

EL DECRETO *PERFECTAE CARITATIS* Y LA VIDA RELIGIOSA HOY¹

Segunda parte

Ghislain Lafont, OSB²

III. PROSPECTIVA SOBRE EL FUTURO DE LA SANTIDAD EN LA IGLESIA

Las afirmaciones precedentes trataron de iluminar de alguna manera lo que he llamado la situación “contrastante” de la actual vida religiosa. ¿Cómo pensar hoy su significación? Los textos del Vaticano II, ¿son aún pertinentes? ¿Hay un futuro para la vida religiosa? Quisiera en primer lugar subrayar el alcance de la afirmación del Concilio sobre la vocación universal a la santidad, que anula en cierto modo el esquema de tres etapas de 1962. Luego, mostraré brevemente que la afirmación de la vocación universal a la santidad se basa en una visión del mundo y de su misma salvación profundamente modificada. Veremos entonces si es posible decir algo sobre la vida religiosa.

1. El arquetipo de la santidad, la de la gente común

La eclesiología del Vaticano II, que ve como sujeto y depositario de la salvación a todo el Pueblo de Dios, ha hecho caducar la presentación escolástica de los carismas y de los ministerios. La santidad, en particular, aparece desde el capítulo II de *Lumen Gentium* como el don dado a la *Una Sancta*: ya no hay entre

1 *Revista teológica de Lovaina* 46, 2015, pp. 1-26. Traducción realizada por la Hna. Jacqueline de la Taille, osb y el Hno. Bernardo Álvarez Gutiérrez, osb.

2 Monje de la Abadía de *La Pierre-qui-vire*, Francia. Profesor emérito de San Anselmo (Roma).

ella y la vida religiosa una conexión preferencial. Resulta de ello que el llamado a la santidad es universal y, por lo tanto, la esencia de la santidad, idéntica para todos.

Ya que todos los hombres son llamados a la santidad en el mundo tal cual es, es importante comenzar el estudio de la santidad allí donde ella es simple: la que brota del bautismo y de la confirmación; aquella, como decía Madeleine Delbrel, de la gente común. Como estos son los más numerosos, sin duda es urgente pensar en su santidad y hacer de ella en cierta manera el arquetipo de toda santidad, en referencia al cual se podrá pensar la santidad de los religiosos y de los sacerdotes. ¿Cuál es entonces su lugar? ¿Dónde se sitúa su combate? ¿Cuáles son sus apoyos?

Quisiera destacar algunos puntos: para empezar, la santidad sea cual sea, es la vocación divina a participar del Misterio Pascual de Jesús, de su muerte y resurrección. En segundo término, el lugar de esta participación es la tierra de los hombres. De donde se deduce que la “ley de la santidad” es aquella que permite a los hombres vivir juntos ese camino pascual, aquella que resume san Marcos (12,28-34) y que se encuentra por completo en los dos mandamientos del amor. Esto implica por lo tanto una cultura de las virtudes, no para la perfección personal frente a un Dios más allá de todo, sino como instrumentos que deben ser usados con discernimiento, y así poner por obra la ley de la santidad. En fin, *last but not least*³, tal santidad comporta un elemento comunitario, del cual hay que precisar su punto de impacto.

a. Vocación

Es importante subrayar que la santidad laical no es algo “barato”: su modelo único es Cristo en su Misterio Pascual, al cual nos acercamos gracias al Espíritu Santo. Es preciso tomar en serio la palabra de Pablo: el bautismo nos sumerge en la muerte y en la Resurrección de Cristo, de manera que nuestra existencia de ahora en más sea otra: el cristiano bautizado “vivo para Dios en Cristo Jesús” (Rm 6,11), debe interrogar al Espíritu para saber dónde y cómo vivir. Para él también, y quizás en primer lugar, las palabras: vocación, ascesis y renuncia, perfección de la caridad y de las virtudes, son totalmente válidas, aunque de otro modo. El principio de indiferencia propuesto por san Ignacio al comienzo de sus *Ejercicios espirituales* continúa siendo plenamente válido: permite una libertad

3 “Último pero no menos importante” (N.d.T).

interior indispensable para elegir una opción de vida. Para una persona muerta y resucitada en Cristo por el bautismo, las categorías de “normal” (vida conyugal) y “excepcional” (vida religiosa) no basta: es necesario confrontarlas de manera concreta con la Palabra y el Espíritu de Dios; con el fin de discernir, de tomar y de seguir el camino de Dios, allí donde éste conduce a cada uno.

b. En la tierra de los hombres

Ahora bien, según el Concilio, la vía laical puede ser este camino y no hay que considerarla con desconfianza en el esfuerzo del discernimiento que se realiza. Hablar de santidad para la gente común significa concretamente que la vida sexual y el placer que ella implica, la vida familiar y la alegría de los niños, la vida profesional y la participación en la empresa con las riquezas que ella desarrolla, la búsqueda de amistades, el interés por la cultura, todo esto forma un conjunto que puede estar sometido al Evangelio, que deber ser impregnado por el Evangelio, pero sobre todo puede ser y es conductor del Evangelio. Negativamente, esto significa que la continencia radical y una mayor pobreza no son las condiciones necesarias de la santidad, o dicho de otra manera, que la castidad y la pobreza son primero virtudes evangélicas cuya medida hay que encontrar en la existencia normal, en la vida ordinaria.

c. Escucha, obediencia, renuncia

Aunque no hay ningún inconveniente, en principio, en el proyecto de una vida enteramente humana, esta no puede desarrollarse sin una ascesis que exija mucho. Primero la de la escucha: esta ha sido propuesta desde el punto de partida, para el discernimiento de un estado de vida evangélico –escucha de Dios en su Palabra–, pero representa una actitud permanente. Se puede decir que ha sido nuevamente revelada a la Iglesia en los años que han seguido al Concilio, desde la Constitución *Dei Verbum* hasta la reciente instrucción post-sinodal de Benedicto XVI *Verbum Domini*, con el intervalo repleto de palabras y de ejemplos “proféticos”, los de Enzo Bianchi o del cardenal Carlos María Martini, y otros. Pero también, muy concretamente, la escucha es escucha de los otros, de los más próximos a los más lejanos: el cónyuge, los hijos, los colegas, los conciudadanos cercanos y más lejanos... Se podría decir que se trata de la ascesis del diálogo, que es en primer lugar escucha y acogida de la palabra del

otro o de los otros, y luego expresión de su propia palabra: solo tal ascesis de la palabra permite descubrir los “compromisos” (es decir lo que se puede prometer juntos) a realizar, que liberan un uso del lenguaje, haciéndolo feliz y fecundo, porque ha sido mutuamente consentido en la tierra de los hombres. Ahora bien, una escucha así, de la Palabra de Dios, de los otros, de la suya propia, tiene un nombre: “obediencia” (*obaudire* = escuchar). Pero este término tiene resonancias que antes no tenía: ya no es más la sumisión a Dios todopoderoso y eterno (o a su representante), quien tiene el derecho de exigirlo todo, ni la actitud humillante de aquel que aplastado por su miseria, no se atreve a tener la mínima opinión propia, ya que esta podría estar corrompida. Se trata más bien de una apertura del oído del corazón para dejar entrar libremente la Palabra, apreciarla *a priori*, y consentir en ella lo más posible, lo que autoriza a hacer escuchar el sonido de la propia campana y permite alcanzar en lo posible un acuerdo armonioso. Hay aquí un espacio de una verdadera renuncia: en la vida de todos los días, habrá que dar siempre lugar a la diversidad, a la complementariedad, digamos concretamente al otro y a los otros. En otros términos, habrá que pasar del “yo”, aunque sea bueno, al “nosotros”, lo que permite ser y hacer juntos. Este punto capital es todavía muy raramente valorado: en la vida cristiana y aún humana, la renuncia no se refiere en primer lugar al pecado y sus consecuencias, sino al salir de uno mismo y de sus deseos incluso buenos, con el fin de escuchar la palabra y el deseo de los demás, y de reemplazar el solipsismo por la comunión⁴. La renuncia cristiana no es en primer lugar aceptada en relación al pecado en vistas a la “pureza” de la vida; tampoco es el anonadamiento de sí mismo frente al Uno que está sobre todo; es la renuncia al bien personal por la comunión con el Otro y los otros⁵. La ascesis no

4 Me parece en efecto que la ascesis clásica tenía dos razones de ser: la lucha contra las pasiones y la purificación necesaria para acercarse a Dios, “el Uno más allá de todo”. Los dos polos de esta ascesis eran el Mal y Dios. En cambio, en un mundo donde la santidad está abierta a todos, la ascesis está primero al servicio de la escucha de una palabra y de una obediencia: de y al otro, de y al Otro y a sí mismo. Es la ascesis del amor; ella no reemplaza a la otra, pero es su medida. Es la ascesis de la comunión, que es además medida de la purificación. Es evidente que las formas de vida religiosa no pueden permanecer totalmente iguales si se pasa de una ascesis a la otra.

5 En un ensayo de moral práctica, A. KAHN (*Un type bien ne fait pas ça*, Paris, 2010), establece como principio y repite en todos los capítulos del comportamiento humano, el respeto del otro y la atención a su palabra (principio establecido en las páginas 62-64). Cuando escribo que el combate espiritual tiene allí su campo principal, que no depende de la falta sino que en primer lugar está vinculado al respeto de la diferencia, esto no quiere decir evidentemente que no haya que combatir duramente contra las desviaciones vinculadas a la falta, ni apoderarse de la medida del Infinito divino, sino que estos dos elementos me

se ha suprimido, sino que tiene otro nombre: el del amor, que recibe y da la vida, por la mediación de la palabra⁶.

d. Las Virtudes

Está claro que para lograr esta ascesis “personalista” de la palabra, las virtudes no están de más. En este sentido la vida virtuosa, ricamente descrita en la antigua moral de lo griegos, repensada en el tiempo de los Padres y en la Edad Media, está presente también en esta nueva perspectiva. Sin embargo, no está pautada principalmente por la preocupación por la salvación y la perfección personales, sino por las exigencias del encuentro con los otros, tal como lo muestra el Evangelio y lo manifiesta la Cruz de Cristo⁷.

parecen secundarios en una verdadera espiritualidad cristiana, aún cuando tuvieron un papel probablemente demasiado grande en las evaluaciones pasadas.

6 Es posible que la afirmación de la santidad para todos explique por una parte la defeción de un número bastante grande de religiosos después del Concilio y la disminución del número de los religiosos hoy. En efecto, ¿por qué tomar un camino particular y cuál es este? Muchos religiosos tal vez habían sido formados en la perspectiva de la malicia del mundo y se habían convencido de la necesidad de abandonar el mundo para seguir a Cristo y para anunciarlo. Inmediatamente después del Concilio, algunos tal vez creyeron que había llegado para ellos el momento de ser promovidos o de promoverse en el estado laical (Louis Evely), y de buscar allí un espacio de Evangelio con mayor sintonía con lo que ellos sentían ser. Quizá quisieron responder con mayor autenticidad a la pregunta: ¿Quién es el hombre que se encuentra bajo la sotana? ¿La mujer bajo el hábito a menudo complicado del instituto? Se ha querido palpar la humanidad, ya que el Concilio ha renovado la perspectiva sobre el hombre. Se ha querido superar una especie de malestar insoportable proveniente de la distancia entre las estructuras mismas reformadas de la vida religiosa y el cambio de universo. Puede ser que en el fondo se hayan ido porque sentían una oscura necesidad de no ser ya un “sacerdote” o un “religioso”, sino simplemente un “hombre”. Y a nivel colectivo la reforma emprendida en los institutos, ¿no tenía entre sus orientaciones la de volver a dar su lugar a lo humano? Todo esto es verdad sin duda alguna, y la vigilancia deber ser viva sobre estos puntos, pero hubo sin duda una parte ilusoria: se olvidó que toda persona, laica o religiosa, plenamente inserta en su condición, no alcanzará jamás la santidad sin una fuerte ascesis, la de la comunión que hoy y siempre tiene su modelo en la Cruz de Cristo.

7 Esta perspectiva permite ofrecer una solución a la aporía de la antigua moral, tal como se la encuentra sistematizada por ejemplo en la *Summa* de santo Tomás: se nos dice que la caridad es la forma última de todas la virtudes; sin embargo, en la nomenclatura está en la tercera posición, al final de la virtudes teologales, después de la fe y de la esperanza, y no aparece tanto como la dinámica básica de la virtudes cardinales que siguen. De hecho, no hay que cambiar nada del contenido de las virtudes, sean teologales o morales; sino que hay que ver cómo estas ayudan a practicar lo esencial, es decir la relación con el otro: Dios, el prójimo,

e. La comunidad

Finalmente, otro aspecto de la santidad ordinaria es su carácter comunitario. Los cristianos en el mundo se dan cuenta claramente de que no llegarán solos a su meta y espontáneamente han buscado ayudarse los unos a los otros. Son incontables hoy los movimientos ordenados a la santidad de la vida conyugal y familiar, a lo justo y a la justicia de la vida profesional, a la verdad del compromiso político: los cristianos allí se encuentran, se ayudan entre ellos, desarrollan una vida fraterna. Aquí los lazos con los religiosos propiamente dichos pueden mostrarse preciosos. En el momento del Concilio, se había reunido bajo la etiqueta de “Asociaciones de vida evangélica” a todas las formaciones que se inspiraban en la espiritualidad de los órdenes y congregaciones religiosas: Oblatos, Terceras órdenes, Congregaciones. Todo esto se desarrolló más o menos; puede ser una señal entre otras el éxito reciente en los países francófonos de una palabra que antes era extraña: “ignaciano”⁸. Esta palabra caracteriza un tipo de espiritualidad y de compromiso cristiano que se refiere a los *Ejercicios* de san Ignacio, pero no conlleva necesariamente una relación estrecha con la Compañía de Jesús. Por otra parte, una relación así puede existir o por lo menos se puede buscar: llegamos a pensar a veces que laicos y religiosos podrían integrar por igual una misma institución⁹.

2. El mundo y la salvación

Así como la concepción jerárquica de la Iglesia propuesta en 1962 tenía como telón de fondo una visión bastante restrictiva de la salvación en un mundo considerado más bien como malo, el tema de la vocación universal a la santidad se apoya sobre un aprecio renovado de la voluntad divina de salvación universal y de una real victoria del bien sobre el mal, ya desde ahora, a pesar de las apariencias. El Vaticano II está penetrado de esperanza, se le podría dar como epígrafe el título

uno mismo como otro, escuchando su palabra.

8 *Le Grand Robert*, t. VI (1985) tiene esta acepción: “ignaciano (a)”: de san Ignacio. Nombre masculino. Discípulo de san Ignacio. Jesuita». La extensión de este concepto es mucho más amplio hoy.

9 Esto es tal vez un caso extremo. Si hubiera que generalizar, lo conduciría en último término a una redefinición profunda de los dos términos: laico y religioso. No sé si es deseable. En todo caso no estamos en eso todavía.

del célebre libro de Hans Urs von Balthasar: “*Esperar para todos*”. El pecado original ciertamente no se niega, pero el impacto verdaderamente terrible que le daba la teología clásica ya no se impone más. En la base del diálogo ecuménico, se encuentra la convicción de que los cristianos con los que hablamos ya están salvados, y que, por lo tanto, implícitamente hay un reconocimiento de los valores de santidad que ellos viven. El diálogo con las religiones no-cristianas implica el respeto de la acción de Dios en ellos más allá de las divergencias. La declaración sobre la libertad religiosa supone que todo hombre es en definitiva capaz de tomar una decisión frente a las cuestiones esenciales de la vida. Así, escuchando a las personas y encontrándonos con lo que ellas tienen de mejor, es como podremos eventualmente ayudarlas a progresar en el Evangelio. La salvación, pues, no es una excepción rara en un marco de calamidad universal; hay gérmenes y realizaciones de santidad por todas partes. Tal esperanza de base se funda en definitiva en el hecho de que, si Cristo verdaderamente ha resucitado y el Espíritu ha sido dado verdaderamente a los hombres, su victoria está allí, y, sean cuales sean las apariencias, el mal es mucho menos poderoso que el bien. “Persisto en creer que la gente es buena en su corazón” escribía Ana Frank. Y Etty Hillesum: “Debemos detener la mirada sobre algunas grandes cosas que importan en la vida y dejar caer sin temor todo el resto. Y estas pocas grandes cosas podemos encontrarlas en todas partes. Hay que aprender a redescubrirlas sin cesar en uno mismo para poder renovarse. Y a pesar de todo volvemos siempre a la misma constatación: por esencia la vida es buena, y si ella toma a veces malos caminos, no es culpa de Dios sino nuestra”¹⁰.

3. Buscar el lugar de los religiosos

Aunque importa, según la enseñanza del Vaticano II, poner en primer plano la santidad ordinaria –es decir la vocación común a una vida evangélica animada por el conocimiento de Jesús crucificado, icono del amor en la verdad–, la santidad de los religiosos se hace problemática, no porque sea necesario renunciar a ella, sino porque hay que definir de otra manera sus razones de ser y su impacto.

10 Citado en A. FRANK en *The Family of Man*, New-York, 1983, p. 162. Texto de E. HILLESUM en *Une vie bouleversée*, Paris, 1985, p. 282.

a. Mirar dónde y cómo sopla el Espíritu

Digamos para empezar que la solución del problema sólo puede venir del Espíritu Santo, y que importa estar atento a los lugares donde sopla o soplará. En efecto, vemos que nuestras formas religiosas no funcionan ya muy bien. Comprendemos que esto está ligado en parte al hecho de que nuestras instituciones se desarrollaron en un mundo y en una Iglesia que no son más los de hoy. Pero nos es difícil discernir la figura del mundo y de la Iglesia en nuestro presente y en el futuro, para así percibir y construir formas de vida religiosa que respondan al requerimiento silencioso de salvación para hoy.

Muchas comunidades nacieron después del Concilio. Algunas nacieron en los institutos antiguos, abandonaron por ejemplo las estructuras juzgadas como pasadas de moda, como las liturgias más o menos barrocas, los grandes conventos y residencias, el hábito religioso..., en provecho de comunidades poco numerosas, de vida simple, más insertas en el mundo; o bien otras comunidades eventualmente mixtas nacieron en un impulso carismático. Hoy día parece quedar poco de estos esfuerzos generosos, pero tal vez no armados para perdurar. Inversamente hemos visto nacer comunidades o movimientos que han retomado muchos de los elementos clásicos (que a menudo parecen nuevos a los jóvenes, simplemente porque no conocieron las formas antiguas). A veces se trataba, de algún modo, de “prevenir el desastre” o de mantener lo que parecía derrumbarse, pero a veces también, más simplemente, se pretendía vivir el Evangelio siguiendo el ejemplo siempre atractivo de los santos del pasado. ¿Podrá ser que veamos más claro dentro de algún tiempo? Se verá lo que resistió al desgaste del tiempo, pero entonces habrá que cuidarse de reducir estas nuevas realizaciones a categorías y a espacios ya conocidos; en otros términos, será necesario modificar el derecho canónico, mucho más profundamente de lo que se hizo con el código de 1987, y no torcer las nuevas inspiraciones de modo que se acomoden en los viejos odres. Pienso en esos institutos donde hay a la vez comunidades de hombres sacerdotes o no, comunidades femeninas, hogares de personas casadas. Más aún, se pueden diseñar maneras de ser que no se acomoden a la distinción “activo/contemplativo”: en el pasado los hermanitos de Jesús, de contemplativos que eran en Assekrem, se transformaron en su mayoría en monjes en el corazón del mundo, a menudo en la vida obrera, sin abandonar el ideal y la práctica de la adoración. El Hno. Roger comenzó restituyendo la vida monástica a la Reforma, luego se vio llevado al Concilio de los jóvenes, y luego a establecer puestos avanzados, incluso provisorios, en espacios desheredados. La fundación monástica de Bosé, que reencontró como desde el interior las intuiciones fundamentales del monacato

y las encarnó en la existencia contemporánea, no encontró en el derecho canónico actual las categorías que le hubieran permitido integrarse en el mundo de los religiosos. Estos no son más que ejemplos: digamos en todo caso que es necesario permanecer en un espíritu de discernimiento, en espera de lo que se confirmará como venido de Dios.

b. Aceptar disminuir, incluso morir bien

En todo caso, es necesario que los institutos existentes, que como he dicho, han aceptado generosamente las reformas que sin embargo no han producido los frutos vocacionales esperados, acepten disminuir e incluso desaparecer. Declinar no quiere decir decadencia, disminución no implica culpabilidad. Simplemente lo que hemos hecho, con nuestro espíritu, con nuestros medios espirituales e institucionales en un mundo y en una Iglesia diferente, ya no funciona más hoy y nuestros intentos de reforma no se han mostrado eficaces. El arte de decrecer, incluso de desaparecer, es difícil, doloroso y ascético; puede ser el momento de recordar que en los últimos instantes de Jesús se operó la salvación. Esto vale también para nuestros institutos. Y ciertamente hay que luchar hasta el final: esto es lo que se hace, por ejemplo, cuando diversas congregaciones se unen para formar una sola, cuando los elementos que tenemos en común son lo suficientemente importantes para que la fusión resulte. Así en Francia, las Hermanas de la Alianza, las Hermanas de Jesús servidor, la fusión de las congregaciones agustinas... hasta ahora sin embargo no tenemos la impresión de que tales fusiones hayan permitido realmente un nuevo comienzo. Otro ejemplo ya mencionado más arriba: los institutos dedicados a la educación confían cada vez más sus establecimientos a laicos y aseguran lo que se ha llamado una “tutela”, es decir vigilan que el carisma educativo que les aseguró el éxito en otros tiempos se perpetúe. Llegamos así a una figura que corresponde mejor al hoy de la Iglesia: la enseñanza y la educación corresponden a los laicos, estos poseen en cierta forma la responsabilidad con pleno derecho; el espíritu y los métodos esenciales vienen del instituto religioso, que asegura tanto como puede una asistencia bienvenida. En el fondo, puede ser que la enseñanza congregacionista haya sido una etapa hacia la enseñanza confesional, y esto no sería enemigo de la enseñanza pública, sino una alternativa y una colaboración.

c. Ir a las periferias

Si hubiera que hacer sugerencias ulteriores, diría que la vida religiosa se presenta, tal vez, de manera paradójica: por un lado debe vivir y manifestar la humanidad del hombre, de los hombres, y en este sentido, evitar un estilo de vida “extraordinario”, con el riesgo no ilusorio de un nivel *middle class* (de clase media), poco atrayente para quien busca el Evangelio; por otra parte, está llamada a encarnar de manera vigorosa el llamado de las periferias que el papa Francisco hace oír de nuevo a la Iglesia.

Como ya lo hice notar más arriba, la vida religiosa ha sido culpada en un pasado lejano o próximo de no haber honrado suficientemente al hombre. Sea cual sea su origen exacto¹¹, la trilogía “pobreza, castidad, obediencia” está ligada a una visión negativa del hombre y significa un compromiso determinado de tomar una fuerte distancia del tener, del cuerpo sexuado y de sí mismo como ser voluntario; en la literatura monástica antigua, el ideal perseguido es a veces definido como *bios angelikos* (vida angélica). Como ya he dicho también, esta distancia con respecto al hombre está reforzada por una idea de Dios como “el Uno más allá de todo”, al que uno no puede esperar alcanzar, sino por un desprendimiento total de lo creado, intrínsecamente marcado por la multiplicidad. Si hoy, sin negar ni la unicidad de Dios ni su ser subsistente, privilegiamos la figura del Dios Amor revelada hasta en su interioridad eterna por la muerte y la resurrección de Jesús de Nazareth, sin duda también hay que modificar nuestra mirada sobre la existencia religiosa, volver a darle su peso de humanidad y apreciar la pobreza, castidad y obediencia en primer lugar como las *virtudes* que deben contribuir a la construcción del hombre y de las cuales es necesario encontrar la medida.

Sin embargo, y éste es el segundo aspecto de la paradoja, aunque es verdad que la vida de la gente común es una vocación y un camino hacia la santidad, queda lugar libre para lo extraordinario, en el sentido etimológico del término, es decir los espacios que están, como dice el Papa Francisco, en las periferias, es decir en los extremos, allá donde la mayoría de la gente común, normalmente retenida en lo cotidiano de su inserción, no tiene forzosamente la posibilidad de llegar. Por ello es necesario referirse a los modelos propuestos por Dios para nuestro tiempo. La figura de Charles de Foucauld dio lugar a formaciones religiosas diversas, cuyo

11 Fui a buscar información con respecto a este tema al viejo pero siempre útil *Dictionnaire de théologie catholique*, pero no encontré nada decisivo. Sabemos que los monjes benedictinos, siguiendo su *Regla*, hacen voto de “conversión de costumbres, estabilidad y obediencia”; los dominicos hacen sólo voto de obediencia, los monjes de Bosé sólo de celibato.

atractivo, por alguna causa difícil de comprender, parece haber disminuido hoy. Las figuras de los mártires¹² pueden darnos pie a reflexionar y a emprender: se puede pensar aquí en Ety Hillesum y Dietrich Bonhoeffer, quienes no solamente dieron su vida, sino que reflexionaron sobre lo que puede ser el “religioso” hoy, y también en lo que no debe ser; en el campo católico, Oscar Romero y todos los mártires de América latina. ¿Qué instituciones podrían nacer de la opción preferencial por los pobres¹³, fruto de reflexiones y de compromisos en los que los religiosos tuvieron un amplio lugar? Aquí las figuras serían Oscar Romero, el *Abbé Pierre*¹⁴, el P. Joseph Wresinsky, y entre los vivos Gustavo Gutiérrez y muchos otros; las instituciones serían entre otras Emaús, ATD Cuarto Mundo. Los que animan estas instituciones no son necesariamente religiosos, pero podría ser justamente que los religiosos, más que crear sus propias comunidades, se inserten en comunidades que los sobrepasen¹⁵. Una característica general de todos estos esfuerzos es que no se trata de hacer algo por los más pobres en las periferias, sino más bien de estar con ellos.

Conclusión

Cuando intentamos comprender la situación de la vida religiosa hoy, percibimos hasta qué punto la afirmación de la vocación universal a la santidad trastornó los equilibrios no sólo espirituales y teológicos, sino también

12 Atentos al hecho de que la experiencia presente del martirio es más la del testimonio del amor que la de la confesión heroica de la fe.

13 É. GRIEU, “L’option préférentielle pour les pauvres, quoi de neuf?” en ID., *Une foi qui change le monde*, Paris, 2013, pp. 199-228. Ver también *In the Company of the Poor. Conversations with Dr. Paul Farmer and Fr. Gustavo Gutiérrez*, Maryknoll NY, 2013. Paul Farmer, laico, comparte su vida entre la Universidad de Harvard y lugares de pobreza como Haití, Perú y Rwanda.

14 Cf. J.-M. VIENNET et R. POUJOL, *Le secret spirituel de l’Abbé Pierre*, Paris, 2014. Dos cosas me parecen fuertes en este libro: el aspecto místico de la persona y la obra del Abbé Pierre, la experiencia que tuvo en la plegaria con Dios y con su Cristo. El hecho recalcado de que no se puede ir hasta los extremos, si el conjunto de la Iglesia no se convierte a ello por lo menos en principio.

15 Con respecto a lo que dije más arriba, referente a la nueva relación entre los institutos educativos cristianos dirigidos por laicos “bajo tutela” de las congregaciones religiosas (y aquí los tutores hacen lo que su nombre indica: sostienen), podrían llegar a ser una regla o por lo menos una disposición frecuente: en una institución en sí misma laica o eclesial, gente que se inserte humildemente para estar con y para servir.

institucionales de la Iglesia. En efecto, ella está vinculada a la afirmación de la vocación sacerdotal, sacrificial y misionera de toda la Iglesia (*Lumen Gentium* 10 y 12). Las vocaciones especiales –“sacerdotal” y “religiosa”–, conocidas por y en la Iglesia, no son puntos de partida, excelencias, fuentes a partir de las cuales deberíamos definir y organizar el nivel de la existencia cristiana simplemente ordinaria. Esta, por el contrario, en la gracia y en los dones del Espíritu que manan inmediatamente del Misterio Pascual de Jesús, es el fin y por lo tanto la norma de todo. Las vocaciones particulares deben reconsiderarse a partir de ella.

Medio siglo después del Concilio Vaticano II, estas evidencias teóricas están lejos de haber engendrado todas las instituciones y los comportamientos que liberarán su plena vitalidad en la Iglesia. No cabe extrañarse, ya que el tiempo es necesario para una toma de conciencia global de lo que está en juego, mientras que siempre es poderoso el instinto de conservación de lo antiguo. En todo caso, el decreto *Perfectae Caritatis* representa quizá el máximo de lo que se podía proponer dos años después de *Lumen Gentium*, para dar una forma renovada a las instituciones religiosas; (lo mismo se puede decir, por otra parte, del decreto *Presbyterorum Ordinis* para los sacerdotes). El fracaso muestra que esto no fue suficiente. ¿Qué decir o hacer entonces hoy día? Esperemos que el año de la vida religiosa programado para 2015 abrirá perspectivas. Creo, *salvo meliori iudicio*, que la clave del problema está en la Iglesia de Occidente. Esta ciertamente puede “importar” cada vez más sacerdotes y religiosas de un Tercer Mundo verdaderamente generoso en compartir. Pero también puede, al mismo tiempo y cada vez más, engendrar, inspirándose en los profetas que no faltan y que no faltarán, las formas de la Iglesia servidora y pobre que presentaba el Concilio y que el Papa Francisco parece volver a proponernos.

F-89630 St. Léger Vauban
Francia
f.ghislain@apqv.fr