

EL DECRETO *PERFECTAE CARITATIS* Y LA VIDA RELIGIOSA HOY¹

Primera parte

Ghislain Lafont, OSB²

I. EL DECRETO *PERFECTAE CARITATIS* EN EL CONTEXTO DEL CAMINO CONCILIAR SOBRE LA VIDA RELIGIOSA EN LA IGLESIA

El decreto *Perfectae Caritatis* forma parte de esos textos que en un primer momento debían ser simples catálogos de proposiciones para tener en cuenta en el momento de la puesta en marcha de los grandes documentos del Concilio, en particular *Lumen Gentium*. Con el fin de no alargar la duración del Concilio, se quiso ahorrar las inevitables discusiones que habrían dado lugar necesariamente a elaboraciones más complejas. La asamblea conciliar decidió de otra manera, y así las proposiciones relativas a la vida religiosa se desarrollaron hasta formar un decreto³.

Para situarlo de una manera mejor en la dinámica del Concilio y no hacer de él un objeto separado, es preciso recordar los puntos «neurálgicos» relativos a la vida religiosa al momento de comenzar el Concilio, ver luego cómo cuatro documentos, de *Lumen Gentium* a *Mutuae relationes*, han intentado enmarcarlos y acotarlos, de manera que comprendamos la extraña situación actual de la vida religiosa⁴.

1 *Revista teológica de Lovaina* 46, 2015, pp. 1-26. Traducción realizada por la Hna. Jacqueline de la Taille, osb (Abadía Ntra. Sra. de la Asunción, Rengo, Chile) y el Hno. Bernardo Álvarez Gutiérrez, osb (Abadía Sma. Trinidad de Las Condes, Santiago de Chile).

2 Monje benedictino de Santa María de *La Pierre-qui-Vire*, Francia.

3 Cf. Coordinadas históricas sobre la elaboración del Decreto, en G. ALBERIGO, *Histoire du Concile Vatican II*, t. IV, Paris, 2003, pp. 446-451 y pp. 708-715; t. VI, pp. 234-241.

4 Permítanme decir que en este punto me apoyo en mis recuerdos y en mi documentación. Participé en el momento del Concilio en la comisión teológica que se llamaba entonces «el

1. Cuestiones y controversias en vísperas del Concilio

A continuación del Concilio de Trento se había llevado a cabo un esfuerzo gigantesco en la formación de los sacerdotes y en la definición de una auténtica espiritualidad para el clero secular. Hay que recordar la considerable contribución de san Carlos Borromeo, quien trazó una figura del sacerdote, cercano a la gente y en comunión pastoral con las comunidades parroquiales, que fue decisiva aún más allá de la diócesis de Milán. En Francia y en las regiones francófonas, la espiritualidad de la Escuela francesa –presente en muchos de los seminarios dirigidos por los sulpicianos, eudistas, lazaristas– pensaba al sacerdote en una perspectiva inspirada en la mística del Pseudo-Dionisio: el sacerdote como el “religioso de Dios”. Se podrían dar otros ejemplos de este “arte de vivir como sacerdote”⁵, delante de Dios y de los hombres, que, por otra parte, ponían en práctica los llamados “consejos evangélicos”, aunque sin hacer el voto. Así mismo, se podría subrayar que, en algunos países de Europa, las persecuciones de los siglos XIX y XX contra la Iglesia y el clero despojaron poco a poco a este último de muchos beneficios humanos y sociales ligados al estado eclesiástico, invitándolos a seguir a Cristo pobre. Ante esta evidente santidad de la condición sacerdotal, no sólo como un ideal sino muy a menudo de hecho, se podía plantear la siguiente cuestión: ¿Para qué sirve la vida religiosa masculina? ¿Qué aporta ella que no estuviera ya en la vida sacerdotal? O como escuché decir en mi juventud: “Uds. son de la Orden de san Benito, o de san Francisco o de otra; nosotros somos de la orden de san Pedro”.

A esto se añadía una controversia más antigua, el de la rivalidad entre las parroquias diocesanas y las capillas de los religiosos. La cuestión se remontaba al Medioevo: cuando, por ejemplo, un obispo quería lanzar un interdicto⁶ sobre la

Comité permanente de los religiosos»; luego en la comisión formada Dom Godefroy Dayez, abad de Maredsous, y dirigida por el exegeta Dom Jacques Dupont, en vistas a redactar un texto alternativo al esquema de los capítulos V y VI de la Constitución *Lumen Gentium*, texto conocido como “esquema de los benedictinos”. Publiqué entonces un pequeño ensayo: «Les voix de la sainteté dans le peuple de Dieu» en M.-J. LE GUILLOU et G. LAFONT, *L'Église en marche*, Paris, 1964, pp. 147-209.

5 Cf. el muy reciente libro de Mons. G. DEFOIS, *Le pouvoir et la grâce. Le prêtre du Concile de Trente à Vatican II*, Paris, 2013, pp. 19-112. Desgraciadamente, esta obra mezcla la presentación de los hechos y de los textos históricos con apreciaciones sacadas del Vaticano II, lo cual no facilita la lectura.

6 Prohibición; cerrar al culto (N.d.T.).

parroquia de una ciudad, su decreto no concernía a los religiosos, y los cristianos podían ir a comulgar en sus santuarios, que estaban exentos. Además, las limosnas de los fieles iban a menudo a los religiosos. A mitad del siglo pasado, el problema era directamente pastoral. Por ejemplo, un cura se desanimaba viendo que los mejores elementos de la juventud de la parroquia pasaban a las capellanías o a los movimientos animados por religiosos, cuyo número, recursos, formación, aseguraban un éxito al cual quizá no podían aspirar ni los curas ni sus vicarios.

Otro elemento debatido era la pretendida “superioridad” de los religiosos sobre los laicos: el “camino ordinario” de estos segundos no igualaba “el estado de perfección” de los primeros. Esta superioridad, que era aceptada naturalmente hasta un pasado reciente, comenzaba a ponerse en duda, gracias a la Acción Católica y una emergente espiritualidad de la condición matrimonial. El binomio “estado de perfección / camino ordinario” o “el camino de los consejos / el camino de los preceptos” no representaba ya a la sensibilidad naciente de una verdadera espiritualidad laical.

Queda la cuestión canónica: por el lado de los obispos, la exención de los religiosos era una especie de espina en sus pies, como una suerte de estado dentro del Estado, sobre el cual no tenían jurisdicción, ya lo hice notar más arriba. Del lado de los religiosos, la exención se pagaba con una dependencia estrecha a Roma: las especificidades la vida religiosa en sus formas peculiares eran absorbidas por una teoría y una práctica “pontifical” de la vida religiosa, no sólo aprobada sino también “erigida” por la Santa Sede y vigilada por la Congregación competente. Más aún, la panoplia canónica –institutos clericales / institutos laicales, institutos contemplativos / institutos activos– parecía insuficiente frente a la diversidad de los institutos religiosos: por ejemplo, no había nada específico para el estado monástico en el Código de 1917⁷.

7 Yo había estudiado la teoría pontifical de la vida religiosa y mostrado la posibilidad de restaurar una autonomía jurídica del estado religioso en «L'Esprit-Saint et le droit dans l'institution de l'Église», *La Vie Spirituelle. Supplément*, 1967, pp. 473-502 y pp. 594-650. Pareciera que allí y en otros lugares de la vida de la Iglesia, la teoría pontifical revivió.

2. Las soluciones aportadas al Concilio

Es posible discernir cuatro etapas en la resolución de estos conflictos.

a. *La vocación universal a la santidad*

En el contexto a veces intenso de la discusión conciliar, el capítulo 5 de la *Lumen Gentium* afirmó sin ambages la vocación universal a la santidad, detallando la aplicación de este principio a los diversos estados de la vida cristiana, según una enumeración bastante jerárquica, de orden descendente, partiendo de los obispos hasta la muchedumbre de los pobres y marginados de todo género; mientras que el capítulo 6 dedicaba un capítulo especial a la vida religiosa, definida por la “profesión de los consejos evangélicos”⁸. De hecho la distinción en dos capítulos era una “concesión”⁹ dada a los religiosos, ya que muy bien se podía haber hablado de ello en el capítulo precedente, lo que habría puesto más en claro el valor de la inserción de la vida religiosa en el Pueblo de Dios.

b. *Elementos de renovación de la vida religiosa*

Después de un párrafo de introducción que retomaba a su modo los elementos fundamentales descritos en el cap. 6 de *Lumen Gentium*, el decreto *Perfectae Caritatis* presentó tres párrafos importantes en el plano práctico: el primero (nº 2) indica en su verdadero orden los elementos de una renovación de la vida religiosa: el primado del seguimiento de Cristo según la enseñanza del Evangelio; el carisma propio de cada instituto, no en abstracto sino en la tradición espiritual e institucional que él originó –y este carisma vivo puesto al servicio de la Iglesia presente en la riqueza de sus iniciativas–; la inserción de la vida religiosa en el corazón de la vida humana, personal y social; y la intensidad de la vida

8 La noción de “consejo evangélico”, en plural (“consejos evangélicos”), había sido utilizada desde el nº 42 al capítulo V, sin precisar el contenido, sino para valorizar la virginidad o el celibato, del cual se vería justamente la teoría en el capítulo siguiente. Parece sin embargo que el Señor les hubiera dado sobre todo preceptos a sus discípulos. El Sermón de la Montaña es una Ley, no un consejo. Como la propiedad de las palabras (precepto, consejo, bienaventuranza) no se había adquirido, la vida religiosa se distinguía por la profesión, es decir por el compromiso público de seguir esos consejos, y en particular, el de virginidad / celibato.

9 La palabra en francés es “*Gracieuseté*” (N.d.T.).

espiritual en la renovación. El segundo párrafo (n° 3) prevé una revisión canónica interna de gran envergadura de todos los espacios de la vida religiosa, sobre todo del conjunto de los libros que la codifican. El tercer párrafo (n° 4), es también innovador, confía esta renovación al conjunto de los miembros de un instituto. Si, en efecto, la autoridad última calificada para legislar acerca de la renovación corresponde a las instancias de gobierno, nada debe hacerse sin una consulta previa a todos. En otros términos, así como la Iglesia entera bajo la moción del Espíritu es responsable del discernimiento y de la puesta en marcha del Evangelio en el mundo de hoy, así mismo la comunidad entera de un instituto religioso es responsable tanto de su identidad y de su misión espiritual y carismática como de su organización jurídica en el sentido más amplio y englobante del término. La continuación del decreto es una suerte de síntesis de la situación de la vida religiosa en el momento del Concilio: sus diferentes formas (ns 7 al 11) definidas a partir de las actividades, o de la relación con el sacramento del orden, o de la relación con el mundo. Hay una preocupación real de legislar abarcando todo lo que existe. Al cabo de cincuenta años y más, ¿no habría que renovar tal vez este organigrama? Se habla luego de los tres votos clásicos, con una preocupación evidente por legislar abarcando toda la humanidad del religioso, de manera que los motivos directamente evangélicos (preocupación por el Reino, seguimiento de Cristo) puedan transfigurar la existencia humana, y así la condición humana del hombre se concrete en un compromiso evangélico (ns. 12-16). Las cosas se dicen sucintamente, con el vocabulario y los conocimientos que estaban en vigor durante esa época. El final del documento pasa revista a un conjunto de cuestiones concretas (como el hábito religioso) o canónicas, en vistas a facilitar la reforma prevista. Las indicaciones dadas son puntos de referencia que se revelaron muy útiles para gestionar la crisis que vendría más adelante, y que sin embargo, no se sospechaba.

c. El decreto “Ecclesiae Sanctae”

No insistiré más en las disposiciones del decreto conciliar, concerniente a la diversidad de los institutos religiosos, pero quisiera realzar el hecho que el mismo año que siguió a la clausura del Concilio, fue promulgado el decreto de aplicación (*Ecclesiae Sanctae*), el 6 de agosto de 1966, para ser puesto en vigencia el 11 de octubre. El fin era facilitar la renovación concreta del episcopado, del clero, de la vida religiosa y de las misiones. Si, en efecto, se quería confiar a los mismos interesados la puesta en marcha de lo que les concernía, había que

interrumpir provisionalmente por lo menos ciertas disposiciones del Código de 1917, y había que hacerlo sin tardar con el fin de no encontrarse en una suerte de vacío institucional.

Este decreto comportaba una amplia parte relativa a *Perfectae caritatis*. Retomaba de entrada la idea de que la renovación de la vida religiosa pertenecía a los mismos Institutos, por lo tanto a los capítulos generales, los cuales no deberían decidir las reformas necesarias sin una larga consulta a todos sus miembros. Se daba el tiempo necesario para un trabajo que reconocía a los mismos religiosos la misión de redefinirse, tomando conciencia de su propio carisma y volviendo a mirar los diversos aspectos de su instituto. Lo cual desencadenó un trabajo inmenso a nivel de las comunidades, luego de los capítulos generales, y una esperanza de renovación en la medida de la apertura consentida: cuestionarios, reuniones regionales, simposios, intercambios de correos, elaboración de textos provisorios para las constituciones de los institutos.

Quisiera volver sobre este punto, la libertad de acción dada a los religiosos para elaborar ellos mismos su forma de vida. Significaba en primer lugar que el carisma de una orden religiosa no se limita a una percepción interior de un aspecto del Evangelio definiendo así una “espiritualidad”, sino que implica la definición de una actividad dentro la Iglesia y en *pro* de los hombres, la puesta en marcha de las instituciones y el esbozo de un derecho interno que permitan la vida concreta del carisma. Significaba también que la justa percepción hoy del carisma de un instituto pertenece a la comunidad de los miembros del Instituto. El conocimiento de la historia de la fundación, de la personalidad de los fundadores, también de la tradición que se constituyó poco a poco en los contextos diversos y los cambios que el Instituto vivió, son ciertamente elementos necesarios para el *aggiornamento*, pero no son suficientes: Sea como sea o como haya sido, el carisma de un Instituto no está vivo hoy sino en la comunidad de hombres y de mujeres que han sido llamados: es allí y solamente allí donde este existe y por lo tanto allí se le puede discernir y dar las formas adecuadas.

d. Relaciones entre los religiosos y las Iglesias locales

Sobre el problema preciso de la relación entre los religiosos y las Iglesias locales, el decreto *Mutuae relationes* (14 de junio de 1978) dio un “itinerario”, que marcaba un progreso y sobre el cual el papa Francisco ha señalado –en su

discurso a los superiores generales en Roma el 29 de noviembre de 2013– que habría que ponerlo al día.

II. LA SITUACIÓN PARADOJAL DE LA VIDA RELIGIOSA HOY

Lo menos que podemos decir es que esta reflexión sostenida y este esfuerzo gigantesco de los institutos religiosos no ha logrado en todas partes un nuevo renacer de la vida religiosa y que la situación actual es paradójal. Se puede constatar globalmente que tanto para la vida religiosa como para el ministerio sacerdotal, existe aún hoy una profunda decadencia en los países de antigua cristiandad, mientras que por el contrario en las nuevas Iglesias el desarrollo es considerable. ¿Cómo se puede explicar esto?

Antes de emprender, tanto como sea posible, una reflexión sobre este “desastre”, se puede hacer notar que este se inscribe dentro del “desastre”¹⁰ de la Iglesia occidental en general, llegada a ser en todas partes muy minoritaria, habiendo parecido ser ampliamente mayoritaria hasta la mitad del siglo XX: el apostolado, recordamos, tenía en esa época un aspecto de reconquista: volver a traer a la Iglesia a las personas o a los medios sociales que se habían alejado o que la Iglesia había perdido. Anterior al decaimiento de la vida religiosa es el de la Iglesia, para la cual se puede reconsiderar la cuestión planteada en el año 1948 por el cardenal Suhard, arzobispo de París: *¿Surgimiento o declinación de la Iglesia?* No entraré evidentemente en esta cuestión aquí; traté de hacerlo en otro lugar¹¹.

Voy a proponer dos explicaciones a esta situación. Seguramente hay otros. En primer lugar, los carismas del Espíritu están destinados a suscitar y acompañar una vida eclesial en circunstancias determinadas; no son absolutos y pueden ceder su lugar a otros si han cumplido su misión. Podemos así pensar que ciertas formas de vida religiosa han perdido en las viejas Iglesias una parte importante

10 La expresión es del Padre Jean Isaac, especialista de la teología y de la pastoral de la vida religiosa en los años post-conciliares. Se trata de la situación en Francia, pero Francia no tenía exclusividad con relación a este tema (J. ISAAC, “Confesar, explicar, superar el desastre actual”, en Id., *Réévaluer les vœux. A vin nouveau outres neuves*, Paris, 1973, toda la 5ª parte: “Votos de religión y familias espirituales”. Las propuestas para “superar” merecerían que se las profundice, porque son innovadoras.

11 Ver por último mi libro: *L'Église en travail de réforme*, Paris, 2011, en la tercera parte: “Elementos para una historia inmediata”, pp. 275-311.

de su vigencia, mientras que ésta permanece íntegra en los países emergentes. En segundo lugar, lo que se podría llamar la mística de la vocación religiosa, correspondiente a la visión de una Iglesia ya superada, mantiene su impacto en las Iglesias jóvenes, pero no en otra parte.

1. Situación paradójica de los carismas

Se pueden distinguir tres etapas cronológicas en la vida religiosa: las órdenes antiguas y medievales (monjes, canónigos, mendicantes, y las instituciones femeninas correspondientes); las congregaciones modernas, fundadas entre el Concilio de Trento y la Revolución francesa, desde los jesuitas hasta los pasionistas, con florecientes institutos de hermanos educadores, y los institutos femeninos correspondientes; los institutos contemporáneos, fundados entre principios del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, con un número considerable de institutos femeninos. Anotemos aquí que estos institutos del período comprendido entre los siglos XVI - XX son lejos los más numerosos, más de la mitad, de modo que el rostro de la vida religiosa, tal como se la conoció justo antes del Concilio, es, en suma, algo reciente y, sin duda, ligada a una coyuntura histórica¹².

Por tanto, pareciera que el carisma de las congregaciones modernas¹³ las ha llevado hacia dos direcciones fundamentales: las misiones y la asistencia humana. Estas congregaciones, en efecto, son contemporáneas a los grandes descubrimientos, pues los religiosos se subieron a los barcos españoles y portugueses para llevar el Evangelio a los pueblos paganos. Pero también hubo misiones interiores, negativamente para luchar contra la Reforma protestante, y positivamente para que los cristianos aprovecharan las riquezas doctrinales e institucionales nacidas del Concilio de Trento, en una palabra para catequizarlos (ya que el catecismo data de esa época) y remediar una gran ignorancia religiosa, sobre todo en los campos. Junto a estas misiones, las congregaciones modernas se encargaron de la educación de los niños y niñas; se volcaron hacia los pobres, los marginados, los enfermos, los presos: Educación, humanidad y salud, todas estas

12 Es preciso recalcar que las “vocaciones” parecen haber conocido un “pico” entre 1945 y 1965, lo cual corresponde posiblemente a las múltiples experiencias de la guerra. Luego, volvimos a las cifras más habituales del pasado.

13 No hablaré aquí de órdenes antiguas, monásticas, canónicas, mendicantes (masculinas y femeninas), no porque hubiesen escapado a la decadencia, sino porque la explicación debe tener presente otras consideraciones.

cosas sin las cuales el catecismo sería impotente y con las cuales, inversamente, el catecismo alcanza todo su cometido.

A estos objetivos de las congregaciones modernas se puede agregar, en algunos casos, la preocupación por la formación de los sacerdotes: el sacerdote es en efecto la llave del sistema tridentino, dispensador en la parroquia de los sacramentos que salvan y de la instrucción cristiana que educa.

Las congregaciones contemporáneas retomaron y prolongaron la acción de aquellas que las habían precedido en la época moderna. Las misiones exteriores se desarrollaron en el siglo XIX con la misma velocidad que los descubrimientos y la colonización, en virtud de la permanente preocupación por la salvación de los paganos; la misión interior por su lado tomó la bandera de la restauración de un cristianismo agotado por los desastres revolucionarios; se aplicó también a un trabajo apologético y polémico con el fin de oponerse a las doctrinas “racionalistas” que habían cuestionado la estructura tridentina de la fe y de las instituciones. A nivel de la educación, de la asistencia a los pobres, de la salud, los esfuerzos han sido innumerables y eficaces.

Muchos de los elementos que habían provocado la multiplicación y desarrollo de la vida religiosa moderna y contemporánea en Occidente, progresivamente han desaparecido. Los países emergentes han llegado a ser políticamente autónomos, y las comunidades católicas han sido consideradas como Iglesias y no ya como territorios de misión (vicariatos, prefecturas apostólicas). Está fuera de duda que aún falta anunciar y consolidar el Evangelio, pero se trata ahora de una misión permanente, de la cual la Iglesia local es responsable; las congregaciones misioneras han tenido que adaptarse a este nuevo antecedente y así transformarse en un apoyo; su finalidad ha cambiado, y en este sentido, perdieron el atractivo que podía tener hasta la mitad del siglo XX la perspectiva de dar su vida por la conversión de los paganos.

Así mismo, la misión interior en los países de cristiandad, para afirmar o restaurar la fe y la vida católica después del Concilio de Trento (para los institutos de los siglos XVI al XVIII) o después de la Revolución francesa (para las congregaciones nacidas en ese entonces) pero siempre en una dependencia tridentina, no corresponde a las exigencias de la coyuntura presente. Podríamos expresarlo así: la palabra “misiones” (en plural) dice bastante adecuadamente lo que los religiosos quisieron hacer e hicieron, desde el siglo XVI al XX: se trataba

de llevar o de volver a traer a la fe de la Iglesia a los que no la conocían, en vistas a abrirles el camino de la salvación. La palabra, hoy, es “evangelización”: su significado es más inmediatamente cristiano, ya que incluye el Evangelio, pero su contenido es menos claro, y no cesamos de buscar precisarlo, tanto en la práctica como en la teoría, desde mediados del siglo pasado. Porque el mundo es diferente, y porque el Evangelio rebasa un contenido doctrinal fijo, porque la salvación no se presenta ya de la misma manera: todo esto hace que una puesta al día –aún la mejor– de las instituciones pasadas, no sea suficiente. Se hace necesaria una refundación¹⁴, que alcance no sólo a la actividad de las congregaciones, sino en cierta medida a su identidad, y por lo tanto a su permanencia.

Los campos esenciales de la salud y de la educación han sido ampliamente ocupados por las congregaciones, tanto masculinas como femeninas, desde el siglo XVII. Poco a poco, sin embargo, y no sin conflictos, el Estado consideró su deber ocuparse del cuidado de estos elementos fundamentales de la existencia humana. A medida que esto se fue desarrollando, resultó que las instituciones católicas eran una alternativa útil y beneficiosa para las instituciones civiles más que un dominio exclusivo que deberían defender contra el Estado. Se comprendió, a través de la experiencia misma, que las profesiones de la salud y de la educación podían ser bien ejercidos por personas laicas de ambos sexos y que su eventual fe cristiana ayudaba a dar a su acción toda la riqueza y la eficacia necesaria. No es necesario hacerse religioso para esto. Así se explica sin duda la crisis que podemos calificar como normal, natural, de congregaciones antes definidas por estas urgencias que hoy ya no existen.

Sin embargo, las causas del debilitamiento, incluso de la desaparición que acabamos de mostrar en las Iglesias de antigua cristiandad, por el contrario no existen en los países emergentes. El Estado allí no tiene la capacidad ni el financiamiento a nivel de las competencias profesionales, para cubrir las inmensas necesidades en materia de educación y de salud. Por otra parte, estos países han pasado recientemente por episodios militares trágicos que han multiplicado sus sufrimientos. En fin, en ciertos países, el comunismo u otros extremismos todavía influyen fuertemente en la política. Así, la caridad evangélica impulsa a numerosos cristianos y cristianas a abrazar la radicalidad evangélica, una vida

14 Ver por ejemplo É. FOUILLOUX, «Vers une histoire du Centre pastoral des missions à l'intérieur» en C. SORREL y F. MEYER (Eds.), *Les missions intérieures en France et en Italie du XVI^e au XX^e siècle*, Chambéry, 2001, pp. 427-436.

de entrega a los niños y a los adultos en estado de carencia y de sufrimiento. Las comunidades religiosas dedicadas a la catequesis, a la educación y a la salud son allí indispensables: La obra del Espíritu está aquí medida por situaciones que ya no tienen su equivalente real en los países desarrollados. Lo que las congregaciones religiosas realizaron durante el siglo XIX en Europa, estas lo cumplen hoy en Asia y en África. A medida que vuelve la paz a estos países tan probados, es necesaria una revitalización y una recuperación de la catequesis, en particular para las jóvenes generaciones cristianas. En los países emergentes, donde tanta gente continúa desplazándose a pie, imaginamos las misiones interiores como en el tiempo de san Juan-Francisco Regis o san Francisco de Sales. No sé si esto existe. En todo caso, hay congregaciones religiosas que están naciendo en estos países.

2. Mística de la vocación

Más allá de la cuestión de la conveniencia de los carismas, hay también una, referida a la vocación religiosa en sí misma: durante siglos, la vida religiosa fue considerada como un estado de vida objetivamente superior, y por lo tanto deseable para toda persona interesada en una vida cristiana, monástica o apostólica intensa. Debemos volver aquí al esquema preparado por el Concilio Vaticano II¹⁵ acerca de la Iglesia, el cual expresaba la mentalidad común de esa época: la visión eclesial propuesta por la Comisión en 1962 proponía tres grados: en la cumbre, el episcopado y el sacerdocio, luego los estados de perfección, finalmente los laicos. Sucesión que podríamos llamar de dignidad. La primera categoría, el Orden, que por su vinculación por un lado con los Apóstoles y por otro lado con la celebración sagrada y eficaz de los sacramentos, fuente única de la salvación, manifiesta una autoridad (*auctoritas*) fundante. Luego, los estados de perfección, que se definían como una vocación evangélica superior, porque por la castidad, la pobreza y la obediencia, se encontraban separados del mundo y de sus preocupaciones y por lo tanto orientaban sus vidas a la observancia pura del Evangelio¹⁶. Por este hecho, los laicos son vistos en relación de *dependencia*

15 El texto se encuentra en la columna 1 de la *Synopsis historica* de la Constitución *Lumen Gentium* publicada por G. ALBERIGO Y F. MAGISTRETTI, Bologna, 1975, pp. 164 et 177 para los números 30 y 32 citados al fin del párrafo.

16 Están en cierto modo fuera de la historia, ya que se refieren a la primitiva comunidad de Jerusalén, donde todo era perfecto (principio) y a la escatología de la cual son signo.

del clero, de quienes reciben la revelación de la verdad y los sacramentos que los salvan del pecado, y en un segundo plano, los laicos son vistos en una relación de *separación* de los religiosos ya que sólo se contentan con la obediencia a los mandamientos del Evangelio: siguen, en efecto, no un camino de perfección cabal, sino otro, más fácil pero menos seguro, finalmente, menos santo, que se calificaba entonces de “camino ordinario”. Así, gracias a la solicitud de los clérigos, los laicos no son considerados como “niños inestables” (*parvuli fluctuantes*, n° 30, línea 61), mientras que su actividad apostólica, por muy hermosa que sea, es más humilde que la de los clérigos y religiosos que es más noble (*nobilior, humilior* n° 32, línea 34). En tal perspectiva, una vez más ampliamente admitida en la época del Concilio, toda persona que se veía atraída por el Evangelio pensaba espontáneamente en el sacerdocio o en la vida religiosa, considerada como el “más alto servicio”; las familias numerosas deseaban que uno de sus hijos abrazase este camino. Ésta, por otra parte, era presentada como superior, en la perspectiva de una visión estrecha de salvación. Según la doctrina clásica, en efecto, todo hombre, desde su nacimiento está privado de los bienes sobrenaturales y herido en su misma naturaleza. Sólo el Bautismo lo purifica y lo pone en estado de camino en la vía difícil de la salvación. La experiencia prueba que, aún los hombres que se encuentran bautizados, tropiezan a menudo en el campo espiritual y en el camino de la salvación, hasta el punto de fracasar, frecuente o definitivamente. El infierno se encuentra en el trasfondo de esta visión¹⁷. Se deduce que el hombre pecador

17 Recientemente, se ha hablado en la prensa de ciertos procedimientos habituales de los cuales se hizo culpable la Irlanda católica, hasta mediados siglo XX. No me refiero aquí a la pedofilia de los sacerdotes, sino también, en un pasado más lejano, a la falta de humanidad de ciertas religiosas en relación con las madres solteras: la película *Las Hermanas Magdalenas* la quiso hacer pública, mientras que, recientemente, se ha destacado el maltrato en relación con los niños nacidos fuera del matrimonio [ver por ejemplo *Le Monde*, n° 21588, el 15/16 de junio de 2014, p. 17]. No quiero justificar por cierto esto, pero intento comprender cómo pudo suceder. La mentalidad de entonces era que estas chicas que habían pecado estaban bajo el juicio de Dios; por lo tanto debían expiar su falta. Durante este tiempo, existía el deber moral de sustraer a los niños de su influencia. Estos niños por su parte, que son fruto del pecado, tienen algo de maldito en su origen y sin duda en sus inclinaciones: por lo tanto serán tratados según la maldición con la cual han sido marcados... hoy todo esto nos parece inadmisibile. No estoy seguro de que lo fuera en ese entonces. Los temas del poder de Dios, del rigor de la ley, del pecado original y de sus consecuencias, de la penitencia, de la expiación... formaban un conjunto que podríamos llamar coherente. La verdadera pregunta: ¿Cómo después de tantos siglos de catolicismo podíamos aún estar allí? Pienso que se podría hacer otra película y no sólo en Irlanda, sobre la práctica concreta en la misma época, y más recientemente, de la obediencia religiosa en ciertas comunidades. El punto que quiero esclarecer es que para salir de estos comportamientos fue necesario que cambiase la imagen global del cristianismo.

necesita constantemente del perdón y de la misericordia, esta postura recuerda: el pecado es diario, la celebración del sacramento de la salvación, la eucaristía, será diaria –y si hay purgatorio, será aplicada en provecho de los difuntos– y el sacramento de la penitencia restaurará al hombre individual en la justicia. El sacerdote, detentor de los poderes sacramentales, ocupará así una posición clave, en la sistemática de la salvación. Por otra parte, dada su debilidad, el hombre que se contenta con vivir su vida cristiana en el mundo se expondría a un peligro ante el cual acabaría por sucumbir. Por ello, es más seguro tomar el camino de la separación del mundo y de seguir un camino más estrecho, indicado en lo que se ha llamado los consejos evangélicos, donde el alejamiento del pecado y la marcha hacia la perfección son más seguros. En este sentido, el camino ordinario, aunque no es condenable, sigue siendo peligroso, mientras que el camino de perfección, aunque no es obligatorio, es más seguro. El estado de vida laico es amenazador y amenazante; el estado religioso, si está amenazado en tanto que estamos aquí abajo, no es amenazador: es seguro, al contrario, ya que conduce al camino de la perfección.

En la medida en que toma la vía estrecha, el religioso es austero. Desde los Padres del Desierto a la reforma cisterciense del abad de Rancé, agravada más aún al momento de la Revolución y después por dom Augustin de Lestrange¹⁸, los ayunos y las vigiliass, por no hablar de las disciplinas, forman parte del programa, no por placer sino porque son una condición del recorrido religioso. A esto se agrega después de la Revolución y durante el siglo XIX, una espiritualidad de la expiación de los pecados del mundo. Todo esto se vivía bien la mayoría de las veces y realmente con mucho amor, pero ¿podría esto durar indefinidamente?¹⁹.

En la misma perspectiva, hay que hacer notar que los religiosos, como otros, sufrían sin saberlo por la ausencia de un reflexión profunda de carácter teológico: el catecismo del Concilio de Trento dio a todo el mundo un armazón sólido y considerado como definitivo; la concepción sobre la liturgia está dominada por la polémica contra los protestantes e insiste sobre los puntos dogmáticos y jurídicos;

18 Las ideas y los escrito de este monje, que huyó de Francia después de la Revolución y luego volvió a ella, no sólo tuvo una influencia considerable en la renovación de la vida cisterciense sino en los fundadores de congregaciones de esta época. Cf. A. H. LAFFAY, *Dom Augustin de Lestrange et l'avenir du monachisme*, Paris, 1998, pp. 324-328 y pp. 417-423.

19 Las biografías del Abbé Pierre describen el régimen vivido por los capuchinos en los años 30. Yo mismo viví algo de esto inmediatamente después la guerra en la abadía de *La Pierre-qui-Vire*, pero la espiritualidad de la época no hacía esto algo insoportable.

la vida propiamente espiritual está penetrada por las devociones: al Sagrado Corazón, a la Santísima Virgen (apariciones, peregrinaciones, escapularios, Inmaculada Concepción). Entonces no es imposible que todo esto haya penetrado de tal manera las instituciones que éstas no pudieran ser verdaderamente reformadas según otros criterios. Sugerí más arriba que los carismas religiosos clásicos tenían todavía un lugar en los países emergentes, lo cual explica su fecundidad actual. Se puede hacer la misma indicación en cuanto a la mentalidad cristiana de base. Cualquiera haya sido y siguiera siendo su preocupación por la inculturación y la aculturación, las Iglesias de ultramar fueron fundadas en el siglo XIX, según las categorías definidas por el catecismo del Concilio de Trento y con una fuerte relación con el Papado que favorecía lo más que podía la propagación de la fe. La práctica sacramental, ya rara en Europa hasta los impulsos de Pío X, lo era aún más en los países de misión, visto el pequeño número de sacerdotes misioneros. Las prácticas devocionales, animadas por los catequistas, marcaban el tono de la espiritualidad cristiana concreta. Es necesario también tener en cuenta la demonología práctica que todavía hoy expande una real angustia en la vida de cada día. Más tarde, en el intervalo entre las dos guerras y más adelante, las parroquias y los institutos religiosos no recibieron más que en parte los ecos concretos de las investigaciones pastorales, bíblicas y litúrgicas que se desarrollaban en otras partes, mientras que las recientes guerras impidieron la posibilidad de una reflexión en profundidad. Resulta que, de una manera general, la reforma del Vaticano II se instala más lentamente en los nuevos Países y en las nuevas Iglesias, y que en particular el binomio concreto sacerdotes y religiosos es aún dominante en la mentalidad general, y sin duda es bueno que haya sido así.

Con toda la delicadeza que se impone, podríamos preguntarnos también si las condiciones de desarrollo humano no facilitan el deseo, por otra parte laudable, de entrar en vida religiosa o presbiteral. Así como en los espacios rurales del siglo XIX en Europa, la vida sacerdotal o religiosa ofrece hoy día en el Tercer mundo posibilidades culturales y una vida de relativo bienestar material. Esto no determina las vocaciones, pero inconscientemente las puede sostener. Inversamente, la increíble elevación del nivel de vida hoy en el antiguo mundo, es posiblemente un freno inconsciente al don de sí mismo en la vida religiosa; estamos tan bien instalados que ya ni se piensa en ello.

(Continuará)

*Abbaye Sainte Marie de la Pierre-qui-Vire
F – 89630 Saint Léger Vauban
FRANCIA*