

El fundamento de la Vida Religiosa: La pregunta por D*s

Magdalena de Bingen

La teología (que es teoría y no doctrina) suele hacer uso de la categoría de la *paradoja*. Sin ella, como le ocurre a otras teorías, limitaría mucho sus posibilidades. Es más: sin la paradoja, caería en un lamentable reduccionismo. La teología, que, además, se asienta en la fe del sujeto que la hace, no comparte cierta concepción de neutralidad, más propia de otras teorías. Su punto de partida, por lo tanto, es la experiencia de fe en una comunidad de fe, que supone un contexto histórico y socio-político determinado y unas determinadas creencias y representaciones que la misma teología ha de revisar continuamente. La teología que utiliza la paradoja para referirse a la Divinidad, además, es, en esta reflexión, abierta y explícitamente, una teología feminista.

¿Por qué la paradoja?

La paradoja es una forma de lenguaje mediante el cual rompemos las dicotomías lanzándonos más allá de ellas. Esta ruptura es una crítica a todo tipo de reduccionismo. Es una manifestación de lo humano, que pasa a través de lo racional, pero no se detiene en este nivel, pues nos sitúa en una experiencia, un pensamiento y una actitud en los que muestra la irreductibilidad de nuestra condición humana a cualquier atadura y desafía los límites que los mismos humanos nos hemos puesto. Cuando afirmo, a un tiempo, dos realidades verdaderas, que racionalmente no pueden convivir, estoy expresando el desafío a cada una de ellas y permitiendo que aparezca otra dimensión de la verdad. Un “silencio clamoroso”, por ejemplo, une dos verdades opuestas y crea otra verdad que sitúa la expresión de la experiencia en un nivel diferente al de cualquiera de las dos afirmaciones por separado. Este rasgo de la ruptura de la racionalidad en que se asienta, sin negarla, esta característica expresiva y creadora, esta sugerencia de inefabilidad, conecta con la experiencia espiritual y con la experiencia religiosa de la Divinidad. Por eso la teología no puede dejar de lado la paradoja, ni menospreciarla. Es, tal vez, su lenguaje más indicado.

La paradoja incluye la dimensión emotiva y la racional, pero no permite que ninguna de estas atrape la experiencia. La paradoja es su cauce. Su dificultad consiste en su elusividad y en su negativa a someterse a patrones de análisis convencionales. Su importancia reside en que se trata de una lógica no racionalista, en su apertura a los significados y en su capacidad de síntesis, pues en ella se albergan multitud de razones, de emociones, de sentimientos y de acciones que recuerdan a lo humano el valor de lo cambiante en lo permanente.

La teología necesita la paradoja. Esta siempre ha formado parte del lenguaje místico, de las tradiciones religiosas más importantes de la historia, pero ha sufrido la resistencia de una reflexión cuya pretensión es una racionalidad que en ocasiones solo es racionalismo. Los grandes teólogos de la tradición judeo-cristiana, ya en la Biblia misma, han hecho uso de la paradoja. Contamos con textos cuyo sentido solo se percibe

si se perciben sus paradojas. Contamos con personajes en sí mismos paradójicos, experiencias paradójicas, comunidades de fe caracterizadas por esta dimensión, momentos históricos cuya mejor lectura viene dada por la paradoja. La imagen de D*s en la Biblia y en las grandes tradiciones espirituales judeo-cristianas es, en buena medida, paradójica. A lo largo de la historia la paradoja ha vivido en los monasterios, ha formado parte de la espiritualidad cotidiana, ordinaria y extraordinaria de monjas y monjes. Tal vez conocemos mejor la de los monjes, sus textos y reflexiones, sus poemas y relatos experienciales y, menos, las de las monjas, a excepción de un puñado de ellas que dejaron algunos documentos escritos. La paradoja ha formado parte, indudablemente, de la experiencia de todo el pueblo de D*s, aunque hayan sido pocas las personas que la hayan sabido percibir como tal. En realidad, el lenguaje corriente está lleno de expresiones paradójicas.

La paradoja, finalmente, es el lenguaje que más justicia hace a lo humano. Solo si planteamos una antropología paradójica, podremos llegar a entender algo de los seres humanos en aquello que tenemos de semejante y común y en aquello que tenemos de diferente y singular.

Estos son algunos de los motivos que me llevan a utilizar la paradoja y por los cuales la tendré en cuenta. La misma Vida Religiosa es paradójica. Es imposible, por ello, trazar un mapa de la teología de este estilo de vida sin contar con ella.

Una vez enunciada esta premisa, podemos abordar aspectos de la experiencia de la Divinidad típicos de este estilo de vida. ¿De qué D*s hablamos? Comenzaremos por la propia experiencia, aquella que nos lleva a adoptar esta forma de vida.

La pregunta por D*s, y D*s como pregunta

Poner a la Divinidad como centro de la persona y de la VR, hoy, obliga a plantearse, como punto de partida crítico, la banalización y la presuposición de D*s como centro de este estilo de vida y como definición de su razón de ser. Es mucho más fácil explicar la vida contemplativa (monasterios y conventos) desde la búsqueda actual de interioridad, y la vida apostólica desde las necesidades y gritos de la humanidad, que desde la pregunta por D*s y la búsqueda de D*s. No se trata, claro está, de excluir mutuamente las diferentes explicaciones (que no son solo explicaciones hacia fuera o para los demás, sino para nosotras mismas y hacia dentro), sino de identificar lo fundamental. De todos modos, cada vez resultan más débiles los argumentos válidos hasta hace poco. El cambio que todas percibimos en el aire, ya sea con resignación o con preocupación, hace referencia a estas cuestiones. Creemos tenerlo claro: “si no es por D*s, yo no estaría aquí”, dicen muchas de nuestras compañeras de comunidad. Más acá o más allá de la sinceridad de esta afirmación, se encuentra, a mi modo de ver, un serio problema que consiste en dar por supuesto a D*s. Esta presuposición supone, por su parte, una fe en la que D*s deja de ser pregunta y objeto de búsqueda personal y comunitaria. D*s-como-supuesto es una representación de la Divinidad. Este modo de concebirla se deja sentir en la cotidianidad, pues afecta a los elementos configuradores

de la VR, especialmente a la obediencia, aunque no menos al resto de los votos, a la vida de comunidad y a la relación con el mundo, un mundo que es concebido como externo.

D*s como supuesto o presupuesto es una banalización. Cuando deja de ser pregunta y objeto de búsqueda, pierde densidad para la propia persona y para la institución. Dicha banalización afecta a la vida espiritual, tanto a la individual como a la comunitaria (oración y liturgia). Afecta a lo que se es y a lo que se hace. Afecta a cómo se es y a cómo se hace lo que hacemos, supuestamente, por D*s o en su nombre. Muchas mujeres de la vida contemplativa y apostólica no solamente no se cuestionan sus presupuestos, sino que sentirían terror si tuvieran que hacerse preguntas, no digo ya hacer de D*s “la” pregunta de todas las preguntas. Lógicamente, no estoy haciendo un juicio moral sobre nadie. Planteo, sencilla y críticamente, un punto de partida asumido en y por las instituciones de la VR, que, en el fondo, es decir que es asumido por la mayor parte de sus miembros. No tengo conocimiento de que este tema haya sido objeto de reflexión y de revisión en ningún capítulo general o provincial, y no sé si en la vida contemplativa de monasterios y conventos, en las reuniones de las federaciones, ha sido tema central en torno al cual haya girado toda la asamblea. Por lo que observo, desde fuera, mucho me temo que no es así.

La presuposición de la Divinidad me parece una cuestión seria y muy grave. Lo ha sido siempre, indudablemente. Ahora, puede que lo sea más. D*s como supuesto no está focalizado en la pura Divinidad, pues con él hay todo un sistema de fe y de creencias, unas fuentes y unos fundamentos, unas reflexiones de antes y de ahora, unas prácticas, unas normas interiorizadas..., una cosmovisión religiosa y espiritual. Es inevitable tener una cosmovisión religiosa y espiritual cuando se pertenece a una comunidad de este estilo de vida. No lo es la resistencia a revisarla responsablemente. Las mujeres, queriendo o sin querer, revisamos y remodelamos, adaptamos y/o cambiamos nuestra forma de ver ciertas realidades cuando estas acaban por imponerse socialmente, o cuando activamente decidimos que hay que cambiarlas. Las monjas y religiosas hemos realizado una determinada adaptación a ciertas realidades, la mayoría de las veces por imposición de la sociedad y la cultura. Sin embargo, la mayoría de nosotras sigue manteniendo una cosmovisión cuyo centro es una determinada representación de la Divinidad dada por supuesta, que casi nadie se atreve a auto-cuestionar. Es inquietante.

Esta presuposición plantea, como digo, un serio problema teológico y, por ello, práctico. Seguramente existen planteamientos latentes. Hay ocasiones en que el cuestionamiento latente se hace visible con especial virulencia, como puede ser ante una enfermedad grave o la inminencia de la muerte. Se percibe, a menudo, en sus expresiones psicológicas, aunque no es fácil de discernir, dado que lo psicológico puede tener diversas interpretaciones. Un caso de densidad teológica es el de Teresa de Lisieux, ese tramo de su vida, ya al final, en el que Teresa permite que emerjan las más inquietantes preguntas sobre D*s, hasta el punto de que esa etapa ha sido denominada

con frecuencia “atea”. No deja de ser irónico que la densidad teológica de una pregunta sea calificada de atea. La vida y la muerte de esta joven monja adquieren densidad y dramatismo precisamente porque D*s deja de ser un supuesto y se convierte en “la” pregunta.

En el contexto en el que vivimos las mujeres, un contexto complejo en el que no se puede dejar de luchar si queremos conservar –¡conservar!– los pocos derechos adquiridos, un contexto en el que culturalmente se focaliza la vida hacia y en el placer inmediato, mucho más que en la felicidad, un contexto que tienta a mirar hacia ese placer efímero, dado que las mujeres sentimos en torno y dentro de nosotras mismas el drama inmenso que no cesa, por ser mujer, puede resultar opresivo y angustiante plantear la pregunta por D*s sin eludir su dimensión dramática. Y, sin embargo, no puede ser de otro modo. Sería traicionar lo más serio e importante. Sería como pretender hablar del amor eludiendo su complejidad y el sufrimiento que acarrea.

En este contexto, que es también un contexto en el que muchas mujeres buscan el sentido, es necesario y honesto proponer a D*s como pregunta para aquellas que damos por supuesto el sentido de la vida y el sentido de la realidad dentro de nuestras instituciones. D*s no es banal. Tampoco es, sin más, “el sentido”. No sabemos quién es ni qué es. D*s conlleva la pregunta sobre sí. Conlleva la búsqueda y, con ella, la incertidumbre, la honestidad, la ausencia, “el y los” problemas...

El futuro de la VR se juega con las cartas de la gran cuestión. ¿Podremos hacerle frente?; ¿podrán hacerle frente las nuevas generaciones?; ¿querremos correr estos riesgos, tan duros como los riesgos de las religiosas que exponen la vida por los más perdidos de este mundo?...

La pregunta por D*s

La pregunta por D*s es siempre una pregunta contextualizada. No se hace al vacío ni en el vacío. No es una pregunta entre otras. Parte ya de unos presupuestos, tal vez asumidos desde la infancia, tal vez replanteados en una determinada crisis, tal vez actualizados continuamente en y por el lugar en el que estamos y por los desafíos que vivimos. Para poder responder a esta pregunta mediante el grado de abstracción que es propio de la teología, es preciso contar con el testimonio de quienes se arriesgan a preguntar. Con las formulaciones, quizá, muy diferentes, que pueden provenir de contextos y culturas y modos de VR distintos. Sin estas formulaciones y sin los testimonios concretos no es posible dar un paso más. Cuando las tengamos, estaremos en condiciones de plantear la otra gran cuestión: D*s como pregunta.