caiga en el vacío, sino en el fundamento de la Iglesia católica»²¹.*

Al final, para Balthasar se impone con paz, aunque no sin gran sufrimiento, la que ante él se alza como una experiencia del *Dios siempre mayor* que puede conducir a su *instrumento* donde éste no espera, y toma una decisión que, desde una to-

²¹ Citada en E. GUERRIERO, *H. U. von Balthasar*, Madrid 2008.

tal *disponibilidad*, responde a la búsqueda de la «mayor gloria de Dios»²².

La relación inicial de acompañamiento a von Speyr se va tornando cada día más en una verdadera colaboración, en la que las influencias son mutuas y en las que cada uno depende de alguna manera de la participación del otro.

Juntos iniciarán la puesta en marcha de un grupo de presencia, testimonio y búsqueda de la santidad para seglares en años anteriores a la creación de los «Institutos Seculares»²³. El encargo común abarcaba en primer lugar la creación de este Instituto: la Comunidad de San Juan (8 de diciembre de 1944), que quiere generar un espacio intermedio entre la vida religiosa y la mundana²⁴. Hombres y mujeres que viviendo los consejos evangélicos trabajen y se comprometan con la cultura y la vida del mundo en el que habitan. «Se convierten así en un centro de conjunción para la Iglesia, y revelan de este modo no sólo la unidad existencial de la Iglesia, sino también su perpetua y *máximamente moderna* misión hacia

²² «Si la mayor gloria de Dios –escribe Balthasar– exige mi salida de la SJ, estoy dispuesto a salir inmediatamente. Lo que no puede ocurrir es que a causa de mi rechazo, sea abreviada o cambiada la tarea confiada por Dios»: H. U. VON BALTHASAR, *Il nostro compito*, 17.

²³ La fundación de la Comunidad de San Juan estará guiada por la idea de seguir a Jesús «abandonándolo todo» de un modo apropiado a los tiempos que se estaban viviendo en aquel momento, viviendo los consejos evangélicos en medio del mundo comprometidos con una profesión profana.

²⁴ Puede accederse al Proyecto de la Comunidad de San Juan, tal como von Balthasar lo diseñó, en *Unser auftrag (Il nostro compito)*, 75 ss). Dicha comunidad tuvo tres ramas: dos seglares –la masculina y la femenina– y una sacerdotal.

el mundo»²⁵. Un deseo explícito acompañó este proyecto: la idea de *actualizar el carisma de san Ignacio*. Más tarde Balthasar fundará la rama sacerdotal de la Comunidad de San Juan (1983).

«Aquello que había querido Ignacio en su tiempo, se llamó desde entonces para mí: *Comunidad en el mundo (Welgemeinschaft)*; y el duro sacrificio que había supuesto el tránsito estuvo acompañado de la certeza de estar sirviendo aún más exactamente a la misma idea»²⁶.

Las experiencias de participación en la Pasión de Cristo y de descenso al Infierno, de Adrienne von Speyr, serán vitales a la hora de comprender la inmersión de Balthasar en la teología que brota del *Triduo Pascual*. De hecho, la *Teología de los Tres días*²⁷ —posiblemente una de sus obras paradigmáticas— y la *Teodramática* —centro de su gran trilogía— se inspiran sin duda en estas experiencias²⁸. Con palabras del autor: «Von Speyr...

²⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Il filo di Arianna*, 17.

²⁶ *Ibid.*, 44.

²⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Teología de los tres días. Misterio Pascual*, Madrid 2000 (org. «Mysterium Paschale», en *Mysterium Salutis. Grundrissheils geschichtlicher Dogmatik* III/2, Einsiedeln-Zürich-Köln 1969, 133-326).

²⁸ «Desde 1943 habían comenzado las introducciones nocturnas al evangelio de Juan, que Adrienne me dictaba... me dictaba de ordinario por la tarde, después de volver de su trabajo (*ibid.*, 39-40)... durante cerca de diez años, ella comentaría los libros de la Escritura. Desde 1950, estaba tan agotada que yo no osaba sino en contadas ocasiones rogarle que me dictara sus pensamientos. Habida cuenta que hacia 1953 su obra se componía de sesenta volúmenes, me pareció haber llegado al límite, incluso desde el punto de vista de una eventual lectura de los textos y, para mí en particular, de la abundancia de su transcripción estenográfica; para Adrienne, que penetraba siempre más profundamente en las verdades divinas, esta restricción que yo le impuse era una especie de freno y fue la

puso el fundamento de la mayor parte de lo que he publicado desde 1940. Sus obras y las mías no son divisibles»²⁹.

Entre los últimos años de la década de los cincuenta y los primeros de los sesenta von Balthasar padece una enfermedad que le impide trabajar en nuevas obras. Durante este tiempo se dedica a ordenar sus escritos y a traducir.

Hacia finales de 1960, superada la enfermedad, queda prendado de la excitación conciliar. Esto le lleva a intervenir profusamente en la radio y a conceder gran número de conferencias y entrevistas. Curiosamente no fue convocado para participar en el Concilio. Esta exclusión fue definida por De Lubac como «desconcertante y humillante al mismo tiempo»³⁰.

Durante estos años permanecerá en Basilea, cerca de VON SPEYR —que se quedará ciega en 1964—, y termina de escribir la trilogía.

Fue llamado por Pablo VI para ser miembro de la *Comisión Teológica Internacional* desde su fundación (1969) donde coincidió de nuevo con de Lubac, con Bouyer y con J. Ratzinger. Junto con algunos miembros de esta Comisión puso en marcha *La Revista Internacional de teología y cultura: Communio* (1972),

Los últimos años de su vida, Balthasar los desgastará escribiendo, en la tarea editorial, colaborando con diversas revistas,

causa de una decepción»: H. U. VON BALTHASAR, *Adrienne von Speyr, vida y misión teológica*, 32-40.

²⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Il filo di Arianna*, 44.

³⁰ H. DE LUBAC, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 2002, 135; cf. E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, 196-195-200.

dando conferencias, acompañando Ejercicios y animando la Comunidad de San Juan. Nunca dejó de ser un hombre profundamente ignaciano y hasta el final de sus días buscó el regreso a la Compañía de Jesús³¹. Sólo al final de su singladura comenzaron tímidamente a llegar los reconocimientos por su obra –cuya recepción aún no se ha desarrollado como merece–, así el Premio Internacional Pablo VI (Roma, 1984), y el Premio Wolfgang-Amadeus-Mozart (Innsbruck 1987) entre otros³².

Así pues, para lo que a nuestro tema se refiere, la vida consagrada, podemos decir que Balthasar, ha hecho en su propia existencia la experiencia de lo que significa una vida entendida como vocación, como llamada y como envío. Y más concretamente, esta vivencia la ha hecho historia en su experiencia como religioso (jesuita desde 1927- 1950), como sacerdote, y como miembro de un Instituto secular.

Respecto a las publicaciones, que más directamente tienen que ver con su comprensión de la vida religiosa, vamos a destacar dos libros accesibles en castellano: *Estados de vida del cristiano* (Encuentro, Madrid 1994), donde desarrolla ampliamente la teología de la llamada y la elección, y profundiza en los estados

³¹ El fracaso del tentativo se debió por una parte al rechazo por parte de la Compañía de su retorno mientras fuera superior de la Comunidad de San Juan, y por otra, a la imposibilidad que von Balthasar sentía de abandonar esta tarea que de hecho conservó hasta su muerte. Cf. G. MARCHESI, «Il mistero di Cristo, centro della teologia di Hans Urs von Balthasar»: *Civiltà cattolica*, 15 aprile 1989, 118.

³² Recibió títulos honoríficos de la Facultad Católica de Münster (1965), de la Evangélica de Edimburgo (1967, Escocia) y de la Universidad de Friburgo (1967), así como de la Universidad Católica de América (1980, EE.UU.). Athenagoras, patriarca de Constantinopla, le confirió la Cruz de Oro de la Montaña Santa de Athos por sus trabajos sobre patrística y ecumenismo.

de vida del cristiano (matrimonio y consejos evangélicos); y *Vocación, Origen de la Vida Consagrada* (Ediciones San Juan, Madrid 2015) donde se recogen seis escritos anteriores que abordan la cuestión histórica del origen de la vida consagrada poniendo su atención en el aspecto de la «vocación», como clave que nos ayuda a comprender su peculiaridad.

II. La vida consagrada en el pensamiento de Balthasar

Para Balthasar, la vida consagrada es central en la vida y en la misión de la Iglesia. La razón última de que sea así no descansa ni en la tradición, ni en las circunstancias históricas y las realizaciones humanas que fueron configurándola, sino en *su origen en la vida de Cristo*, en su forma cristomórfica, y su configuración entendida esencialmente como *un dejar que disponga de mí* Aquel que me ha elegido y llamado (*Vocación*) y lo haga como Él quiera.

El motivo de tal centralidad está por lo tanto, para nuestro autor, en el hecho de que la forma de vida de Jesucristo, *en pobreza, virginidad y obediencia*, da a la existencia del cristiano consagrado a Dios, su configuración estable en *disponibilidad, obediencia y entrega al amor divino*.

Por lo tanto, hablar de la Vida Consagrada es hablar de un Misterio que, naciendo de Cristo, tiene en él su raíz, su origen, y su paradigma; y tiene su razón de ser en *su elección y llamada –Vocación–*. Solo desde ahí es comprensible como «momento perennemente fundacional de la Iglesia»³³.

Aparecen ya aquí tres grandes temas que trataré de ir desglosando. En primer lugar, la percepción balthasariana de *la*

³³ *Vocación*, 143.

vida como vocación. En segundo lugar, la vocación como una realidad completamente referida a *la elección y llamada.* Y, por último, *la disponibilidad,* como la única posibilidad del llamado de dar una respuesta a Aquel que le ha elegido para conformarse con él.

1. *Fundamentación teológica de la vida consagrada*

Así pues para el teólogo de Lucerna, no estamos aquí –la vida religiosa– como consecuencia de una necesidad histórica, de una voluntad humana más o menos genial e inspirada, o de un acuerdo de intereses sea de un grupo humano o de un grupo eclesial. *Nuestra presencia en este mundo es una cuestión fundamentalmente teológica.* De ahí que la fundamentación de la vida consagrada sea necesariamente teológica.

Estamos aquí porque *hemos sido llamados* a una forma de vida que el Espíritu Santo suscitó en su Iglesia. Ella ha reconocido el «dedo de Dios» en todas las fundaciones que ha ido aprobando a lo largo de la historia y se ha dejado formar y fermentar por ese nuevo espíritu, interpretado como gracia inmediata del Espíritu Santo para su edificación. Al hacerlo, la Iglesia ha reconocido la existencia y la idoneidad de un don carismático y de una *vocación subjetiva que no procedía de ella.* Esta llamada viene *de arriba,* de Dios que confiere al consagrado una forma de vida, imprimiéndola en él por la gracia, en la que él descubre su identidad y en la que puede responder a Aquel que le llama³⁴.

³⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Vocación, Origen de la Vida Consagrada,* Ediciones San Juan, Madrid 2015, 116; ID., *Gloria 5, Metafísica. Edad moderna,* Encuentro, Madrid 1996, 599.

2. *Una llamada que viene de arriba*

Ahora bien, lo que es central en la Iglesia tiene que ver con todos los miembros de ella, no sólo con uno de los estados de vida eclesiales.

Estar en Cristo es gracia, y supone amar de un modo perfecto, tal como ama Él (1Jn 2,5), lo que no es posible con las solas fuerzas naturales. Ello supone –según von Balthasar– que el cristiano se encuentra separado del mundo, viviendo en la luz y en el amor de Cristo. «Esa separación se lleva a cabo mediante un doble, pero unitario, acto de Dios: *la elección y el llamamiento*»³⁵.

La llamada es la revelación de la elección. Así, los cristianos, en cuanto que forman la Iglesia, son «linaje escogido, sacerdocio real, nación consagrada, pueblo adquirido por Dios, que los llamó de las tinieblas a su maravillosa luz» (1Pe 1,10), y ambos conceptos, *llamamiento y elección,* van juntos y se complementan recíprocamente para constituir lo que fundamenta *el estado de los cristianos en la Iglesia*»³⁶. Por lo tanto, «en virtud de esta elección y llamamiento a estar en la Iglesia podríamos decir que todos los cristianos pertenecen a un único estado común»³⁷.

Ahora bien, *la llamada,* que es *personal e individual* para cada cristiano, fundamenta no sólo la orientación de su existencia cristiana, sino la forma de vida e incluso el modo concreto de estar dentro de un estado concreto.

³⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Estados de vida,* 101.

³⁶ *Ibid.*, 101.

³⁷ *Ibid.*, 102.

Por esta razón, aun siendo general, esta llamada nos otorga también una *real especificidad* en tanto nos convoca al seguimiento profesando los denominados *consejos evangélicos*.

«El estado de los consejos, como el estado de la *entrega de toda la persona al servicio de la redención*, aparece en una unidad especial con el estado de Cristo, y adquiere por ello una función normativa: pasa a ser el estado propiamente conformante para toda vida en el seguimiento del Señor»³⁸.

Por esta unidad especial entre el estado de los consejos y el estado de Cristo, «el estado de los consejos es, pues, no tanto “tender a la perfección” o a la santidad, sino un ser puesto en aquella forma de vida cuya realización verdadera es la esencia de la santidad misma»³⁹. En otras palabras: «la santidad de tal manera coincide con lo que da su forma a la vida de los consejos que todo llamamiento a la santidad es una llamada a la vida según el espíritu de la vida de los consejos —aunque no necesariamente a la forma externa»⁴⁰. Es decir, toda llamada al seguimiento de Cristo, será llamada a seguir los consejos evangélicos, aunque lógicamente de un modo diverso en la vida matrimonial, que en la vida sacerdotal o religiosa.

3. Una llamada a vivir los consejos evangélicos

La consagración recibida mediante la profesión de los consejos evangélicos es una iniciativa gratuita de Dios que *llama a representar a su Hijo* adoptando su género de vida, sus «sentimientos» (Flp 2,5) y su misión (Mt 10,1-25.40-42). El consagrado vive bajo el mismo régimen de gracia y con las

³⁸ *Ibid.*, 280-281.

³⁹ *Ibid.*, 281.

⁴⁰ *Ibid.*, 282.

mismas actitudes básicas que cualquier otro bautizado, laico o clérigo, pero «se ha comprometido de por vida a vivirlas como históricamente las vivió Jesús»⁴¹. Por lo tanto, lo que parece estar prioritariamente en juego es la cuestión de la *identificación* con su vida, destino y misión.

4. Vivir en estado de elección

«La llamada al camino de los consejos evangélicos nace del encuentro interior con el amor de Cristo, que es *amor redentor*. En la estructura de la vocación, el encuentro con este amor resulta algo específicamente personal...» (*Redemptionis donum*, 3) pues aquel amor suyo dirigido personalmente a alguien determinado, para algo determinado y con vocación de pertenencia, se torna *amor de elección*.

Por tanto, el encuentro fundamental del consagrado con Dios es *el encuentro con el Dios que elige*. «El Dios que con una incomprensible libertad en su elección, desciende hacia el elegido para requerir de él, por encima y a través de toda “inquietud” y cualquier “afán”, el servicio a sus fines imprevisibles»⁴².

Ahora bien, esta elección de estado de vida en el consagrado es tan sólo un punto de partida que habrá de ir siendo renovado en cada instante de su vida, hasta convertirse en un *factor configurador de toda su existencia*.

Lo que Dios elige para el consagrado es, en todo caso, una *misión* en seguimiento de Cristo dentro de su Iglesia, un «ca-

⁴¹ J. J. BARTOLOMÉ, *Fundamento teológico de la Vida Consagrada*, Seminario teológico de la UISG, Roma 2001, 6.

⁴² H. U. VON BALTHASAR, «Exerzitien und theologie»: *Orientierung* 12 (1948) 230.

risma». Se trata de una elección única, que pone en juego la totalidad de la vida, y en la que el consagrado encontrará *su propia identidad en Dios*. Responder significa entonces, en primer lugar, saberse acogido en el ámbito divino (en este sentido, con-sagrado) y, por tanto, verse impelido a ajustarse a la lógica de Dios, en su pensamiento, su acción y sus sentimientos..., pues *el criterio es siempre el Señor al que se pertenece*.

«La llamada procede del Padre y guía a los llamados al Hijo, que es el llamado por el Padre desde toda la eternidad. Cuando el Hijo llama en el mundo a los elegidos, lo hace en su función de manifestador de la llamada del Padre. Pero el Padre coloca a los llamados en la unidad de la llamada única y eterna»⁴³.

Se trata entonces de vivir constantemente en lo que podríamos denominar *estado de elección*. Este estado de elección tiene un modelo paradigmático: *el estado de Cristo*⁴⁴. Él tomó en su encarnación *las formas de la pobreza, de la virginidad y de la obediencia*; fundando la posibilidad de vivir un estado donde se materializa la entrega total a Dios. Y, puesto que el hombre con sus propias fuerzas no puede vivir los tres votos, su elección debe estar sostenida por la gracia de Cristo, es decir, conlleva una llamada divina «cualificada, especial, diferenciada y a la que no se contrapone una llamada igualmente cualificada en el mismo modo al estado en el mundo»⁴⁵.

Pero puesto que todo se materializa en la entrega absoluta de la persona a Dios, esta unidad se refleja en el hecho de que, en realidad, este *estado de elección* se explicita en un único «consejo», que condensa los otros consejos en una forma

⁴³ *Ibid.*, 307.

⁴⁴ *Estados de vida*, 114.

⁴⁵ *Ibid.*

de seguimiento que caracteriza la vida del consagrado, y que implica *la unidad de pobreza, castidad y obediencia*. Se trata en definitiva de un voto de fidelidad de Amor que se expresa en los consejos: «nadie más que Tú» (virginidad), «nada más que Tú» (pobreza), «no mi voluntad sino la tuya» (obediencia), y todo esto en el espacio de la Iglesia»⁴⁶. Pues el que sigue al Señor ofrece su vida, pero puesto que esta donación es respuesta, y la respuesta fundamental es la de la Iglesia, su donación está siempre en el espacio eclesial y sacramental de la Palabra divina «consagrante».

5. *El ser humano como llamado*

Balthasar repetirá una y otra vez que el hecho de «ser llamado» define constitutivamente al ser humano. En este sentido se muestra también deudor de Ignacio de Loyola. Pues en los *Ejercicios Espirituales*, desde el comienzo, la Palabra de Dios es contemplada como llamada. Lo es en la meditación del Rey temporal (EE [91]), en la contemplación de la Encarnación (EE [101-109]) —donde el «hagamos redención» se convierte casi inmediatamente en «Anunciación»—, y lo es también en el coloquio con el crucificado, donde la llamada acogida se convierte en pregunta: ¿qué puedo hacer por Cristo? (EE [53]).

Para nuestro autor, este hecho es decisivo en la constitución del hombre desde el punto de vista teológico: la invitación de Dios, a la comunión con él, es la invitación a participar en la relación que en el seno mismo del amor intratrinitario une a Jesús con el Padre. La única «definición» teológica original y primaria del hombre es la que parte del diseño de Dios

⁴⁶ *Vocación*, 58.

sobre él. El hombre es, ante todo, lo que Dios con su eficaz amor creador ha querido y quiere que sea: *un llamado*.

Así, sólo *sabemos quiénes somos*, en última instancia, cuando «recibimos» de Dios, una llamada particular que nos hace «únicos»: *nuestra vocación*. Por eso acogiendo esa «llamada» «nos recibimos en lo que radicalmente somos». Primero nuestra *vocación humana* (llamados) y después nuestra *misión-vocación personal*.

Desde la eternidad Dios nos ha creado para esta elección suprema; *al elegir lo que Dios elige* para nosotros, realizamos nuestro propio proyecto tal como está en Dios⁴⁷. En un sentido, ésta es para Balthasar la mayor de las libertades, pues la libertad finita se libera al participar en la libertad infinita⁴⁸; y en otro sentido, el ser humano adquiere en este proceso de escucha y adhesión a la llamada, su más genuina identidad.

Elección y llamada constituyen, como hemos dicho, el núcleo de la vocación. Balthasar desarrollará ampliamente este tema, vinculándolo siempre a la disponibilidad como clave de respuesta.

6. La vocación como disponibilidad

La vocación es para Balthasar el eje central de la vida Consagrada. A lo largo de la historia ésta ha ido tomando cuerpo en diversas expresiones: desde los Padres del Desierto hasta los institutos seculares y otras formas de vida religiosa que van

⁴⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, «*Homo creatus est*», en *Homo creatus est. Saggi teologici V*, Brescia 1991, 15 ss. 32 (original, *Homo creatus est, Skizzen zur Theologie V*, Einsiedeln 1986, 11-15).

⁴⁸ Véase a este respecto el profundo capítulo: «Libertad finita, libertad infinita», en *Teodramática 2*, 175ss.

apareciendo a lo largo del tiempo. Pero siempre mostrando cómo expresan *la misma identidad* en respuesta a las necesidades nuevas de cada momento, y sin tener su razón de ser en tales necesidades.

Para Balthasar, lo que podría amenazar su existencia y fecundidad no tiene tanto que ver con situaciones externas, cuanto con la dilución del núcleo interno de su identidad, justamente *la Vocación*:

«Toda genuina reforma animada por el Espíritu originario del Evangelio parte siempre de nuevo de *los consejos de Jesús*, cuya representación viva —a pesar de la extrema diversidad de formas de la vida religiosa a través de los tiempos— permanece tan eterna e intocablemente idéntica en su forma fundamental como la Iglesia en su totalidad. [...] *La vida de los consejos seguirá siendo hasta el fin del mundo el custodio de la totalidad del Evangelio*»⁴⁹.

Son las formas externas, las cambiantes, pero el núcleo más profundo permanece. Y en ese núcleo se encuentran como realidades cruciales *la llamada y la elección*.

El consagrado debe saberse elegido y llamado por Dios. Esa elección tiene un aspecto primario: Dios Padre, en su amor infinito, toma a un ser humano para sí, en su Hijo, mediante la acción del Espíritu Santo. Se trata siempre —como hemos dicho— de elegir lo que previamente el Señor ha elegido para aquél a quien llama. Esta elección de amor quiere una respuesta que para Balthasar tiene un nombre propio: *disponibilidad*.

«La vocación exige en primer lugar *disponibilidad incondicional e ilimitada* para todo aquello en lo que Dios pudiera y quisiera

⁴⁹ *Vocación*, 27.

utilizar y enviar al que ha sido llamado por Él... A partir de Dios, la especificación del "para-qué" del ser llamado acontece únicamente entrando en el sí de la disponibilidad libre de toda condición y reserva»⁵⁰.

El llamado «debe permanecer esencialmente abierto para todo lo que de ahora en adelante Dios dispondrá para él». Y esto sin reservas, sin cláusulas, pues «la vocación reclama la vida entera del hombre y requiere una correspondiente respuesta total, y el de *una vez para siempre* de la donación pertenece a la forma fundamental de toda vida de vocación»⁵¹.

7. Disponibilidad como libre obediencia amorosa (fe)

La consagración religiosa es un acto por el cual el consagrado, al entregarse totalmente a Dios, permite que Él disponga plenamente de él de tal modo que esta libre acción por la cual se ofrece a *dejarLe hacer* se convierta en centro unificador de su existencia⁵².

Hay por tanto un primer sentido de esta *disponibilidad*, que supone un ejercicio de *indiferencia* y de apertura incondicional por parte del sujeto, y que posibilita el camino a un segundo sentido: *que Dios disponga de mí*. Esta disponibilidad implica la entrega de la voluntad humana a la voluntad de Dios, y supone desprenderse de una idea de libertad personal entendida como una magnitud absolutamente autónoma y simplemente coexistente con la divina, o incluso segregada de Dios, para vivir desde ese momento en absoluta referencia a la llamada, gracia y envío recibidos a través de la obediencia,

⁵⁰ *Vocación*, 116.

⁵¹ *Vocación*, 123.

⁵² Cf. A. VON SPEYR, *El hombre ante Dios*, 8-9.

como «posibilidad suprema de participar de la libertad absoluta de Dios»⁵³.

«Tomad Señor y recibid toda mi libertad» (EE 234) para que ésta viva en adelante sólo de la divina, para que ya no tenga otro objeto que la divina libertad de elección misma»⁵⁴.

La identificación del yo con el envío recibido de Dios, es decir, esa *nueva identidad* que el consagrado recibe en tanto *llamado y requerido para una forma de vida y misión*, «es el hecho de la fe perfecta y, con ello, la unidad de nuestra obra y de la obra de Dios en nosotros (Jn 6,28-29). Es, al mismo tiempo, lo que el Señor llama "la verdad" y lo que él equipara con la verdadera libertad (Jn 8,31-32)»⁵⁵.

De ahí que esta *disponibilidad radical a la voluntad divina* no sea la extinción de la función creatural, ni una renuncia quietista al ser propio de la criatura a favor de un acto de Dios traducido en *sofocamiento de la libertad y autonomía del consagrado*. Se trata más bien de un paso adelante en aquel destino para el que hemos sido creados: *que Dios sea todo en todos* (1Cor 15,28) para lo cual toda libertad finita habrá de entrar en la libertad divina⁵⁶. Así se entiende también el hecho de que «toda elección haya de ser co-ejecución de la elección divina». Ahí muestra la libertad humana la verdadera

⁵³ H. U. VON BALTHASAR, *Estados de vida del cristiano*, 300.

⁵⁴ *Ibíd.*

⁵⁵ *Ibíd.*

⁵⁶ La paradoja de una autonomía finita libre dentro de la libertad infinita solo se esclarece a la luz del misterio del Amor Trinitario, y de la determinación recíproca de Padre e Hijo en el Espíritu, accesible sólo en el Amor cuando se «reconozca que la unidad esencial de la voluntad divina es compatible con la autonomía del titular personal» (H. U. von BALTHASAR, *Estados de vida del cristiano*, 302).

hondura de sus posibilidades, pues de fondo, «nada hace más autónomo al ser humano que el envío divino que él acepta de forma responsable»⁵⁷.

Esta *disponibilidad* es, en un sentido muy propio, *fe*. En términos paulinos *la obediencia de la fe* (cf. Rm 1,5; 16,26)⁵⁸ que, a su vez, es cuestión de *confianza y de luz*. Creer es estar dispuesto a que el Dios invisible se diga y se revele en lo visible de nuestra vida, de nuestra historia, de nuestras relaciones, de nuestro mundo. Creer es estar disponible para que el Infinito se manifieste en lo finito, en pequeñas mediaciones imperfectas, caducas, ambiguas y tantas veces equívocas. Creer es abrir la existencia a una Palabra que se nos da en «palabra humana», a una Voluntad que se nos dice en una voluntad finita, a un Espíritu que se encarna en mil figuras, y que se hace presente no sólo a nuestra interioridad, sino a la de los otros, hablándonos desde ellos. La finitud de esa palabra, voluntad, o figura es decisiva para nosotros en la medida en que puede convertirse en acceso a la infinitud del Logos divino, y en espacio de su presencia encarnada en nuestra vida. Este estar dispuestos a ser alcanzados, guiados, dirigidos por él a través de la finitud de las mediaciones humanas, es la *fe*. Una *fe* que, en su radicalidad, no es sino *la entrega absoluta de la persona finita al Dios infinito*, entrega que es *amor* y que sólo es posible mantener en la *esperanza*.

⁵⁷ *Ibid.*, 301.

⁵⁸ Dietrich BONHOEFFER, un influyente teólogo protestante del siglo XX, decía que la fe es real únicamente cuando hay obediencia, nunca sin ella, y la fe solo es sólida a través de la obediencia: cf. *El precio de la gracia*, Sígueme, Salamanca 1968, 46.

Esta fe sólo es posible vivirla «en Cristo». Él ha abierto con su fe, con su entrega absoluta y libre obediencia amorosa al Padre, el espacio que hace posible nuestro «creer».

8. Cristo, el espacio que hace posible nuestra consagración

Cristo, no sólo es la raíz de la vida consagrada, el centro, y la referencia última a la que debe de conformarse el consagrado, sino también el *espacio último donde el consagrado puede vivir su consagración*.

La armonización de las distintas formas de vida consagrada en su legítima diversidad constituyen la configuración polifónica de la Vida Consagrada, aunada en el dinamismo fundamental de la expropiación, cada vez mayor, del llamado por Aquel que llama, Cristo. Él es no sólo el modelo de toda consagración sino el espacio en el cual es posible vivir dicha consagración.

No se trata sólo de ser llamado a vivir «con Cristo», «como Cristo», dedicado a «lo de Cristo», sino fundamentalmente de «vivir en Cristo», de hacer de su «disponibilidad», de su «entrega radical hasta la muerte» de su sí absoluto, el espacio que hace posible nuestra disponibilidad, nuestra entrega y nuestro sí.

El estado eterno del Hijo de Dios, nos lo revela como *el consagrado por excelencia*⁵⁹. Él es «Aquél a quien el Padre ha consagrado y enviado al mundo» (Jn 10,36). Balthasar a partir de revelación bíblica, nos muestra la forma de vida de Jesús, como la de quien «no ha venido a ser servido sino a servir» (Mt 20,28) pues su «alimento es hacer la voluntad»

⁵⁹ *Vocación*, 13.

(Jn 4,34) de su Padre; la de quien «no tiene donde reposar la cabeza» (Mt 8,20); y se ha hecho «eunuco por el reino de los cielos» (Mt 19,12). A partir de aquí, y haciendo uso de la analogía, afirmará que *el Hijo de Dios vive eternamente en la forma de pobreza, virginidad y obediencia*:

«Él no es obediente: su ser es la obediencia total, y ésta es para Él la libertad eterna. Él no es pobre: su ser mismo es la pobreza, pues su riqueza eterna consiste en no poseer nada que no sea del Padre y en poner todo lo que gana a los pies del Padre. Él no es puro: su ser es la pureza, pues Él no puede concebir ningún pensamiento que de principio a fin no discorra en la perfecta y exclusiva fidelidad de amor al Padre y que a partir de esta unidad armónica no gane justamente la fecundidad infinitamente fluyente del amor»⁶⁰.

Estas tres realidades son como tres aspectos de esa unión de amor con el Padre en el Espíritu Santo, que constituye su estado, y que es una. De ahí que nuestro teólogo defienda *la unidad de los votos*.

Para el teólogo suizo, tendríamos que hablar, como ya hemos apuntado con anterioridad, de un único «consejo», que condensa los otros consejos en una forma de seguimiento, que caracteriza la vida del consagrado y que implica *la unidad de pobreza, castidad y obediencia*.

9. La peculiaridad de nuestra consagración

Me gustaría terminar esta presentación diciendo una palabra acerca de otra cuestión importante abordada por nuestro autor en sus últimos textos: *la peculiaridad de la consagración religiosa*, o en palabras de Servais: «la relación entre la elec-

⁶⁰ *Vocación*, 12-13.

ción general contenida en la gracia bautismal, y la llamada particular a un seguimiento de Cristo según los consejos evangélicos»⁶¹. Balthasar afronta el problema tratando de evitar los extremos y al mismo tiempo sin ceder a la tentación de disolver la necesaria tensión que ha de mantenerse entre ambas realidades. Si la invitación al seguimiento, a dejarlo todo por Cristo, a escuchar y responder a su llamada y elección de una forma irrevocable la comparten todos los creyentes, ¿dónde reside lo específico?

Si como se ha dicho hay una unidad fundamental que vincula los diversos estados y formas de vida consagrada de los cristianos en la participación de la vida de Cristo y en la radicalidad del amor como respuesta a su llamada, la vocación a la vida consagrada se diferencia de la vocación cristiana general en el requerimiento de todo el espacio existencial concreto y carnal a quienes algunos que han recibido esa llamada y elección, como don y exigencia de la gracia. La profesión de los consejos, en este sentido, imprime una configuración específica: la de una entrega total que se traduce en expropiación de sí mismo por Cristo, para ser plenamente uno mismo, a modo del Espíritu Santo, que tiene precisamente como su modo propio de ser, en tanto amor del Padre y del Hijo, el no tener nada propio, sino permitir que el Padre y el Hijo sean.

«Todo se funda y descansa en ese amor trinitario del Padre: el que es disponible se dirige a este amor como origen de todo amor. Y en la obediencia libre del Hijo, a quien el discípulo sigue, aparece de modo concreto el amor del Padre para el discípulo. Pero este amor es desde siempre puro amor al mundo, pura misión a los hermanos, pura representación vicaria del

⁶¹ *Vocación*, 139.

mundo ante Dios... Cada uno de los llamados ha de preguntarse en qué tipo de servicio Dios quiere disponer de él. Pero lo decisivo es que la pureza de las disponibilidades en los tres ámbitos de la donación (pobreza, castidad y obediencia) sea la piedra de toque y la fuerza preponderante»⁶².

La particularidad de la vida consagrada tiene su origen para Balthasar en *la voluntad del que llama*, que quiere que algunos puedan participar de su forma de vida, de su propia intimidad, de su pobreza, castidad y obediencia en manera radical. Quiere que, dejándolo todo, estén con él (Mc 3,14). Por amor han de estar dispuestos a seguirle, renunciando a todo, en una existencia que no se basa en presupuestos naturales (casarse, estar en familia, ser previsor, autodeterminarse) sino en la pura misión cristiana:

«Precisamente así, tomando literalmente el dejarlo todo, el estado religioso es el signo visible, cuasi-sacramental, del voto de toda la Iglesia; y sin este *sacramentum* no existe la *res* en la Iglesia. Pues ya la Iglesia misma tiene en María al mismo tiempo su realidad más íntima y su símbolo: *res et sacramentum*. Por eso, la presencia de cristianos totalmente donados, acogidos y consagrados a Cristo no es para la Iglesia sólo deseable, sino necesaria. Necesaria más por el ser mismo de los consagrados que por su actividad»⁶³.

La consagración se muestra entonces como una realidad mundanamente «imposible» y, sin embargo, es garantizada como factible gracias a ese acontecimiento hacia el cual el consagrado camina: *la cruz*. «El paso a la cruz sólo es posible si es un paso total e indiviso. En ningún lugar el Señor es tan claro y exigente como aquí: sólo la renuncia completa, sin

⁶² *Vocación*, 67.

⁶³ *Vocación*, 25-26.

mirar atrás, sin siquiera despedirse, sólo el ciego y desnudo arrojar en el seguimiento abre el acceso al estado de los que son llamados a la *sequela Christi*»⁶⁴. Una renuncia, en pobreza, castidad y obediencia, que va hacia la cruz, según la modalidad que la forma de vida del Señor adoptó cuando vino a redimirnos. Una llamada a estar con él, precisamente allí, al pie de la cruz.

¡Es duro este lenguaje! –podríamos decir– ¿Quién lo puede resistir? Termino y respondo con unas palabras del mismo Balthasar:

«El Espíritu no dejará caer al que un día entró con un sí pleno en la vocación. Es como si Dios se convirtiera en fiador del llamado».

⁶⁴ *Vocación* 24-25.