

REFLEXIONES TEOLÓGICAS SOBRE LA VIDA CONSAGRADA HOY

UISG BOLETÍN

NÚMERO 146, 2011

INTRODUCCIÓN	2
LLAMADOS Y ENVIADOS: REFLEXIONES SOBRE LA TEOLOGÍA DE LA VIDA RELIGIOSA APOSTÓLICA, HOY <i>Hna Mary Maher, SSND</i>	5
NATURALEZA RADICAL Y SIGNIFICADO DE LA VIDA CONSAGRADA <i>Hna Sandra M. Schneiders, IHM</i>	23
RETOS Y OPORTUNIDADES PARA LA VIDA CONSAGRADA EN EL CONTEXTO DEL MUNDO Y DE LA IGLESIA DE HOY <i>P. Antonio M. Pernia, SVD</i>	31
PERMITIR QUE LA VIDA RELIGIOSA TENGA FUTURO <i>Hno André-Pierre Gauthier, FEC</i>	48
ALGUNAS OPORTUNIDADES Y DESAFÍOS PARA LA VIDA CONSAGRADA APOSTÓLICA Y LA TEOLOGÍA DE LA VIDA CONSAGRADA EN LOS CONTEXTOS REGIONALES: AMÉRICA <i>Hna Maricarmen Bracamontes, OSB</i>	52

Original en italiano

Como el número anterior 145, también este Boletín UISG propone algunas de las contribuciones presentadas durante el Seminario Teológico sobre la Vida consagrada, organizado por la UISG y la USG en Roma del 7 al 12 de febrero de 2011. Después del Congreso sobre la Vida Consagrada de 2004, que tanto eco tuvo en el mundo “religioso” y eclesial, este evento marca el inicio de un itinerario de profundización y reflexión teológica que quiere mantener vivo el debate sobre la “identidad y significatividad de la Vida consagrada” en la pluralidad de contextos sociales y culturales de hoy en día.

Las reflexiones teológicas que publicamos en este número ofrecen una lectura límpida y puntual del aparente callejón sin salida de la vida religiosa en un contexto mundial plural, policéntrico e inestable. La invitación a profundizar una reflexión teológica que tome en cuenta todos los elementos en juego – congregaciones religiosas, Iglesia, mundo – se conjuga con la audaz propuesta de nuevas vías que, de algún modo, parecen contraponerse a las concepciones tradicionales que nos son familiares. Resulta de ello un cuadro complejo y vivaz que estimula el interés del lector y le incita a abrir de nuevo su mente y su corazón.

Inicia este número la reflexión de la teóloga estadounidense Mary Maher, SSND, titulada *Llamados y enviados: reflexiones sobre la teología de la vida religiosa apostólica, hoy*. Para comprender plenamente el significado de una vida consagrada “en el mundo”, es necesario referirse a la dinámica de ser *llamados y enviados*, que caracteriza la vida de todos los cristianos bautizados y define también la identidad fundamental de la Iglesia. La Hna. Mary subraya varias veces la necesidad de una *teología del mundo*: “*Existe una clave que abre la puerta de un marco teológico adecuado, capaz de iluminar la identidad de la vida religiosa apostólica en la Iglesia y en el mundo de hoy. [...] La clave es el descubrimiento de la historia. [...] Creo que la vida religiosa apostólica postmoderna debe ser más claramente definida como el llamado a “conjugar la antigua sabiduría del cristianismo con una nueva justicia”, en un mundo marcado por el pluralismo radical y la incapacidad de asumir la diferencia*”.

A este primer artículo hace eco la presentación de la teóloga Sandra Schneiders, IHM, *Naturaleza radical y significado de la vida consagrada*, que desarrolla su reflexión a partir de una doble afirmación: “*En primer lugar, la vida religiosa apostólica está constituida radicalmente por la consagración total y permanente de los religiosos a Dios, realizada y expresada en la profesión perpetua, vivida en comunidad y en misión. En segundo lugar y simultáneamente, la vida religiosa está marcada intrínsecamente por el contexto histórico, en el cual se inscribe asimismo el carisma del fundador; en él nace y en él se vive.*” También para la Hna. Sandra la evolución de la vida consagrada, de la *fuga mundi* a la nueva forma histórica de vida apostólica religiosa fuera de la clausura y de la condición clerical, iniciada en el siglo XVI y consagrada hoy en día, pone de relieve la importancia del cambio de paradigma en la concepción de la relación entre la Iglesia y el mundo, que constituye la originalidad del Concilio Vaticano II.

El P. Antonio Pernia, Superior general de la Sociedad del Verbo Divino, propone una reflexión sobre el tema *Retos y oportunidades para la vida religiosa consagrada en el contexto del mundo y de la Iglesia de hoy*. Por una parte, la secularización en un mundo globalizado ha provocado una profunda crisis de la vida consagrada, que se manifiesta fundamentalmente en la disminución de miembros y en la percepción de una falta de sentido; por otra parte, asistimos a la gestación de una Iglesia mundial, una Iglesia policéntrica donde por consiguiente desaparece la identificación entre Cristianismo y Occidente. Entre los desafíos que presenta una Iglesia mundial a la vida consagrada, el P. Antonio subraya dos, a saber, una identidad multicultural y una misión multidireccional. Subraya asimismo tres oportunidades: la interculturalidad de los miembros, la colaboración intercongregacional en el ministerio y el partenariado con los laicos en la misión.

André-Pierre Gauthier, Hermano de las Escuelas Cristianas, sitúa su reflexión, titulada *Permitir que la vida religiosa tenga futuro*, “ en el marco de la educación escolar, lugar privilegiado de observación de cambios profundos en la forma de vivir y de pensar de las nuevas generaciones. El Hno. André-Pierre recoge tres desafíos lanzados por el mundo actual a la vida religiosa apostólica: el reto de la vida comunitaria, el reto de la inteligencia y del corazón y el reto de la atención a los jóvenes “*La proximidad cotidiana con los jóvenes, con hombres y mujeres más o menos alejados de la fe cristiana, nos invita a la libertad y a la audacia. [...] Esto implica estar presentes en los lugares y debates donde nuestros contemporáneos elaboran su manera de pensar y de actuar. Si acogemos la gracia de permanecer junto a los jóvenes, la gracia del compañerismo paciente y de la palabra adecuada*

a las situaciones, podemos dar testimonio serenamente de la presencia del Espíritu en toda vida, del gozo de los sacramentos y de la dicha de pertenecer a la Iglesia.”

La Hna. María del Carmen Bracamontes Ayón, co-fundadora del Monasterio *Pan de Vida* en la ciudad de Torreón, Coahuila, México, sitúa la reflexión sobre la vida consagrada apostólica en el continente latinoamericano. Propone cinco actuaciones para determinar soluciones alternativas y respuestas a los desafíos actuales: imaginar y actualizar creativamente nuevas relaciones desde un trabajo consciente de **deconstrucción** del modelo internalizado de dominio/sumisión; intensificar la **construcción** de la igualdad humana en la diversidad que nos conforma; explicitar, en la práctica cotidiana, nuestro **derecho a la interioridad**, a la oración, a la profundidad, a la serenidad; promover y acompañar los procesos de **transformación de los roles** tradicionales de varones y mujeres; finalmente, ir más allá de **imágenes de Dios** construidas bajo parámetros antropomórficos exclusivamente masculinos.

*LLAMADADOS Y ENVIADOS:
REFLEXIONES SOBRE LA TEOLOGÍA DE
LA VIDA RELIGIOSA APOSTÓLICA, HOY*

Hna Mary Maher, SSND

La Hermana Mary Maher ingresó en las Hermanas Educadoras de Notre Dame (Nuestra Señora) en 1968. Obtuvo masters y doctorados en Filosofía y Teología en la Universidad Católica de América. Antes de ser elegida líder de su congregación, la Hna. Mary enseñó Teología Fundamental, Cristología y Teología marial durante 20 años a nivel universitario. Durante los últimos diez años ha escrito y hablado en diversos contextos sobre los desafíos de la postmodernidad a la vida religiosa apostólica.

Original en inglés

Quiero agradecer a los/as coordinadores/as de este seminario su invitación a compartir algunas reflexiones sobre la teología de la vida religiosa apostólica hoy. Me parece muy interesante haber reunido a teólogos/as y superiores/as generales para trabajar en colaboración y conseguir los objetivos del seminario. Nos necesitamos mutuamente. Por un lado, tenemos una serie de cosas importantes en común, y por otro, el centro de nuestros esfuerzos cotidianos, intelectuales y ministeriales es con frecuencia diferente. Espero que juntos podamos contribuir a desencadenar la fuerza y la eficacia de la vida consagrada en el mundo, es decir, la acción del Espíritu Santo en medio de nosotros, para la vida del mundo.

Se me pidió que resaltara “los principales y nuevos avances en la teología de la vida religiosa apostólica” y “las cuestiones abiertas a debate”. Espero presentar un marco teológico que ayude a comprender mejor nuestro tema. Quiero precisar que realizo esta tarea como superiora general que también es teóloga, y no al revés; la diferencia me parece importante. Desde esta posición espero que mis reflexiones aporten algo útil a nuestras inquietudes comunes.

¿Por dónde empezar?

En teología, el punto de partida es capital. Especialmente cuando se

trata de lo que llamamos *teología de la vida religiosa*, pues esta última depende de varios elementos como una teología de Dios y de su acción en la historia, una cristología, una teología del mundo, una eclesiología y una teología de la misión, así como una base coherente en teología bíblica y una espiritualidad del seguimiento de Cristo.

Puesto que todos estos aspectos constitutivos de la visión teológica están íntimamente relacionados entre sí, podríamos pensar que poco importa empezar por cualquiera de ellos. En realidad, el punto de partida imprime una perspectiva, una dirección a todo lo que sigue; la manera de entrar en la discusión es ya una elección entre varias alternativas. El punto de partida determina la gama de contribuciones que uno puede ofrecer.

Estos últimos años se me ha confirmado esa intuición cuando he leído, reflexionado y rezado sobre los debates cada vez más arduos relacionados con el presente y el futuro de la vida religiosa apostólica, especialmente en América del Norte y Europa. Con demasiada frecuencia, la eclesiología y el derecho canónico son la puerta de entrada en ellos. Por consiguiente el campo de posibilidades abiertas se ve limitado, al situarse exclusivamente en ese contexto.

Por favor, no me entiendan mal. Creo que la vida religiosa apostólica es una vocación eclesial y espero subrayar esta mañana algo del significado profundo de tal afirmación. Sin embargo, pienso que a veces nos quedamos atrapados en debates sobre dónde “encajan” los religiosos en el contexto de las diversas vocaciones en la Iglesia, o en discusiones canónicas sobre los elementos esenciales de la vida religiosa, hasta tal punto que no vamos más allá de esas cuestiones. Reconozco que son discusiones importantes y espero que tengamos algunas estas días entre nosotros. Pero deseo simplemente subrayar que quizá no sean el mejor punto de partida. Si comenzamos por ahí, podemos dejar al margen otras perspectivas teológicas que esclarecerían más el presente y abrirían al futuro. A veces, empezar por otro lado ayuda a retomar cuestiones eclesiológicas importantes con nuevo frescor e inspiración.

Quizá un ejemplo nos ayude a ilustrar este punto. Como superiora general de una congregación con presencia numerosa en Estados Unidos, he seguido de cerca la Visita Apostólica a los institutos religiosos femeninos en ese país. Entre los muchos artículos y libros que he leído sobre el asunto están las ponencias del “Simposio de Vida Religiosa Apostólica” que tuvo lugar en Stonehill College, Massachusetts, en septiembre de 2008. Quiero mencionar en particular el discurso bien argumentado de la Hna. Sara Butler, MSBT, profesora en el Seminario de San José, en la archidiócesis de Nueva York. De todas las personas que supuestamente solicitaron una visita formal, la Hna. Butler es la única que reconoce públicamente en un documento¹

haberlo hecho. Se lo agradezco, pues su contribución ayuda a conocer algunas de las razones que motivaron la petición de una visita canónica de manera tan clara, aunque no oficial.

La profesora Butler analiza la vida religiosa apostólica contemporánea en relación con tres retos presentados por el Concilio Vaticano II (clarificar la naturaleza de la vida religiosa a la luz del “llamado universal a la santidad”, adaptar ciertos aspectos de nuestra vida para responder a las necesidades apostólicas actuales y ampliar nuestras inquietudes apostólicas de acuerdo con la enseñanza de la Iglesia sobre la justicia social). Después llega al punto central de su exposición, que es mostrar cómo las respuestas inadecuadas de las religiosas apostólicas a esos retos pueden explicarse por lo que llama “un desarrollo inesperado”: la aparición de eclesiologías divergentes y rivales, “el advenimiento de un pluralismo teológico y disensiones públicas sin precedentes en el seno de la Iglesia Católica”². Ésta es la parte más larga de su exposición. La profesora Butler subraya la cuestión crucial en torno a la cual, según ella, todo gira: una especie de polarización de las religiosas sobre la aceptación o el rechazo de la estructura jerárquica de la Iglesia. Cito seguidamente la conclusión de su escrito, a la vez instructiva y conmovedora:

El “tesoro” que muchas quisieran recuperar es quizá la posibilidad de vivir la vida religiosa plenamente y en paz, según el carisma de nuestras comunidades, en comunión con la jerarquía y en colaboración con los laicos, es decir, según una eclesiología de comunión, ‘un sólo corazón, una sola alma’, con la Iglesia... Nos gustaría superar la tensión de la sospecha mutua...

Anhelamos que renazcan relaciones en las que el lugar que ocupamos en la Iglesia quede claro y sin ambigüedades...³.

Al meditar atentamente el estudio de la profesora Butler me surgieron una pregunta existencial y una cuestión teológica. Existencialmente me pregunté: ¿quién de nosotros, en la Iglesia contemporánea y en el mundo postmoderno, puede decir que se encuentra en un lugar “claro y sin ambigüedades”, o que vive plenamente “en paz” ante los problemas candentes que la Iglesia y la comunidad humana enfrentan actualmente? ¿No serán éstos los anhelos de una persona cuyo análisis adolece de límites demasiado estrechos para arrojar luz suficiente sobre los problemas inmediatos?

De ahí la pregunta teológica: el análisis de Sara Butler, ¿hubiera sido diferente y quizá más esclarecedor si, en vez de partir de nociones divergentes y rivales sobre la estructura de la Iglesia o de cuestiones canónicas, hubiera partido de una eclesiología fundamental⁴, es decir de la identidad de la Iglesia en el mundo? Esta pregunta trae necesariamente de la mano otras preguntas importantes: ¿no sería más esclarecedor el análisis si abordara las

teologías del mundo divergentes y rivales, o bien las teologías de la misión divergentes y rivales, o incluso las comprensiones divergentes y rivales del seguimiento de Cristo y del ideal de santidad – cuestiones todas características del periodo postconciliar, cuestiones eclesiológicas fundamentales y directamente vinculadas con la identidad de la vida religiosa apostólica –? Quizá comenzando por ahí alcanzaríamos una percepción más completa de los desafíos con que se enfrenta hoy la vida religiosa apostólica. Sólo después podríamos tal vez apreciar más claramente las aportaciones, los errores, la identidad y el potencial de esta vocación única en la Iglesia.

A ese esfuerzo me gustaría dedicar el tiempo que me ha sido impartido esta mañana. Sinceramente abierta al diálogo que tendremos después, voy a desarrollar mi reflexión en tres etapas:

- I. Describiré la identidad de la vida religiosa apostólica. ¿En qué consiste esta forma de vida religiosa en la Iglesia? Esto supone también clarificar, desde la perspectiva de la eclesiología fundamental, por qué nos resulta tan difícil llegar a un consenso sobre la identidad de la vida religiosa apostólica.
- II. Subrayaré la cuestión crítica que nos divide hoy, en la Iglesia, y nos impide avanzar juntos.
- III. Destacaré cuatro elementos significativos para estructurar un marco teológico capaz de orientar y sostener la proyección futura de la vida religiosa apostólica. En la perspectiva del punto de partida adoptado en la 1ª parte, estos elementos ponen de relieve algunos de los problemas significativos y fundamentales que afronta hoy la Iglesia. Veremos que esos problemas requieren que determinemos nuestra posición con respecto a la cuestión crucial presentada en la 2ª parte.

I. La Vida Religiosa Apostólica y la Eclesiología Fundamental

En 1983, el Boletín de la UISG publicó un documento, fruto del trabajo de un grupo de estudios teológicos formado por miembros de la USG y de la UISG. El documento se titulaba apropiadamente: “Reflexiones teológicas sobre la Vida Religiosa Apostólica”⁵. Los autores ofrecían una visión de sus fundamentos y rasgos distintivos. Presentaban también la vida religiosa apostólica como objeto de un esfuerzo de varios siglos por desprenderse de cierto ‘barniz’ monástico que encubría las exigencias propias de la consagración a las obras apostólicas. En palabras suyas:

Se puede hablar de una ‘nueva’ forma de vida religiosa porque a partir del siglo XVI el Espíritu Santo suscitó en la Iglesia Órdenes de Clérigos Regulares y luego Congregaciones clericales o no clericales,

*de hombres y de mujeres, que abandonaron elementos típicamente monacales o conventuales de la vida religiosa para permitir que sus miembros se dedicasen totalmente a actividades evangelizadoras o de misericordia. Así nació un estilo nuevo de vida religiosa, la vida religiosa apostólica*⁶.

No he visto mejor descripción de la característica distintiva de esta nueva forma de vida que la formulada por esos autores: la vida religiosa apostólica es “un llamado a estar con Cristo entregado totalmente a realizar la misión de enviado del Padre; un llamado a la unión con Él, que vive entre los hombres y entrega su vida por ellos; en una palabra, vivir en unión con Cristo que ‘pasó haciendo el bien’ (Hch 10, 38) y ‘dio su vida como rescate por muchos’ (Mt 20, 28)”⁷.

Así pues, básicamente, todo religioso apostólico es un llamado y un enviado. Esto quiere decir que los religiosos apostólicos deben darlo todo en respuesta amorosa al llamado de seguir a Jesucristo en el mundo para llegar a ser comunidad de discípulos que se entregan, como él, al servicio de los necesitados. En otras palabras: *sin dicotomías, porque se trata de una característica que abraza y define toda la vida*, los religiosos apostólicos se asemejan a los discípulos por quienes oró Jesús al Padre: “Como tú me has enviado al mundo, yo también los he enviado al mundo. Por ellos me consagro a mí mismo, para que ellos también sean consagrados en la verdad. No ruego sólo por éstos, sino también por aquellos que, por medio de su palabra, creerán en mí. Que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado” (Jn 17, 18-21).

Por diversas razones (no sólo eclesiales sino también culturales, sociales y políticas), no hemos llegado a un nivel adecuado de reconocimiento de la vida religiosa no monástica y genuinamente apostólica, especialmente en su rama femenina. Parece que no somos capaces de comprender una vida consagrada *en el mundo* – verdadera definición de la vida religiosa apostólica –. Conocemos bien la vida religiosa separada del mundo y concebimos claramente la vocación laical como un vivir el compromiso bautismal en el mundo. Pero no tenemos todavía una teoría y una praxis suficientemente desarrolladas de la vida consagrada en el mundo. Ahí está la raíz de nuestra incapacidad para llegar a un consenso sobre la identidad de la vida religiosa apostólica, llamada a entrar en una comunidad de discípulos y enviada en misión para la vida del mundo⁸.

La eclesiología fundamental puede ayudar a aclarar la cuestión. La dinámica de ser *llamado y enviado*, que caracteriza la vida de todos los cristianos bautizados, define también la identidad fundamental de la Iglesia.

La Iglesia es el pueblo reunido, estructurado, animado por el Espíritu Santo y enviado a proclamar la Buena Nueva al mundo entero. *Communio* y *missio*, dos polos en tensión en los que la Iglesia se ha reconocido siempre, y a través de los cuales se ha definido. Los dos de igual importancia. Comunión y misión. Ser y hacer. Inhalar y exhalar. Uno no puede existir ni funcionar sin el otro.

La realidad verdaderamente sorprendente revelada en Jesucristo por la fuerza del Espíritu Santo es que esta dinámica de *communio* y *missio* no existe solamente en nosotros o en la Iglesia: esta dinámica es expresión / revelación de la vida al interior de la Trinidad, de la Divinidad como comunión de personas derramando la plenitud del amor. En esa vida divina somos bautizados, inagotable generosidad de amor y de vida que es Dios trino. La Iglesia está llamada a ser en el mundo un sacramento de esta dinámica de entrega de sí mismo y de amor unificador de Dios.

Aunque la relación entre *communio* y *missio* ha caracterizado siempre a la Iglesia, el significado y el énfasis de ambos conceptos han cambiado a lo largo de la historia. Durante los 500 años en que la vida religiosa apostólica se ha esforzado por evolucionar, dichos cambios y desarrollos en la conciencia de la Iglesia han cobrado una asombrosa y profunda amplitud. La coincidencia no es casual.

Respecto a la *communio* de la Iglesia, como institución y como comunión de personas, todos conocemos los debates suscitados por los documentos finales del Concilio Vaticano II, así como los cambios significativos en “eclesiología y comunión” después del Concilio. Es importante hacer notar un elemento que con frecuencia queda oculto o ignorado: en la base de estos desarrollos está la lenta evolución, que ha durado siglos, consistente en pasar de ser una Iglesia eurocéntrica a ser una Iglesia universal. La *communio* es rica y multifacética, reúne en ella un pluralismo abundante e irreductible, creando una unidad dinámica de vida y de misión. La cuestión espinosa de la colegialidad episcopal se plantea con pertinencia en este contexto.

En cuanto a la *missio* de la Iglesia, sabemos que ha recuperado sus orígenes trinitarios en el decreto conciliar *Ad Gentes*. Debemos reconocer y admitir que en la base de tal recuperación está el desafío que el pluralismo de religiones y culturas ha supuesto para la comprensión que tiene la Iglesia de su relación con el mundo, con los pueblos que lo componen, así como para su propia teoría y praxis de evangelización. Un desafío que también ha evolucionado a través de los siglos.

La vida religiosa apostólica ha sido con frecuencia un factor determinante en la evolución de la eclesiología fundamental. Inversamente, en los últimos 500 años, la evolución de la vida religiosa apostólica es un buen testigo-

indicador del impacto en la eclesiología de sucesivos acontecimientos históricos, desde la colonización misionera del “nuevo mundo” por Europa, la Contra-Reforma, la emergencia del mundo moderno y la época de la Ilustración hasta la situación postmoderna en que nos encontramos.

Es decir que la lucha por la identidad de la vida religiosa apostólica está muy vinculada con la comprensión de la identidad de la Iglesia en sus dimensiones más básicas o fundamentales. Por eso merece la pena gastar energías en estudiarlo, y es esencial seguir adelante.

II. La cuestión decisiva

Existe una clave que abre la puerta de un marco teológico adecuado, capaz de iluminar la identidad de la vida religiosa apostólica en la Iglesia y en el mundo de hoy. Todo el mundo conoce esa llave. Algunos se resisten a utilizarla. Otros abren la puerta pero permanecen en el umbral, sin ver bien lo que hay detrás. Otros usan la llave y entran, pero lastrados con todo lo que llevan encima. Otros abren y entran decididamente, pero olvidando por completo lo que aportaban al entrar.

La clave es el descubrimiento de la historia, del cambio ‘epocal’ hacia una conciencia radicalmente histórica característica de la era moderna y postmoderna. Un despertar a la conciencia histórica que implica apropiarse el mundo y la experiencia humana desde un pluralismo de modalidades, con puntos de vista sobre la realidad profundamente secularizados y a través de las tradiciones culturales, religiosas y sociales, que siempre nos llegan mediatizadas por la historia, y únicamente así.

Eso tiene enormes consecuencias en la teología y en la vida, en la oración y en la praxis de la Iglesia. Significa, sencillamente, que todo tiene un contexto. Por ejemplo, para comprender una declaración dogmática proclamada en el siglo IV necesito saber algo del contexto filosófico, lingüístico, social, político y cultural que desencadenó la cuestión e inspiró la respuesta de la Iglesia en aquella época. En otras palabras, *la continuidad de la tradición exige algo de nosotros*. Como lo hizo notar más de una vez Karl Rahner: si nos limitamos a repetir algo, no lo comprendemos. Se exige de nosotros algo más que una mera repetición.

Evidentemente, la amenaza de relativismo aparece en la conciencia histórica cuando el cristianismo es considerado sin más como una de tantas tradiciones culturales, religiosas y sociales, cada cual con sus propias perspectivas sobre el sentido de la vida y su pretensión de detentar la verdad. Esto es una gran preocupación para todos nosotros y tanto el Magisterio como numerosos teólogos están afrontando el reto. Si la fe y la esperanza

específicamente cristianas se fundan en la convicción de que en Jesucristo, la humanidad – y de hecho *toda* la creación – encuentra a aquel que aporta la salvación, el acto final, escatológico y victorioso de Dios a favor de la humanidad, la forma en que esta fe y esta esperanza de la salvación se enraízan en un mundo histórico pluralista es una cuestión que necesitamos considerar.

Pero, ¿qué tiene que ver todo esto con la teología de la vida religiosa apostólica? Mucho. La manera de comprender la vida religiosa apostólica va unida con la manera en que la Iglesia se comprende a sí misma y comprende su misión, su tarea de evangelización, el núcleo central de su fe en el poder salvífico de la vida, muerte y resurrección de Cristo. El desafío de hacer suyo todo esto, consciente de la historia, es crucial para la Iglesia y para el presente y futuro del ministerio de los religiosos apostólicos en el mundo. Estoy casi segura de que el Papa Pablo VI llevaba en la mente y en el corazón esta preocupación cuando relacionaba la vida religiosa apostólica con lo que él definía como una “cuestión candente...”:

*¿Qué hacer para que penetre en el mundo el mensaje del evangelio?
¿Cómo actuar en los niveles donde se elabora una nueva cultura?...
Queridos religiosos y religiosas, a partir de los diversos llamados que Dios hace a vuestras familias espirituales, es necesario que tengáis los ojos muy abiertos a las necesidades de los hombres, a sus problemas y búsquedas, dando testimonio en medio de ellos, a través de la oración y de la acción, de la fuerza de la Buena Nueva de amor, de justicia y de paz... Esta misión, común a todo el Pueblo de Dios, es vuestra de una manera especial”⁹.*

Sin duda la Iglesia necesita el testimonio específico de la vida religiosa apostólica. La petición de Pablo VI ¿no significa que está llamada a ayudar a la Iglesia a responder a las exigencias del mundo contemporáneo, a las grandes necesidades de la humanidad hoy en día? ¡Cuánta tinta se ha derramado sobre la cuestión de saber si la vida religiosa apostólica vive al margen o en el corazón de la Iglesia! ¿No será que, desde el corazón de la Iglesia, los religiosos apostólicos se desplazan a las fronteras, a la vanguardia del movimiento hacia fuera, puesto que la Iglesia es enviada, por la fuerza del Espíritu Santo, *en medio del mundo*? De este modo ¿no estamos en fase con la afirmación de Benedicto XVI: que sin movimiento hacia fuera, sin misión, la Iglesia se encontraría abocada a una muerte anunciada? En su homilía, el Santo Padre dijo también que

En estos últimos años ha cambiado el panorama antropológico, cultural, social y religioso de la humanidad; hoy la Iglesia está llamada a afrontar nuevos retos y está preparada para dialogar con culturas y religiones diversas, intentando construir, con todos los hombres de

*buena voluntad, la convivencia pacífica de los pueblos. El campo de la misión ad gentes se presenta hoy notablemente dilatado.*¹⁰

Muy cierto...

III. Elementos significativos de un marco teológico

En este contexto me gustaría proponer cuatro elementos significativos para un marco teológico de la vida religiosa apostólica. Ciertamente hay otros; lo que quiero decir es que, sin estos cuatro, tal modo de vida carece de un apoyo teológico adecuado, hoy en día. Si para orientarnos partimos de la reflexión central de san Pablo sobre el ministerio, en la 2ª carta a los Corintios: **“Porque en Cristo estaba Dios reconciliando al mundo consigo”** (2Co 5, 19), los cuatro elementos necesarios que aparecen como un reto, tanto para los teólogos como para los religiosos, son los siguientes:

Dios estaba en Cristo: La encarnación implica a Dios en la historia a tal profundidad y de maneras tan variadas que todavía la estamos ‘desempaquetando’, después de 2000 años. Como la Iglesia, también los religiosos están insertos *en* la historia, no por encima ni fuera de ella. Necesitamos la ayuda de perspectivas teológicas sobre la historia (1). También, puesto que estamos llamados por Dios a seguir a Jesucristo, necesitamos fundamentos en teología bíblica y una espiritualidad en la que apoyar nuestra respuesta a este llamado, hoy (2).

Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo: Según las modalidades propias de su llamado, los religiosos apostólicos participan en el ministerio de la reconciliación. Necesitamos conocer “las necesidades, los problemas, las búsquedas” de la gente en el mundo de hoy (3), para poder dedicarles toda nuestra “atención”, como escribía el Papa Pablo VI en el texto citado.

Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo mismo: ¿No significa esto que la misión de Dios es la comunión, es decir que en definitiva, toda la creación está destinada a volver a Dios? Tal es la enseñanza constante de la Iglesia y es imperativo que los religiosos apostólicos tengan una sólida formación teológica sobre lo que esto significa (4).

He desarrollado detenidamente algunos aspectos de estos cuatro elementos en otras ocasiones¹¹. Aquí me limitaré a reseñar las necesidades de los religiosos apostólicos con respecto a cada uno de ellos.

(1) Necesidad de perspectivas teológicas sobre la historia

Cuando nos referíamos más arriba a los elementos básicos de la identidad de la Iglesia, *communio* y *missio*, hemos usado repetidamente palabras como “cambios”, “desarrollo” y “evolución”. Estas palabras están en el centro del

debate actual sobre la interpretación del Concilio Vaticano II. La posición que uno toma al respecto depende sustancialmente del uso que hace de la “llave” de la historia. Se le atribuye a Bernard Lonergan, profesor en la Universidad Gregoriana, haber afirmado durante el Concilio que el sentido de Vaticano II estaba en reconocer la historia. El año de la clausura del Concilio, John Courtney Murray afirmaba igualmente que el desarrollo de la doctrina era la “cuestión importante subyacente a todas” las que se habían debatido en Vaticano II¹².

Creo que deberíamos usar esa llave para entrar de lleno en los retos del mundo postmoderno y también que debemos introducir con nosotros lo que poseemos al cruzar el umbral de la puerta. En otras palabras, me parece que una relación recíprocamente crítica e iluminadora es posible entre el mundo contemporáneo y la tradición de nuestra fe en toda su magnitud. Creo que una teología verdaderamente católica es co-relativa; que esa relación, mutuamente crítica, esclarece ambas realidades, hace surgir nuevas intuiciones, nuevos llamados a la conversión, nuevas maneras de pensar y de actuar. Creo que siempre ha sido así, y que sigue siendo así para nosotros en la actualidad¹³.

(2) Llamados por Dios a seguir a Jesucristo: necesidad de fundamentos bíblicos y espirituales

Hay una realidad fundamental en la vida religiosa. No haría falta decirlo porque es obvio, pero es mejor decirlo: la vida religiosa consiste en que el Dios vivo nos ha seducido. Puesto que Dios nos ha amado el primero, le respondemos con amor, consagrando nuestra vida a escucharle y responderle fielmente. Somos religiosos porque Dios nos ha invadido de forma tan misteriosa y atrayente que no podemos sino responderle con toda nuestra vida. Si esto no es lo principal, no estamos hablando de vida religiosa. Lo cual no quiere decir que no haya otras cosas que forman parte de la vida religiosa *apostólica* en su conjunto. Las hay. Pero ninguna es tan primordial como aquella. La vida religiosa consiste esencialmente en que el Dios vivo nos atrae, nos seduce, nos llama a seguir a Jesucristo en una comunidad de discípulos y nos envía al mundo para servirle realizando un ministerio en su nombre.

Como los modos de pensar clásicos, modernos o postmodernos van influenciando la mentalidad del mundo y de la Iglesia, los religiosos se sienten a veces un poco perdidos con esos cambios en la manera de imaginar a Dios y de concebir un ideal de vida en respuesta a su llamada.

Algunos religiosos viven al margen de lo que podríamos llamar la noción o experiencia “clásica” de Dios, una experiencia en sintonía con la tradición mística que enfatiza la trascendencia y la santidad de Dios y se

concentra en la imitación de las virtudes de Cristo. La mayoría de los hombres y mujeres que hemos conocido durante nuestra vida religiosa han alcanzado la santidad con ese ideal. Merece la etiqueta de vida “mística” en el sentido precisado por Janet Ruffing: un modo de comprender a Jesús que nos involucra en un esfuerzo permanente por “buscar la única cosa necesaria, la asimilación progresiva del misterio de Cristo a través de la contemplación”¹⁴. Sin embargo, debemos añadir que ese modelo merece también la etiqueta de “ahistórico” en la medida en que las circunstancias concretas de la vida (el lugar donde se vive, lo que se hace, con quién o para quién se hace) no son elementos considerados como decisivos para alcanzar la santidad. La idea es que se haga lo que se haga y dondequiera que se esté se deben tener las actitudes adecuadas, las actitudes que tuvo Cristo.

Bajo la influencia de estudios bíblicos modernos, algunos religiosos han cambiado de perspectiva, orientando su vida en conformidad con el sentido profundo de la misión de Jesús: traer el Reino de Dios al mundo. Se podría decir que han optado por un modelo “histórico” de santidad en el sentido que ellos hacen una experiencia de Dios diferente, centrada en la vida y el ministerio de Jesús. Por tanto, su acción en nombre de la justicia, sus ministerios y su oración se desarrollan a partir de una concepción profética y contemplativa de la identidad religiosa entendida en esos términos. No siempre abandonan la experiencia clásica. Lo que pasa es que el cambio les lleva a experimentar a Dios de forma tan diferente que su intuición de fondo sobre qué es lo más importante se ha desplazado, enfatizando ahora la realización de la justicia y la construcción del Reino.

Estas ideas vienen del estudio histórico protestante de la Biblia de finales del siglo XVIII, pero no se han introducido en la teología católica hasta el siglo XX¹⁵. Aprendemos que toda la vida de Jesús – lo que decía y hacía, lo que le impulsaba a la acción – giró en torno al advenimiento del reino de Dios, reino que en Jesús, de hecho, se hace presente. En contraste con el modelo clásico donde, en el Símbolo de los apóstoles, pasamos directamente de la frase “nació de la virgen María” a “padeció bajo el poder Poncio Pilato”, ahora, en un modelo histórico, nos detenemos a considerar el contenido concreto, el estilo, la modalidad, el sentido de la vida de Jesús: lo que decía y a quién lo decía; cómo se comportaba; lo que más amaba, lo que le hacía montar en cólera; cómo oraba, cuál era su experiencia de Dios. De ahí que, en el nuevo modelo de santidad, las circunstancias concretas en que vive un religioso (lo que hace, dónde lo hace y con quién lo hace) son muy importantes.

Ese tipo de estudios bíblicos ha enriquecido enormemente la oración y la praxis liberadora en gran variedad de ministerios. Es lo que ha permitido

a la Iglesia hablar de “opción preferencial por los pobres”, decir que “la acción a favor de la justicia es constitutiva del Evangelio” y otras cosas del mismo estilo. Quizá lo más importante es que ha aportado una percepción del sentido de la muerte y resurrección de Cristo no como algo decretado por Dios de manera abstracta desde toda la eternidad, sino como algo derivado de sus decisiones concretas y de su comportamiento de vida.

Podemos decir que, por su propia riqueza, este segundo modelo contenía en sí mismo semillas de un tercer modelo – el de la liberación, el modelo feminista de la situación postmoderna. Y aquí experimentamos qué sucede cuando prestamos atención al significado concreto de cuanto se refiere a Jesús, al acontecimiento Cristo: nos lleva a hacer frente a lo que Edward Schillebeeckx llama “experiencias-contrastes”, las experiencias de negatividad, de mal, de injusticia y de inhumanidad que plagan la historia humana en todas las épocas y lugares. Cuando nos enfrentamos con esas situaciones, el ministerio de Jesús nos da gracia y apoyo sólido para proferir la protesta necesaria: “¡No, esto no debe ser!”.

Muchos religiosos están enraizados desde hace años en ambas tradiciones, la mística y la de ‘artífices de justicia’, y buscan cómo expresar adecuadamente una experiencia de Dios que les ha abierto nuevas perspectivas sobre lo que realmente importa en cada uno de los aspectos de su vida religiosa. Necesitan una formación permanente que les proporcione firmes apoyos bíblicos y espirituales.

(3) Necesidad de perspectivas teológicas sólidas sobre la situación del mundo de hoy

Hubiera podido titular esta parte, y quizá debiera haberlo hecho, “necesidad de una teología del mundo”, porque de verdad la necesitamos. Tan solo enfatizaré algunos de los aspectos que los religiosos apostólicos necesitan especialmente hoy: por un lado, ver cómo entrar en el mundo; por otro, perspectivas teológicas pertinentes sobre las situaciones múltiples y complejas del mundo, sus combates y “meta-problemas”¹⁶, y un conocimiento de la luz con que la tradición cristiana ilumina esas realidades. Permítanme decir algo más sobre esos aspectos de una teología del mundo.

Ante todo, necesitamos una perspectiva teológica que nos ayude a comprender por qué ya no decimos que “morimos al mundo” o que “huimos del mundo”. Simétricamente, en los niveles más profundos, ¿qué significa para nosotros estar llamados a seguir a Cristo *en el mundo*, entregar nuestra vida para la vida del mundo? En su próximo libro titulado *Buying the Field (Comprar el campo)*, la Hermana Sandra Schneiders, IHM, se sitúa precisamente en esa perspectiva. Es una gran intuición que me complace

subrayar aquí. Pienso que todos esperamos impacientes su contribución. La profesora Schneiders escribe:

Para los religiosos [...] el reto de incorporar [una nueva actitud de afirmación del mundo como la esfera en que precisamente han de vivir la propia fe] se ha revelado más difícil de realizar que cualquier otro desafío del Concilio¹⁷.

Declaración rotunda y en mi opinión acertada...

Soy, quizá, menos optimista que Michael Buckley, SJ, que escribía hace 25 años:

Muchas comunidades religiosas femeninas americanas han traducido su herencia en lenguaje moderno [...]. Estas comunidades religiosas han iniciado, quizá por primera vez en la Iglesia, una síntesis entre consagración religiosa e inculturación en las formas de vida contemporánea: una síntesis al servicio de su misión¹⁸.

Lleva razón cuando dice que el proceso “ha comenzado”; se han hecho efectivamente muchos esfuerzos responsables y valientes por llevar adelante la síntesis entre consagración religiosa e inculturación. Es innegable que, en las últimas décadas, han crecido sustancialmente en la vida religiosa la oración, el profesionalismo, el desarrollo humano y la apropiación personal del llamado del Evangelio. Pero también es verdad, creo yo, que durante el periodo postconciliar de combate por entrar en el mundo los religiosos apostólicos han cometido errores y se han metido en callejones sin salida. Es comprensible, dada la profundidad y la amplitud del cambio. No obstante es cierto que las realidades que hay detrás de ello deben ser mejor analizadas y exploradas plenamente.

En segundo lugar, necesitamos el buen trabajo de tantos teólogos que pasan días y años extrayendo tesoros de la mina inagotable de la tradición cristiana para adquirir un conocimiento iluminado por la gracia y perspicaz de la situación del mundo en que estamos llamados a ejercer el ministerio. Varios miembros de nuestras comunidades se han acostumbrado a combinar eclécticamente perspectivas premodernas, modernas y postmodernas; en razón de ese eclecticismo tienen visiones diversas de lo que es importante, de cómo funciona el mundo y de cómo debemos vivir, orar y decidir el futuro.

Esa “parcialidad” o eclecticismo en la interpretación de cómo vivir la vida religiosa en el mundo es de por sí una marca de mentalidad postmoderna. Estamos viviendo nuestra vida religiosa y tomando decisiones que inciden en el futuro en un periodo de profunda confusión cultural, sometidos a tensiones dinámicas que sacuden las raíces de lo que más apreciamos. Describimos el contexto cultural contemporáneo del mundo occidental desarrollado con

adjetivos como “incontrolable”, “impredecible”, “caótico”, “pluralista” y “relativizado”, todo ello hasta tal punto que, según algunos, se trata de una cultura “sin sentido”. Esto supone para nosotros un desafío en los niveles profundos de nuestra espiritualidad, el desafío de abrazar valientemente el futuro al que Dios nos llama sin que nos paralicen la incertidumbre perpetua y la comprensión deficiente de nuestra situación en el mundo. “Arriesgar con esperanza” es un camino digamos “postmoderno” de santidad.

No es exagerado afirmar que, inmersa en tal diversidad de perspectivas, el problema más tremendo que afronta la humanidad actualmente es su incapacidad para tratar el pluralismo, las diferencias, el “otro”, si no es por el camino de la violencia, la hostilidad y la exclusión. Como religiosos, vemos el mundo como una comunidad interconectada, en la cual todas las personas y todas las cosas están interrelacionadas. Sin embargo, no podemos ignorar que de hecho el mundo está hoy *fracturado* por las diferencias, los conflictos entre grupos étnicos y nacionalidades diferentes, las diversas culturas, religiones y filosofías de la vida. La incapacidad de hacer frente a la diferencia salvo por la hostilidad y la violencia está destruyendo familias, culturas, sociedades e incluso el propio planeta.

Creo que la vida religiosa apostólica postmoderna debe ser más claramente definida como el llamado a “conjugar la antigua sabiduría del cristianismo con una nueva justicia” en un mundo marcado por el pluralismo radical y la incapacidad de asumir la diferencia¹⁹. Evidentemente, responder a ese llamado requiere la ayuda de una buena teología y tiene a su vez muchas implicaciones en la vida religiosa apostólica; espero que podremos hablarlo juntos estos días.

(4) Necesidad de una reflexión continua sobre la teología de la misión

En los últimos siglos, la Iglesia ha luchado con tesón para modelar espiritual, teológica y prácticamente la manera de realizar la misión en un mundo marcado por un pluralismo irreductible de religiones y culturas. En términos generales podemos decir que las perspectivas contemporáneas sobre la misión han evolucionado bajo el impacto de los acontecimientos de los últimos 500 años, o mejor, cuando la Europa cristiana comenzó a descubrir que había otros “mundos” distintos del suyo en las Américas, Asia y África. Estos mundos tenían y tienen culturas y religiones antiguas de gran diversidad y riqueza que, con frecuencia, no fueron apreciadas, sino más bien ignoradas, a menudo explotadas y, en algunos casos, devastadas por la colonización europea y norteamericana.

Sólo con este trasfondo podemos comprender verdaderamente el concepto de misión formulado por el Concilio Vaticano II y que continúan desarrollando los teólogos/as, el magisterio, las entidades que reflexionan

sobre la experiencia de las congregaciones misioneras como el seminario anual de SEDOS²⁰, etc.

Un paso importante fue la promulgación en 1965 del Decreto *Ad gentes*, del Vaticano II, sobre la actividad misionera. El texto muestra claramente que la misión tiene su origen en la vida misma de la Santísima Trinidad, que envía al mundo al Verbo encarnado y al Espíritu Santo. Las raíces del *Ad gentes* remontan a los años 30, cuando la teología empezó a recuperar un sentido de la misión enraizado en la teología de la Trinidad de los primeros siglos de la Iglesia, dentro de la gran recuperación de fuentes literarias de la Iglesia primitiva llevada a cabo durante las décadas anteriores al Concilio. La expresión “*missio Dei*” comenzó entonces a ser utilizada.

Es fácil ver cómo la teología de la Trinidad desarrollada por la Iglesia primitiva tiene sus raíces en el Evangelio de Juan; la misión se entiende como algo que deriva de la propia naturaleza de Dios. En términos trinitarios clásicos, la misión se expresa así: Dios Padre envía al Hijo; el Padre y el Hijo envían al Espíritu; el Padre, el Hijo y el Espíritu envían a la Iglesia. Es decir, que la iniciativa misionera no viene primordialmente del mandato de Jesús a los discípulos “Id a todo el mundo y proclamad el Evangelio”; sino que procede básicamente de la naturaleza misma de Dios, de la comunión trinitaria de amor.

Por tanto la misión no es principalmente una actividad de la Iglesia, sino un atributo de Dios. Nuestro Dios es un Dios misionero. Está en su naturaleza ser misionero, buscar la relación para derramar el amor. La misión incluye a la Iglesia, por supuesto. De hecho, la iglesia *es* misión. En cierto sentido la Iglesia sólo existe para la misión de Dios. Por tanto, hay Iglesia cuando hay misión; pero no viceversa. La Iglesia *participa en la missio Dei*. La Iglesia forma *parte de la misión de Dios* en el mundo, pero no representa toda la obra de Dios en el mundo.

No sin dificultades, la enseñanza de la Iglesia continúa avanzando. De esta percepción de la misión como participación y colaboración a lo que Dios Trinidad realiza en medio de todos los pueblos derivan enormes consecuencias para la evangelización. Algunas de ellas han sido formuladas por el Papa Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi* (1975) y por el Papa Juan Pablo II en la encíclica *Redemptoris Missio* (1990). Evidentemente, no podemos en algunos párrafos hacer justicia a la profundidad de un misterio como el que estamos contemplando, el misterio de la misión Trinitaria en la creación y en la historia humana. Un misterio ubicado en el corazón de nuestra fe y de nuestro propio ser. El Espíritu Santo continúa ayudando a la Iglesia a desarrollarlo, apreciarlo y vivirlo profundamente, en todos los tiempos. Sólo diremos, de forma apremiante, que los religiosos apostólicos necesitan el alimento de una

formación permanente en teología de la misión.

Conclusión

Estas reflexiones, que expresan las expectativas y necesidades de los religiosos apostólicos en su trabajo, plantean muchos desafíos a los teólogos y teólogas aquí presentes. Como conclusión, hubiera podido retar también a los superiores y superiores generales y ofrecerles algunas sugerencias sobre los pasos a seguir con respecto a todo lo que hemos evocado, aunque eso no se me pidió, y además nos falta tiempo. No obstante, la cuestión me interesa tanto que me gustaría arriesgarme a decir con claridad lo que estamos llamados a ser como religiosos apostólicos en el mundo de hoy, me atrevo a decir que tengo algunas ideas al respecto. Espero que en nuestro diálogo, estos días, lleguemos a algo. Por lo pronto, permítanme concluir de forma coherente con mi convicción de que los puntos de partida son importantes. Terminaré pues citando el primer párrafo de las Constituciones de las Hermanas Educadoras de Nuestra Señora (School Sisters of Notre Dame), que me parece muy apropiado:

Para todas nosotras, en este momento de la historia de la salvación, las palabras de Cristo resuenan claras: “Como tú me has enviado al mundo, yo también los he enviado al mundo... Que ellos sean uno en nosotros... para que el mundo crea que tú me has enviado” (Juan 17,18-21).

Somos llamadas y somos enviadas²¹.

¹ Los manuscritos de los trabajos presentados en esta ponencia, incluyendo el de la profesora Butler, se pueden encontrar en: <http://www.stonehill.edu/x14963.xml>. La cita se encuentra en la página 22 del escrito de Butler: “Apostolic Religious Life: A Public, Ecclesial Vocation.” Es importante notar que el contexto inmediato de la sugerencia de la profesora Butler cuando declara que es quizás el momento de una visita en regla es su fuerte crítica al liderazgo de la dos Conferencias de Superiores Mayores en Estados Unidos: la Conferencia de

Superiores Mayores (CMSM) y la Conferencia de Líderes de las Religiosas (LCWR). Uno se hace preguntas sobre la inquietud que aquí se expresa y la amplia serie de preocupaciones de la evaluación doctrinal de la LCWR emprendida por la Congregación de la Fe, en febrero de 2009.

² Ibid., página 13.

³ Ibid., página 26.

⁴ El término me parece bastante adecuado. Lo utilizo en el sentido precisado por John J. Burkhard, OFM Conv., en su

“Prefacio del traductor” al libro de Ghislain Lafont *Imagining the Catholic Church: Structured Communion in the Spirit*, (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 2000), pp. xiii-xxi. “Leyendo Lafont” escribe Burkhard, “vi la Iglesia como un todo y vi que de esta comprensión incluyente emergía de una lectura seria de la historia de la Iglesia y de la actual condición humana... No se puede considerar a la Iglesia aislada de la historia... A este enfoque general de la teología de la Iglesia, yo lo llamo “eclesiología fundamental” (pp. xiii-xiv). Como lo explica Burkhard, la eclesiología fundamental es una teología de la Iglesia que dialoga con los interlocutores tradicionales de la teología - filosofía, historia y Escritura - pero que es también sensible a las cuestiones de cultura, pluralismo de culturas, secularización, indiferencia hacia la religión y otros factores del mundo postmoderno que impiden a la teología realizar su tarea como lo hacía antes.

⁵ *UISG Bulletin* 62 (1983). Los autores son: Mary Paul Ewen, SSCJ, Silvia Vallejo, ODN, y Paul Molinari, SJ. Este artículo se publicó también en *Review for Religious* 43 (1984): 3-25. Se retomó en *Paths of Renewal for Religious*, Volumen 2 de *The Best of the Review*, editado por David Fleming, SJ, (St. Louis, MO: Review for Religious, 1986): 337-359. Esta última edición es la que utilizo. Además de los tres autores del texto, en el grupo de estudios se encontraban también: Mary Abbott, SSND; Jeanne-Francoise De Jaeger, CR; Mary Margaret Johanning, SSND; Joseph Aubry, SDB; Peter Gumpel, SJ; y Egidio Vigano, SDB.

⁶ *Ibid.*, nota 6, página 30.

⁷ *Ibid.*, n^o 34.

⁸ Se comprende la posición de la Hna. Sandra Schneiders, IHM, que prefiere llamar a esta nueva forma de vida religiosa “vida religiosa ministerial”. Considera que en su evolución a través de los siglos la comprensión de ‘la vida religiosa apostólica femenina’ se ha ido lastrando y como convirtiendo en un híbrido de formas monásticas y apostólicas (o ministeriales) con la expectativa de vivir plenamente las exigencias de ambas. Ver su artículo “The Past and Future of Ministerial

Religious Life” en *National Catholic Reporter* (October 2, 2009), en una sección especial, páginas 1a- 4a. El vínculo de la vida religiosa apostólica – comprendida como un todo – con el grupo de discípulos fue indicado por la Hna. Elizabeth Johnson, CSJ, en “Discipleship: Root Model of the Life Called ‘Religious’,” originariamente publicado en la *Review for Religious* 42 (1983): 864-872, reeditado en *Paths of Renewal for Religious*, Volumen 2 de *The Best of the Review*, editado por David Fleming, SJ, (St. Louis, MO: Review for Religious, 1986): 35-43.

⁹ *Evangelica testificatio*, (Exhortación Apostólica *Sobre la renovación adaptada de la vida religiosa según la enseñanza del Concilio Vaticano II*, 1971) n^o 52.

¹⁰ Homilía de la Eucaristía en Av. dos Aliados Square, en Porto, Portugal, el 14 de mayo de 2010.

¹¹ Cf. “Between Imagination and Doubt: Religious Leadership in Postmodern Culture,” Keynote address, LCWR National Assembly, USA, August 18, 2002; “Making Conversations Real: Reflections on Religious Life in Postmodern Times,” Keynote address, Religious Formation Conference, USA, November, 2003; “Following Jesus: A Journey Out Far and In Deep,” Keynote address, National religious Vocation Conference, USA, published in *Horizon* (Winter, 2005): 8-20.

¹² “This Matter of Religious Freedom,” *America* 112 (January 9, 1965): 43. Reference quoted in John W. O’Malley, “Vatican II: Did Anything Happen?” in O’Malley, et al., *Vatican II: Did Anything Happen?* (NY: Continuum, 2008), page 58 and page 86, note 17.

¹³ Algunas veces estas conversiones son experimentadas como una ruptura completa, aunque esto no es posible. Sin embargo, es cierto que implican cambios. Ocasianan desarrollo, evolución, cambio genuino de perspectiva; todo ello está implicado en lo que significa vivir en la historia. Nuestra fe no tiene nada que temer del compromiso total. Tenemos un rico depósito y un Dios con una creatividad inimaginable del cual constantemente tenemos que aprender y al cual debemos adorar. Como dijo el historiador de la Iglesia ortodoxa Jaroslav Pelikan en una

frase que se hizo célebre: la tradición es la fe viva de los muertos; el tradicionalismo es la fe muerta de los vivos. La diferencia hace la diferencia.

- ¹⁴ Cita tomada de una presentación que hizo en Estados Unidos para la región 2 de LCWR sobre algunos modelos de cristología y sus relaciones con la espiritualidad, el 26 de octubre de 1993, p. 4 de la copia de su manuscrito.
- ¹⁵ Después del Vaticano II este método crítico de estudiar los Evangelios ha sido explícitamente valorado y enseñado, y ha llegado a ser operativo en la espiritualidad de los fieles. Ver *Dei Verbum*, especialmente el párrafo 19.
- ¹⁶ La expresión es de Paul Knitter, "Deep Ecumenicity versus Incommensurability: Finding Common Ground on a Common Earth," en *Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Human*, (Volumen 3 de *Religions of the World and Ecology*, editado por Dieter T. Hessel y Rosemary Radford Ruether, - Cambridge, Massachusetts - Harvard University Press, 2000), p.368. En respuesta a los universitarios postmodernos que afirman que no hay "Metanarrativas", que no hay camino más allá del lenguaje hacia la "realidad" y que toda reivindicación de un sentido de la historia debe ser rechazada como opresiva y excluyente, Knitter postula que debemos sin duda reconocer que existen "metaproblemas". Hay "problemas universales, particulares que afectan a todo el mundo". En este contexto hace alusión al peligro ecológico, a la amenaza para la tierra por el modo como la humanidad consume los recursos, lo cual levanta "cuestiones
- éticas y exigencias éticas que pueden aplicarse universalmente a todos nosotros". Ibid.
- ¹⁷ Agradezco a la profesora Schneiders el haberme permitido leer los tres primeros capítulos del inminente tercer volumen de su trilogía sobre la vida religiosa. Tratan de los fundamentos bíblicos de una teología del mundo, que forma parte de lo que a mí me parece sumamente necesario hoy. La cita está tomada de la p.22 del manuscrito del primer capítulo "Naming the Field: To What Are Religious Missioned?"
- ¹⁸ "The Charism and Identity of Religious Life," in *Paths of Renewal for Religious*, Volume 2 of *The Best of the Review*, edited by David Fleming, SJ, (St. Louis, MO: Review for Religious, 1986): 64.
- ¹⁹ La feliz expresión, "conjugar la sabiduría antigua con una nueva justicia" aparece en la última línea del trabajo de Elizabeth Johnson *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad, 1992, p. 273).
- ²⁰ SEDOS (Servicio de Documentación y Estudio sobre la Misión Global) es un espacio abierto a los Institutos de Vida Consagrada que les ayuda a profundizar su comprensión de la misión global. SEDOS anima a investigar y difundir información a través del boletín, la página web, conferencias, trabajo de grupos y con su seminario anual. Las publicaciones de SEDOS se encuentran en varias lenguas en: <http://www.sedos.org>
- ²¹ *You Are Sent*, S.S.N.D. Constituciones, aprobadas el 25 de marzo de 1986, párrafo 1.

NATURALEZA RADICAL Y SIGNIFICADO DE LA VIDA CONSAGRADA

Hna Sandra M. Schneiders, IHM

La Hermana Sandra Schneiders es miembro de la congregación de las IHM de Monroe (Michigan, USA) desde 1955. Es actualmente profesora emérita de la Escuela de Teología de la Universidad Santa Clara, de los jesuitas, en Berkeley (CA, USA). Enseña Nuevo Testamento y Espiritualidad Cristiana, y es especialista en estudios sanjuanistas, hermenéutica bíblica, vida religiosa, y teoría de la espiritualidad, entre otras cosas. Ha publicado 10 libros y más de 100 artículos y da conferencias por todo el mundo.

Original en inglés

I. Introducción

Cuando vi el tema que me habían asignado, me sentí un poco abrumada. ¿Cómo hablar de la “naturaleza radical” y del “significado” de cualquier tema en quince minutos o menos? Por si fuera poco, según el Derecho Canónico, la “Vida consagrada” no sólo comprende los Institutos Religiosos, sino también otras formas de vida. Pero en fin, siguiendo el ejemplo del mal siervo (Lucas 16,1-9) de quien Jesús alaba la sagacidad, tomé inmediatamente mis papeles, me senté y redacté lo esencial de este artículo, fijando dos límites a mis reflexiones.

El primero: según la sugerencia de Mary Maher, limito el tema a la Vida Religiosa Apostólica. Y el segundo: por “naturaleza radical” no entiendo una especie de esencia platónica con ‘elementos esenciales’ inmutables, sino lo que se encuentra a la raíz de la vida religiosa, lo que es específico de ella y la distingue, sabiendo que puede y debe tomar formas diversas en función de las diferentes situaciones históricas.

II. Punto de partida

Estoy totalmente de acuerdo con Mary Maher cuando dice que, en la exploración teológica, el punto de partida es determinante: lo que alcanzamos a ver depende del lugar donde nos situamos. Pues bien, yo partiré de una doble afirmación. En primer lugar, que la vida religiosa apostólica está

constituida radicalmente por la consagración total y permanente de los religiosos a Dios, una consagración realizada y expresada en la profesión perpetua, vivida en comunidad y en misión. En segundo lugar y simultáneamente, que la vida religiosa está *marcada intrínsecamente* por el contexto histórico, en el cual se inscribe asimismo el carisma del fundador; en él nace y en él se vive.

Estas dos características, vinculadas entre sí, determinan tanto la continuidad de la vida religiosa desde los principios de la era cristiana hasta nuestros días como la discontinuidad de las distintas formas que emergen a lo largo de la historia. La interacción de ambas ha producido gran variedad carismática de formas de vida religiosa, diferentes unas de otras no sólo en apariencia, sino sustancialmente. Si perdemos de vista la influencia mutua de estas dos características, cada una de ellas dará la impresión de ser la única determinante tanto de la vida religiosa en sí misma como de las formas que va tomando, lo cual se traducirá o bien como un esencialismo ahistórico, o bien como un existencialismo sin raíces.

Un ejemplo concreto lo encontramos en la problemática forma híbrida de vida religiosa de algunas congregaciones femeninas, cuyos fundadores manifestaron la firme intención de que no fueran de clausura, sino apostólicas¹, pero que se vieron abocadas a llevar una vida monástica durante gran parte de su historia, hasta hace pocos años. Si bien las congregaciones apostólicas fueron canónicamente aprobadas como congregaciones religiosas en 1900² e impulsadas a asumir plenamente su cariz apostólico por los papas y teólogos del siglo XX³ y por Vaticano II, la reivindicación de ese pleno carácter apostólico ha suscitado y sigue suscitando fuertes tensiones, tanto en el seno de cada una de ellas como entre congregaciones⁴, o bien entre congregaciones en vías de renovación y algunos representantes de la jerarquía⁵.

III “El mundo”, categoría mediática

Mi hipótesis es la siguiente: la categoría teológica que gobierna la relación entre las características radicales de la vida religiosa – vida de consagración total vivida en comunidad y en misión – y la nueva forma histórica de vida religiosa surgida en el siglo XVI – apostólica, sin clausura y no clerical – que hoy está llegado a madurez, es “el mundo”.

No puedo retomar aquí, ni siquiera brevemente, dos milenios de historia de la Iglesia, de sus relaciones con la realidad no eclesial en la cual se sitúa. Pero a grandes rasgos, las relaciones entre la Iglesia y lo que ella llamó “el mundo”, entendiendo por “mundo” todo lo que no constituía su ser institucional, han sido de antagonismo y de hostilidad creciente. No es posible matizar en una intervención tan corta, pero creo poder afirmar que las

relaciones entre ‘las dos ciudades’, como decía San Agustín, entre ‘el orden espiritual’ y ‘el orden temporal’, como decían en la Edad Media, o entre ‘la Iglesia’ – establecida por Dios, inmutable, identificada al Reino de Dios – y la corrupta ‘modernidad’ – que, según Pío X, se presentaba no sólo como una herejía, sino como “síntesis de todas las herejías”⁶ – han estado marcadas generalmente por el rechazo y la alienación.

La vida religiosa, desde los inicios del monaquismo del desierto, ha sido la más pura forma y expresión del rechazo del mundo por parte de la Iglesia. La huída del mundo, la muerte al mundo, la renuncia al mundo, la separación del mundo... eran claves centrales de auto-compresión para aquellas primeras formas de vida religiosa, reveladoras también de cómo la Iglesia entendía la vida. Ese rechazo del mundo se concretaba como separación física y ubicación geográfica en los desiertos, monasterios o conventos. La especial manera de vestir, la vida común establecida con un horario cotidiano que requería la presencia casi continua de los religiosos en casa, la clausura papal, todo ello los alejaba y protegía de la vida “mundana” llevada fuera de los conventos o monasterios. Para los religiosos el mundo no era sólo lo externo a la Iglesia, sino lo externo al claustro, incluso los demás católicos.

El rechazo físico y social del mundo fue tan general, estuvo tan profundamente arraigado y duró tanto en la historia de la vida religiosa que llegó a ser interpretado como una de sus características esenciales. Por eso, aunque León XIII reconoció las congregaciones apostólicas como forma auténtica de vida religiosa, la renuncia al mundo, considerada como intrínseca a la vida religiosa en vez de característica tan solo de una de sus formas, se ha seguido asociando a la vida religiosa apostólica no clerical hasta la renovación del Vaticano II⁷. Incluso la reciente investigación sobre las congregaciones religiosas apostólicas femeninas en Estados Unidos parece estar motivada únicamente, pues ninguna otra razón la explica, por cierta sospecha de “secularismo”, es decir de “vida mundana”, referencia apenas velada a cuestiones como la ausencia de clausura, hábito, vida común, horario y apostolado estrictamente institucionalizado.

IV. Vaticano II y el mundo

Los especialistas en el estudio del Concilio Vaticano II⁸ han observado que presenta ciertos aspectos, relacionados entre sí (algunos temas, consecuencias, enseñanzas, incluso un estilo y un espíritu) que son como sus señas de identidad. En lo tocante a la vida religiosa, yo diría que lo principal es el giro de 180° que introdujo en la percepción que la Iglesia tiene de su relación con el mundo. El Concilio alcanzó su punto máximo de inspiración en una Constitución pastoral sin precedentes, la *Gaudium et Spes*, sobre “La

Iglesia en el mundo moderno”. En ese texto, el concepto negativo de la relación Iglesia-mundo, que había alcanzado sus cotas más altas con el ultramontanismo y el antimodernismo del siglo XIX y principios del XX, cede paso a otro concepto de “mundo”, al considerar que “tanto amó Dios al mundo que le entregó a su Hijo único” (Jn 3, 16). Si bien el documento peca a veces de optimismo excesivo, la proclamación en el preámbulo de la solidaridad de la Iglesia con todo el género humano, de su compromiso sin reservas a favor del proyecto humano común, en consonancia con el famoso “sueño” de Martín Luther King, constituyó el anuncio de una nueva era.

En resumen, Vaticano II no sólo modificó la actitud de hostilidad entre la Iglesia y el mundo, sino que tomó resueltamente la actitud opuesta, suscitando así un gran desafío teológico y espiritual y una desorientación en la vida religiosa que, hasta el Concilio e incluso cuando éste se clausuró, encontraba en el rechazo del mundo un elemento claro de auto-percepción. Precisamente por vivir separados del mundo los religiosos siempre se habían considerado y habían sido considerados en la Iglesia como la vanguardia de los fieles, la “porción elegida del rebaño de Cristo”⁹, constituían la principal encarnación e instrumento de percepción, por así decir, que la Iglesia tenía de sí misma como antítesis del mundo. ¿Cómo iban a poder esos mismos religiosos, sin renunciar a su identidad, re-pensar su vocación en un contexto nuevo de solidaridad entre la Iglesia y el mundo? Las resistencias que aún observamos en algunos de ellos y el recelo de ciertos representantes de la jerarquía con respecto a la renovación conciliar de la vida religiosa se explican en gran parte por el temor a una “secularización” que implicaría la pérdida de su verdadera identidad y vocación en la Iglesia.

Estoy convencida de que lo que más necesita hoy la vida religiosa – en particular la vida religiosa apostólica – si quiere permanecer fiel a su naturaleza radical y ser signo relevante para nuestro tiempo, es una teología del “mundo” mucho más adecuada y apoyada en la Biblia, así como una sólida espiritualidad del “compromiso con el mundo”. Nos falta tiempo para profundizar en ello, pero quiero mencionarlo aquí como la dirección que en mi opinión estamos llamados a seguir si queremos llevar adelante el proyecto de reivindicar una vida religiosa apostólica en continuidad con la forma monástica y al mismo tiempo totalmente distinta de ella.

V. Nueva teología y nueva espiritualidad

Lo mismo que los religiosos se vieron abocados a re-pensar totalmente el “yo” en las décadas 1950 - 1980, hoy estamos llamados a re-pensar el “mundo.” El “yo” y el “mundo” no son objetos materiales; son conceptos. Pero en la mente de muchos religiosos ambos se han convertido en caricaturas

materializadas, fruto de una antropología y una cosmología teológica inadecuadas que dieron origen a espiritualidades contraproducentes.

El ‘yo’ por ejemplo no se identifica sólo con lo que se está físicamente dentro de mi piel; menos aún con las dinámicas negativas sugeridas por expresiones como ‘egoísta’, ‘egocéntrico’, ‘hace lo que quiere’. A la luz de la psicología y sociología modernas, junto con una antropología bíblica y teológica renovada, los religiosos han aprendido que el ‘yo’ abarca toda la subjetividad, en especial la dimensión relacional de la persona. Han creído cuando menos tan fundamental e importante desarrollar el verdadero ‘yo’ – capaz de relacionarse maduramente con Dios y con el género humano – como reprimir las disfuncionalidades del ‘yo’ defectuoso.

Se cometieron errores en el proceso de superación de la psicología y espiritualidad medievales de represión y colectivismo, a menudo presentada como ideal de “abnegación”; en consecuencia, muchos pensaron que los religiosos abandonaban la espiritualidad en aras de cierta mundana “auto-realización”. Hoy pocos cuestionan ya los esfuerzos realizados para lograr un legítimo y vivificante desarrollo personal, condición obligada si quiere uno darse a los demás con madurez.

De forma similar, la idea del “mundo” como todo lo exterior a mí y en particular como aquello que satisface, crea o produce, es una reducción materialista rechazada por las ciencias físicas modernas y por la conciencia cósmica derivada de ellas. La ciencia del universo se fundamenta hoy teológicamente en una nueva comprensión de la creación como auto-donación del amor de Dios, de la historia humana como contexto de la encarnación del Verbo, en cuya persona la humanidad está llamada a ser divinizada, de la humanidad como objeto de la misión trinitaria de Dios.

Ese esfuerzo teológico por re-pensar “el mundo” como el universo que Dios amó hasta el punto de darle a su Hijo unigénito debería suscitar una espiritualidad de compromiso con el mundo. Y ese compromiso a favor de un mundo tan amado por Dios, no lo podemos seguir expresando con estrategias de aislamiento personal, de distancia social, de no-participación, de elitismo en nuestras relaciones con el mundo y sus habitantes.

Ciertamente, de la misma manera que hay un “yo” negativo descrito por San Pablo como fuerza dentro de nosotros en guerra contra el verdadero “yo” (Rom 7, 15-24), que trastorna tanto nuestra unión con Dios como la eficacia de nuestro apostolado, hay también un “mundo” bajo la influencia de Satanás, el demonio, el “príncipe de este mundo” (Jn 8, 44; 12, 31; 13, 2.27; 14, 30; 16, 11). Ese mundo perverso está dentro de nosotros y en nuestras comunidades tanto como en los sistemas, instituciones y estructuras sociales de la realidad histórica donde nos encontramos. Aunque el mundo le pertenece a Dios, está

invadido por la cizaña de un enemigo (Mt 13, 24-30.36-43) que actúa por medio de los “principados y potestades” (Rom 8, 38; Ef 6, 12), empobrece más a los pobres y enriquece más a los ricos, hace prevalecer la solución violenta de los conflictos, explota a los débiles en beneficio de los poderosos¹⁰. Igual que se cometieron errores en el ámbito del desarrollo personal, la actitud de algunos religiosos frente al mundo adolece quizá de ingenuidad y extremismo. Pero ello no puede servir de excusa para detener un desarrollo.

VI. La radicalidad de la vida religiosa

Hasta aquí la consideración del contexto histórico que hace cinco siglos originó una forma nueva de vida religiosa (aunque sólo en nuestros días haya podido desplegar su carisma propio de auténtico compromiso ministerial en favor del mundo), la vida religiosa apostólica. Volvamos ahora al otro pilar de la vida religiosa, a sus elementos radicales.

Veámos al principio que esa radicalidad reside en la consagración total de los religiosos a Dios por la profesión perpetua. Como falta tiempo me limitaré aquí a afirmar y proponer como posible tema de debate que, a mi parecer, los tres votos – es decir, la forma de profesión adoptada por la mayoría de las congregaciones, sustancialmente presentes también en las demás formas – no han de ser interpretados necesariamente desde una perspectiva de huída del mundo. Creo que los votos de la profesión religiosa pueden ser entendidos de manera más exacta y provechosa, no como el compromiso de asumir una serie de obligaciones y prácticas suplementarias, sino como las coordenadas de un “mundo” alternativo que no es un lugar físico, sino una nueva forma de considerar/construir el mundo. Al hacer profesión los religiosos crean otro “mundo”, lo viven, le sirven con su apostolado y lo presentan concretamente a sus contemporáneos como posibilidad histórica real.

Por la postura radical que adoptan frente a las tres coordenadas constitutivas del mundo (las *relaciones*, los *bienes materiales*, y el *poder*) viviendo en celibato consagrado, en pobreza evangélica y en obediencia profética, los religiosos crean en su comunidad de forma viva y verdadera un mundo tal y como Dios lo proyecta, al mismo tiempo que se esfuerzan por inscribirlo en la Historia a través del apostolado. Los religiosos optan por una desposesión total, únicamente posible en comunidades donde se pone todo en común. Esa comunidad sólo puede existir entre personas que tienen un mismo corazón y una misma alma. Deciden no utilizar el poder sino al servicio de y con los demás, nunca en contra de ellos o para oprimirlos, pues discernen que tal es el designio de Dios. Ese designio lo realizan primero creando entre sí, libre y voluntariamente, una comunidad de discípulos iguales,

y después comprometiéndose juntos a favor del mundo mediante un apostolado en el que vuelcan todas las dimensiones y todos los días de su vida. Los religiosos gestionan de manera dinámica la tensión entre la exclusividad y la inclusividad de las relaciones humanas centrando su amor en sólo Dios, pues ese amor incluye a las hermanas y hermanos de la humanidad entera, sin excepción ni discriminación.

La vida religiosa apostólica presenta pues hoy en día, desde mi punto de vista una continuidad profunda con la naturaleza radical de la vida religiosa, tal y como fue concebida y vivida siempre en la Iglesia. Pero al mismo tiempo, constituye una forma distinta de esa vida, sustancialmente diferente de las demás, en particular de las formas monásticas y clericales. La continuidad reside en la consagración radical y entera a Dios de la persona, para siempre, por la profesión de los consejos evangélicos común a todas las formas de vida religiosa. La discontinuidad, y en ello reside hoy la significatividad de la vida religiosa apostólica, consiste en que al manifestar mediante el apostolado, que es su característica propia, el don de sí misma, la vida religiosa apostólica abraza a ese mundo que Dios ha amado hasta el punto de darle a su Hijo unigénito.

1. Algunos ejemplos: las Ursulinas fundadas por Angela Merici (1474-1540); las IBVM fundadas por Mary Ward (1585-1645); las Hijas de la Caridad fundadas por Louise de Marillac (1591-1660); las CND fundadas por Marguerite Bourgeoys (1620-1700); las PBVM fundadas por Nano Nagle (1718-1784); las Hermanas de la Misericordia fundadas por Catherine McAuley (1778-1841); las Josefinas fundadas por Mary MacKillop (1842-1909). Ninguna de esas fundadoras quería el claustro para sus hijas. Algunas, como las Ursulinas, se vieron obligadas a vivir en clausura total. Otras, como las Hijas de la Caridad, renunciaron al estatuto de Religiosas para no vivir en clausura. Las demás han vivido en modalidad de "semi-clausura" hasta la época del Vaticano II, algunas de ellas incluso después.
2. En 1900 León XIII publicó la Constitución apostólica "Conditae a Christo", reconociendo oficialmente las "Congregaciones dedicadas a obras de Apostolado" como Institutos religiosos.
3. Pío XI, en 1950 y 1952, fue el primer Papa que animó a las mujeres Religiosas a asumir su identidad apostólica y un estilo de vida adaptado al mundo. Véase una breve descripción de su eficaz intervención en la reforma de la Vida Religiosa apostólica en Lora Ann

- Quiñonez y Mary Daniel Turner, *The Transformation of American Catholic Sisters* (Filadelfia: Temple University Press, 1992) 11-12. Leon Joseph Suenens presenta en un capítulo de su libro, *The Nun in the World: New Dimensions in the Modern Apostolate* (London: Burns & Oates, 1962) el desarrollo experimentado a partir del Vaticano II.
4. La tensión entre la “tradicional” Conferencia de Superiores Mayores para Religiosas (CONFER) y la “progresista” Conferencia Femenina de Liderazgo para Religiosas (CFLR) en Estados Unidos ha sido a la vez alabada y cuestionada por el Vaticano.
 5. La visita apostólica en curso en los EE.UU. a congregaciones apostólicas femeninas fue solicitada por religiosas de tendencia “tradicional” y por oficiales del Vaticano, preocupados por el compromiso apostólico de algunas religiosas, que interpretan como una secularización.
 6. Pío X, “Pascendi”, 8 de septiembre de 1907.
 7. Me parece importante señalar que la no-imposición de la clausura a las órdenes clericales no se debió a una genuina reinterpretación de la vida religiosa como ministerial, sino a la prevalencia de la identidad clerical de sus miembros sobre la religiosa. Eran considerados como sacerdotes (es decir, hombres llamados al ministerio) pertenecientes a una Orden antes que como religiosos que iban a ser ordenados. Las primeras órdenes masculinas, los Benedictinos por ejemplo, vieron una incompatibilidad entre los dos estados de vida y rechazaron la ordenación de sus miembros, pero la fundación de las órdenes clericales, especialmente en los siglos XVI y siguientes, cambió la percepción de la vida religiosa masculina. Es éste un tema que reclama mayor reflexión y sobre el que se ha escrito mucho, pero la cuestión está lejos de quedar resuelta (véase *A Concert of Charisms: Ordained Ministry in Religious Life*, editado por Paul K. Hennessy [New York/Mahwah: Paulist, 1977]: excelentes ensayos que abordan la cuestión a partir de varias dimensiones). Para reflexionar con mayor claridad sobre el carácter ministerial de la vida religiosa sería útil atenerse al caso de los religiosos no ordenados (las hermanas y hermanos), o bien considerar la situación de los religiosos ordenados únicamente desde el ángulo de su vida religiosa.
 8. Véase John W. O'Malley, *What Happened at Vatican II* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008), en particular la introducción (pp. 1-14), escrita por grandes historiadores de la Iglesia, sobre las principales características del Concilio.
 9. Expresión utilizada por Cipriano a propósito de las vírgenes consagradas en su Tratado II sobre el “Hábito de las Vírgenes,” & 3. Disponible en *Ante-Nicene Fathers* (edición americana), vol. 5, traducida por Ernest Wallis. El tratado es típico de la visión de los ‘Padres primitivos’ de la clausura, velo, y otros aspectos de renuncia al mundo considerados como pertenecientes a la esencia de la vida consagrada.
 10. Véase Walter Wink, *The Powers Series* (Minneapolis, MN: Fortress, 1984, 1986, 1992) sobre el rol de los “poderes” en los sistemas dominantes de nuestro mundo. Los tres volúmenes están acertadamente titulados como sigue: *Naming the Powers, Unmasking the Powers, Engaging the Powers*.

RETOS Y OPORTUNIDADES PARA LA VIDA CONSAGRADA EN EL CONTEXTO DEL MUNDO Y DE LA IGLESIA DE HOY

P. Antonio M. Pernia, SVD

Nacido en Filipinas el 2 de enero de 1949, el P. Antonio Pernia hizo sus votos perpetuos en la Sociedad del Verbo Divino y fue ordenado sacerdote en 1975. Obtuvo un master en Filosofía en el Seminario del Verbo Divino (Tagaytay, Filipinas) en 1972, y un doctorado en teología en la Universidad Gregoriana de Roma, en 1988. Enseñó filosofía y teología en seminarios mayores de Filipinas. En el año 2000 fue elegido Superior general de la SVD, y fue reelegido en 2006.

Original en inglés

“**R**etos y oportunidades para la vida consagrada apostólica y la teología de la vida consagrada en el contexto del mundo y de la Iglesia de hoy”, es el tema que se me pidió tratar en el seminario.

Según entiendo, el objetivo principal de esta primera intervención consiste en estimular y provocar la reflexión y la discusión. Quisiera hacerlo siguiendo las indicaciones dadas por los organizadores, es decir en tres pasos: (1) primero, y es la parte más larga de mi contribución, exponiendo algunos de los retos que se presentan a la vida religiosa hoy; (2) después, en la segunda parte, algunas de las oportunidades que tiene; y finalmente, (3) algunos temas o preguntas que podría abordar hoy la teología de la vida religiosa.

Evidentemente, retos y oportunidades son numerosos. No he tratado de ser exhaustivo. He preferido destacar tan sólo algunos de los más importantes.

Aunque trataré los retos y oportunidades separadamente, no establezco una división marcada entre ambos, ya que, desde mi punto de vista, los retos ofrecen oportunidades y las oportunidades, de alguna manera, implican retos.

1. Retos que interpelan a la vida religiosa

Empezaré pues por los retos que se presentan a la vida religiosa en el contexto actual del mundo y de la Iglesia. De todos ellos, deseo centrarme en

los que provienen por una parte de la globalización y, por otra, de la experiencia de una Iglesia universal.

1.1 Emergencia de un mundo globalizado

Creo poder afirmar que el desarrollo más espectacular de los últimos 20 años es el fenómeno llamado “globalización”¹, es decir, la experiencia de un mundo convertido en “aldea global”. Es principalmente fruto de la “revolución” provocada por los avances técnicos que marcan nuestra época en materia de información, comunicación y transportes. Las distancias se han reducido drásticamente. Las gentes y lugares comunican entre sí mucho más fácilmente. Vivir en el mundo es ahora como vivir en una aldea. Podríamos pues definir la globalización como la contracción del tiempo y del espacio que provoca una creciente interdependencia de los pueblos, de las diversas naciones y de las diversas culturas².

La globalización es una espada de doble filo. Unos exaltan sus “virtudes”: dicen que derriba fronteras, que une a la humanidad dividida, elimina la pobreza y asegura la paz en el mundo. La consideran como expresión de la angustia y los dolores de parto de toda la creación, que gime para engendrar un mundo más unido y más fraterno (Rm 8, 18-23). Otros advierten el lado oscuro de la globalización: genera, dicen, un proceso de exclusión que aumenta la distancia entre ricos y pobres. Critican su principio único de actuación (“lo que es bueno para unos es bueno para todos”) en virtud del cual las superpotencias mundiales imponen su sistema económico, su ideología política, su filosofía, su sistema de valores culturales y su mentalidad “religiosa”, convirtiéndolos así en valores comunes o uniformes del mundo en su totalidad.

Es, sin duda, en el ámbito de la economía mundial donde la globalización se hace más patente, entendiéndolo por “economía global”, casi siempre, el intento de imponer una visión única de cómo deben funcionar las economías nacionales y cómo deben estructurarse; en definitiva, como un proceso neo-colonialista moderno por medio del cual las potencias económicas mundiales aseguran su dominación tanto sobre países en vías de desarrollo como sobre países desarrollados. La finalidad predominante de esta economía global es la ganancia, y su táctica de “dejar que el mercado decida” favorece los intereses de los poderosos y conduce a la marginación-exclusión de grandes grupos humanos, a decir verdad de regiones geográficas enteras. La incesante búsqueda de la ganancia, sin tener en cuenta criterios morales y éticos, crea necesidades artificiales y estimula la mentalidad “consumista”, reforzando así la secularización del estilo de vida.

Otra manifestación de la globalización la encontramos en las grandes

migraciones internacionales. Aunque las migraciones son un fenómeno muy antiguo, su carácter mundial les confiere actualmente una importancia inédita. El número de personas que deciden emigrar o que deben emigrar por fuerza no ha sido nunca tan grande como en la actualidad, y estas personas parten para instalarse en países cada vez más diversos³. Una consecuencia de ello es que las sociedades se vuelven multiculturales. Las personas de culturas diferentes no sólo entran en contacto estrechamente, sino que con frecuencia se ven obligadas a vivir juntas. Muchas ciudades del mundo están hoy habitadas por grupos humanos con culturas y religiones muy diversas.

Las migraciones mundiales y locales no sólo están cambiando la fisonomía de nuestras ciudades, sino que además aceleran la urbanización. En 2008, más de la mitad de la población mundial era ya urbana⁴. Surgen megalópolis que se extienden sin cesar y se convierten en centros multiculturales, en supermercados de confesiones plurales y valores divergentes. La oposición entre la mentalidad secularizada de unos y la reactivada mentalidad religiosa de otros fomenta movimientos sociales de secularismo exacerbado y por otra parte fundamentalismos, creando enfrentamientos y divisiones. Entre esos dos polos espirituales, muchos prefieren abandonar sencillamente las Iglesias tradicionales y situarse como “creyentes sin pertenencia”⁵. Finalmente, la urbanización desplaza las áreas de pobreza más profundas de las zonas rurales a las zonas urbanas. Se estima hoy que, en los países en vías de desarrollo, un ciudadano de cada tres habita en los tugurios de las ciudades – o sea alrededor de mil millones de personas, la sexta parte de la población mundial⁶.

Entre los malheridos por la globalización figura la “madre Tierra”. La búsqueda sin escrúpulos de ganancias mediante la explotación irresponsable de los recursos limitados del planeta causa graves daños al ecosistema. La producción económica y el consumismo ilimitados ensucian el planeta con residuos ambientales, ocasionando el fenómeno conocido como “cambio climático”. Las guerras civiles o entre naciones devastan la naturaleza con potentes “armas de destrucción masiva”. Todo ello pone en peligro el futuro de la Tierra, amenaza con destruirla.

Otras víctimas de la globalización son habitualmente las personas más vulnerables e indefensas: los pobres en general y, en particular, las mujeres, los niños y los ancianos.

La globalización se ha convertido en un terreno de cultivo propicio al enraizamiento en la sociedad del fenómeno de la secularización, surgido hace más o menos una generación, y a su expansión mundial. Por secularización entendemos un “volverse hacia el mundo” como punto de referencia para explicar el misterio de la vida y buscar la plena realización de la existencia

humana. Las formas “duras” de secularización consideran el mundo como punto de referencia exclusivo, rechazando toda trascendencia. Ese rechazo de lo trascendente conlleva el rechazo de toda afirmación absoluta, es decir, el reino o “tiranía del relativismo”, como dice Benedicto XVI. Pero más que como doctrina, la secularización se manifiesta fuertemente como un estilo de vida caracterizado por la falta de interés o de apertura a lo trascendente y por apoyarse de manera exclusiva o excesiva en el mundo para conseguir la realización humana⁷.

1.2. Retos de un mundo globalizado: la crisis de la vida religiosa

¿Qué retos plantea a la vida consagrada el mundo globalizado? No cabe duda de que la secularización en un mundo globalizado ha provocado una crisis profunda de la vida consagrada, al menos en los países de Europa Occidental y América del Norte. Y muchos piensan que, en razón precisamente del fenómeno de globalización, una crisis semejante está a punto de producirse en otras partes del mundo. Hay dos principales indicadores de esa crisis: la disminución de miembros y la percepción de una falta de sentido.

1.2.1. La disminución de miembros

Las estadísticas del *Anuario Pontificio* de 2010 revelan un ligero aumento (+1,7%) del número de católicos en el mundo entre 2007 y 2008 (de 1.146.000 a 1.166.000)⁸. En el período 2000-2008 hubo también un ligero aumento del número mundial de sacerdotes (+1%). Sin embargo, éste se debe al incremento en África, Asia y las Américas. Europa, inversamente, ha registrado una disminución considerable, pasando del 51,5% al 47,1%. En el mismo periodo, el número de religiosos/as en el mundo ha disminuido en un 7,8%, pasando de 801.185 a 739.067. Esto es debido principalmente a la situación en Europa (-17,6%), América (-12%) y Oceanía (-14,9). Por el contrario, África y Asia registran un aumento (+21,2% en África y +16,4 en Asia). Entre 2007 y 2008, el número de seminaristas en el mundo ha aumentado también ligeramente (1%, de 115.919 a 117.024).

No obstante, otro hecho que evidencia la disminución del número de sacerdotes y religiosos en Europa occidental y América del Norte es el continuo proceso de reagrupación de parroquias y provincias de congregaciones religiosas. En los últimos veinte años, en mi congregación, hemos tenido tres reagrupamientos (de dos provincias cada vez), uno en Europa, otro en Estados Unidos y el tercero en América del Sur. Estaban previstos más en Europa, pero no se lograron debido a la resistencia de algunos hermanos. Hay una escasez innegable de vocaciones en Europa occidental y Norteamérica. Tenemos un total de 1.057 miembros de votos temporales; sólo dos de ellos vienen de Europa occidental y sólo uno de

América del Norte. De nuestros 331 novicios, sólo uno es de Europa occidental y no hay ningún norteamericano. Creo que se da más o menos la misma situación en la mayor parte de las congregaciones. Las vocaciones son dramáticamente escasas en Europa occidental y América del Norte, y las que hay tienden a entrar en congregaciones nuevas y más conservadoras.

La falta de vocaciones ha supuesto el envejecimiento de nuestras provincias europeas y norteamericanas. En Europa occidental, la media de edad oscila entre los 75 y los 55 años, con un promedio de 65 años. En América del Norte, el abanico va de 60 a 55 años, con una edad promedio de 58 años. Estas cifras serían más elevadas aún sin la llegada, estos últimos años, de varios jóvenes de Asia y de África. El envejecimiento de los miembros acarrea falta de vitalidad y de creatividad, miedo a correr riesgos y a asumir nuevas iniciativas. Se instala el estancamiento y surge una gran incertidumbre: ¿seguirán teniendo sentido en el futuro nuestra vida y nuestra misión?

Por supuesto que la situación es diferente en otras partes del mundo. Mientras que reagrupamos las provincias de Europa occidental, en Asia y en África las dividimos y creamos nuevas provincias. Las vocaciones siguen siendo abundantes en Asia y en África, y la edad promedio de los miembros es joven: 42 años en África y 43 en Asia. No obstante, algunos dicen que es sólo cuestión de tiempo y que una situación semejante a la del mundo occidental se desarrollará en esos continentes. Ahora mismo, parece que hay un cambio en el origen de las vocaciones de India: ya no proceden de Kerala, en el sur, sino del norte del país. En Filipinas también parece haber una disminución de vocaciones.

1.2.2 Percepción de una falta de pertinencia

La escasez de vocaciones en Europa occidental y en América del Norte indica, entre otras cosas, que la vida religiosa ya no es percibida como una opción de vida que tiene sentido. Aunque esto tiene que ver con que los jóvenes de ahora rechazan o se resisten a comprometerse para siempre, también revela la percepción por su parte de la falta de pertinencia de la vida religiosa en el mundo actual. No es que no sean generosos o no tengan el ideal requerido para la vida consagrada; muchos de ellos se comprometen en causas nobles como la paz y la justicia en el mundo, la defensa de los derechos humanos, la erradicación de la pobreza, la salvaguarda de la creación. Otros muchos están implicados en el voluntariado. Algunos forman parte de diferentes movimientos de laicos⁹. Pero parece como si los jóvenes de hoy ya no vieran en la vida religiosa una opción significativa capaz de canalizar su idealismo y su generosidad.

Tampoco ayuda que ciertas personas de la jerarquía de la Iglesia,

individual o colectivamente, piensen e incluso digan a veces públicamente que las congregaciones religiosas ya no tienen un rol significativo en la Iglesia: “Los religiosos pertenecen al pasado; el futuro es de los nuevos movimientos de laicos”. Consideran que los nuevos movimientos de laicos han sustituido a los religiosos como “fuerzas vivas” de la Iglesia. En consecuencia, algunos sectores eclesiales manifiestan cierta preferencia por los movimientos de laicos con respecto a las congregaciones religiosas, en particular a las congregaciones religiosas que, a su parecer, han interpretado exageradamente las reformas del Vaticano II, abriéndose demasiado al mundo moderno.

Hay que sumar a ello el afán consciente o inconsciente de algunos miembros de la jerarquía por hacer de la vida religiosa una especie de “servicio doméstico”, considerando a los religiosos/as como simple “mano de obra” o como empleados de la Iglesia jerárquica¹⁰. Lo cual supone ignorar el carácter específico de vida consagrada como don carismático y camino profético en la Iglesia. Cuando pierde su identidad específica, la vida religiosa pierde su razón de ser y no puede desempeñar su rol en la Iglesia y en el mundo.

Otros dicen que la crisis de sentido de la vida religiosa es simplemente un aspecto de la crisis más fundamental de la religión como tal, o más exactamente de la religión bajo su forma socio-cultural actual¹¹. La forma socio-cultural de la religión que existe todavía en la actualidad surgió en el contexto de una sociedad mayoritariamente agraria, que hoy ha desaparecido prácticamente. La sociedad ha sufrido una transformación tan radical que ahora ya no es sólo post-agraria, sino también post-industrial y post-moderna. Así pues, la forma socio-cultural actual de religión ya no es una expresión adecuada o significativa de la religiosidad humana, de su búsqueda de espiritualidad; es necesaria una nueva forma socio-cultural de la religión, una “religión post-religión”, una forma que corresponda a la religiosidad del hombre en el mundo post-moderno de la era cibernética¹².

Ésta es la razón por la cual la vida religiosa, hoy, está en declive y siente que ha perdido su pertinencia en las sociedades desarrolladas de Europa occidental y América del Norte. Sin embargo la crisis no les está reservada, sino que se va extendiendo. Lo mismo puede ocurrir en Asia y en África si sufren una transformación socio-cultural similar, e incluso si la sufren por la simple ósmosis cultural que originan las comunicaciones globales. De hecho, si la crisis se produce en Asia y en África, podría ser de tipo “esquizofrénico”, por la coexistencia de una mentalidad “postindustrial” y postmoderna junto con infraestructuras económicas “agrarias” o simplemente “industriales”.

Lo necesario para que la vida religiosa sobreviva no es solamente una reforma o una reorientación, sino una transformación, una metamorfosis. Lo que se necesita es “una vida religiosa post-religiosa”.

1.3. La emergencia de una Iglesia global

Quizá lo más importante en la Iglesia católica del Vaticano II es su manifestación como “Iglesia mundial”. Como sabemos, así interpreta teológicamente Karl Rahner el Concilio¹³: según él, ahí se vio por primera vez en la historia que la Iglesia era verdaderamente “una Iglesia global”. En el 1er Concilio Vaticano hubo representantes de las sedes episcopales de Asia y África, pero eran obispos misioneros de origen europeo o americano; mientras que en Vaticano II, las sedes episcopales de Asia y África estuvieron representadas por obispos autóctonos. Eran aún poco numerosos con respecto a los europeos, pero estaban presentes, participando activamente en el proceso de toma de decisiones de la Iglesia. En Vaticano II, la Iglesia fue verdaderamente percibida como una Iglesia global, con un episcopado mundial actuando en consonancia con el Soberano Pontífice, aunque no fuera más que un inicio. Rahner considera que se trata de un acontecimiento capital, de igual importancia en la historia de la Iglesia que el paso de la cristiandad judía a la cristiandad de los gentiles¹⁴. Por eso se dice que Vaticano II inaugura un nuevo periodo de la historia de la Iglesia en el que ésta “ya no es la Iglesia de Occidente con sus zonas de influencia americanas y sus exportaciones hacia Asia y África”.

Ese avance hizo de la Iglesia católica una Iglesia poli-céntrica. Europa ya no es su centro exclusivo. Otros centros fueron percibidos: América Latina, África, Asia, Oceanía. Realidad que se expresó instituyendo las Conferencias regionales o continentales de obispos, aunque su rol en la Iglesia no esté todavía plenamente reconocido y aceptado. Otra expresión de ello fueron los cinco Sínodos extraordinarios convocados durante los años previos al gran Jubileo del 2000 sobre la Iglesia en África (1994), en América (1997), en Asia (1998), en el Pacífico y Oceanía (1998) y en Europa (1999)¹⁵. A pesar de sus numerosas lagunas, los Sínodos continentales han supuesto un reconocimiento de la diversidad de situaciones y culturas en que se encuentra presente la Iglesia universal. Se ha reconocido la importancia de la atención a esa variedad para determinar el estilo y la forma de vida de la Iglesia, y de la misión, en los distintos continentes: ya no es posible dar simplemente directivas desde el centro, es necesario tener en cuenta la situación concreta de las Iglesias locales¹⁶.

Por eso, la realidad de una Iglesia global supone la desaparición de un Cristianismo identificado con Occidente. Esta des-occidentalización de la Iglesia se acusa todavía más con el llamado “cambio demográfico” del Norte

al Sur. Al inicio del tercer milenio, el centro demográfico de gravedad de la Iglesia católica se ha desplazado al “Sur global” (es decir, a América Latina, África y Asia). Mientras que en 1900 sólo el 15% de la población católica vivía en el hemisferio sur, en el 2000 la cifra era de 67%, o sea los 2/3 de los 1.100.000.000 de católicos del mundo. Para mediados de este siglo se prevé que el porcentaje de la población católica en el hemisferio sur sea de 75%¹⁷.

1.4. Retos de una Iglesia global: “desorden” en las Órdenes religiosas

¿Qué retos presenta una Iglesia global a la vida consagrada? Entre muchos, permítanme señalar dos de ellos bajo el título: “Desorden en las Órdenes Religiosas”, entendiendo por “desorden” la multiculturalidad de sus miembros y la misión multidireccional.

1.4.1. Multiculturalidad de los miembros

La multiculturalidad de la Iglesia global se encuentra reproducida en congregaciones religiosas cuyas comunidades tienen miembros de varias nacionalidades, porque fueron concebidas así o porque se vieron obligadas a ello a causa de la disminución de vocaciones en Occidente. Ahora bien, cuando la estructura era monocultural, había orden y armonía: todos comprendían generalmente de la misma forma la vida comunitaria, la oración, el silencio, la pobreza, la castidad, la obediencia... particularmente en congregaciones religiosas con miembros de cultura homogénea.

En realidad, ocurría lo mismo en las congregaciones religiosas internacionales durante el periodo anterior al Vaticano II, pues se prestaba poca atención a la especificidad cultural de los religiosos. Al contrario; se esperaba inconscientemente que todos ellos se adaptasen a la cultura predominante de la congregación, que solía ser europea. El programa de formación de la “provincia madre” era ampliamente transportado y reproducido en las “provincias de misión”¹⁸.

Esto cambió con Vaticano II y con la valoración positiva de las culturas de otros pueblos. La teología comenzó a hablar de inculturación y de edificación de la Iglesia local: no hay una manera única de ser Iglesia o de ser cristiano en el mundo, sino tantas modalidades como culturas. Paralelamente, en las congregaciones religiosas internacionales comenzó a cobrar importancia la idea de que no hay solamente una manera de ser religioso, de que el carisma del fundador o fundadora puede encontrar expresiones diferentes en las diversas culturas. Como el Evangelio, el carisma originario de la congregación no solamente enriquece las culturas, sino que puede ser enriquecido por ellas ahí donde se encarna. Se llegó a concebir que en una congregación religiosa no todos los miembros han de adoptar el mismo

modelo de vida, cualquiera que sea su nacionalidad; que en una congregación con miembros de diferentes nacionalidades supone una riqueza abrirse a la diversidad cultural. Progresivamente las congregaciones religiosas pasaban de ser el hogar de una sola cultura a ser un hogar de interacción de diversas culturas.

Pero el orden y la armonía de las órdenes religiosas sufren sacudidas cuando llegan a ser verdaderamente multiculturales. Cuando el multiculturalismo reemplaza el monoculturalismo como estructura de base, una especie de desorden sustituye al orden y, en cierto sentido, las órdenes religiosas se convierten en “desórdenes religiosos”.

En particular, el multiculturalismo de los miembros plantea el problema de que comprenden de maneras divergentes elementos de la vida religiosa como la oración, la comunidad, el uso del dinero y los votos¹⁹. Por ejemplo, ¿qué significa la pobreza voluntaria cuando se tiene más dinero y confort en la comunidad religiosa que en la familia o en la aldea? ¿Qué significa la obediencia para alguien que pertenece a una cultura en la cual se espera que uno obedezca siempre a sus mayores?

1.4.2. Una misión multidireccional

Una Iglesia universal implica que las Iglesias locales alcancen su “mayoría de edad” incluso en los países llamados “de misión”, en Asia, África y América Latina. La aparición de misioneros originarios del hemisferio sur es una expresión de esta realidad. Europa ya no es la única ni la principal fuente de misioneros. No poseo estadísticas ni cifras sobre ello, pero quizá mi congregación pueda servir de indicador: tenemos ahora 600 misioneros asiáticos que trabajan fuera de su lugar de origen, en Europa, Estados Unidos, América Latina, África u otras regiones de Asia. Si les agregamos los 50 misioneros africanos y los 50 latinoamericanos que trabajan fuera de África y de América Latina, llegamos al total de unos 700 misioneros procedentes del Sur, en sólo una congregación misionera.²⁰

No me refiero solamente aquí a lo que llaman a veces “misión invertida”, es decir, a misioneros originarios de antiguos territorios de misión que parten como misioneros a Europa o América del Norte, sino a misioneros del Sur que parten como misioneros a otras zonas del Sur.

Actualmente hablamos de una misión “del Sur hacia el Norte” y “del Sur hacia el Sur” en contraste con el pasado, en que la misión era únicamente un fenómeno “del Norte hacia el Sur”. En el pasado, los misioneros partían de la Europa cristiana al mundo pagano, a América, África, Asia, Oceanía. La misión cristiana consistía en que el misionero blanco partía a tierras lejanas a vivir entre los indígenas. Decían que les llevaban el Evangelio de Jesús,

pero aportaban también inconscientemente lo que se consideraba entonces como una cultura superior, apoyada en conocimientos científicos avanzados y en una tecnología desarrollada. En ese periodo de la historia de la misión, los misioneros llegaban “pisando los talones de los colonizadores”, de tal manera que era difícil distinguir entre actividad misionera y gobierno colonial. La misión era un movimiento ordenado y unidireccional, del Oeste hacia el Este, del Norte hacia el Sur o del centro a la periferia.

Pero estos últimos años ese “orden” se ha visto perturbado por la aparición de misioneros procedentes del Sur y la misión se ha convertido en un movimiento multidireccional “desordenado”, a veces incluso “caótico”: del Sur al Norte, del Sur al Sur, del Este al Oeste, del Este al Este, de la periferia al centro, de la periferia a la periferia. En otros términos, la Iglesia global no está netamente dividida en un centro creyente y una periferia no creyente, en el “pueblo de Dios” aquí y los “gentiles” (o naciones ‘paganas’) allá. Hoy hablamos de misión en los cinco continentes. La misión es multidireccional. Y esto crea “desorden” en las órdenes religiosas misioneras.

La misión multidireccional cuestiona sobre todo la pertinencia de la misión intercultural. Por ejemplo, con frecuencia me han hecho preguntas como éstas: ¿Qué sentido tiene enviar misioneros de países no cristianos, como la India o Indonesia, a países católicos de América latina? ¿No sería mejor que permanecieran en sus países para evangelizar a los “paganos”, en lugar de atender parroquias de América Latina? ¿Qué es lo verdaderamente nuevo en este fenómeno? ¿No estaremos simplemente sustituyendo el personal misionero europeo por misioneros asiáticos y africanos, mientras que la manera de vivir la misión permanece fundamentalmente la misma?²¹

2. Las oportunidades para la vida religiosa

Como decía anteriormente, la situación del mundo y de la Iglesia hoy ofrece numerosas oportunidades a la vida religiosa, en particular la posibilidad de unirse y trabajar en red entre congregaciones, en colaboración y ‘partenariado’ con otros grupos de la Iglesia. Entre esas oportunidades subrayaré tres, a saber, la interculturalidad de los miembros, la interculturalidad en el ministerio y el ‘partenariado’ con los laicos en la misión.

2.1. Interculturalidad de los miembros

Numerosas congregaciones son internacionales. Algunas desde su fundación, otras desde fechas más recientes, porque decidieron aceptar vocaciones del hemisferio sur ante la escasez de vocaciones del hemisferio norte. La internacionalidad ofrece ventajas prácticas, pero su valor principal

reside en que da testimonio de la universalidad del Reino de Dios y de su apertura a la diversidad. Testimonio particularmente necesario en el contexto de la globalización, que tiende por una parte a excluir y por otra a eliminar las diferencias. Por eso es urgente hoy dar testimonio de que el reino de Dios es un reino de amor que incluye absolutamente a todos los hombres y al mismo tiempo respeta la particularidad de cada persona y de cada pueblo.

La internacionalidad es también un poderoso testimonio porque personas de culturas y naciones diferentes, si se inspiran en los valores del Evangelio, viven en comunión y solidaridad, en paz y armonía. Las congregaciones religiosas internacionales pueden desempeñar un rol profético y ser una fuente de esperanza en nuestro mundo fragmentado y desgarrado por conflictos culturales, étnicos y raciales, por la violencia y las guerras. Por eso, el deseo de promover comunidades religiosas internacionales e interculturales no viene únicamente de la escasez de vocaciones en el mundo desarrollado, sino de que en el corazón de la vocación religiosa está el llamado a ser testigos del Reino de Dios, a ser voz profética y fuente de esperanza en la sociedad, para el mundo.

Evidentemente, lo ideal no es la mera “internacionalidad” (presencia en la congregación o comunidad de miembros de diferentes nacionalidades), ni el mero “multiculturalismo” (coexistencia bajo el mismo techo de miembros de diferentes nacionalidades y culturas). Lo ideal es la “interculturalidad” verdadera, es decir, la interacción en una congregación o comunidad de las diferentes culturas de los miembros, que enriquece a cada uno individualmente y a la comunidad en su conjunto. Una comunidad intercultural auténtica se caracteriza por tres cosas²²: (1) el reconocimiento de todas las culturas (dando visibilidad en la comunidad a las culturas minoritarias); (2) el respeto a la diferencia cultural (evitando las tentativas de nivelar diferencias absorbiendo las culturas minoritarias en la cultura dominante); y (3) la promoción de una sana interacción entre las culturas (tratando de crear un clima que favorezca la interacción y enriquecimiento mutuos).

Así pues, una comunidad auténticamente intercultural es una comunidad a la cual todos los miembros, cualquiera que sea su cultura, tienen verdaderamente el sentimiento de pertenecer. Pero no surge por casualidad, o simplemente por cohabitación. Una verdadera comunidad intercultural necesita ser creada conscientemente, promovida intencionalmente, cuidada con esmero y mantenida con atención. Requiere ciertas actitudes personales, ciertas estructuras comunitarias y una espiritualidad particular. En consecuencia, los miembros necesitan un programa específico de formación, a la vez inicial y permanente, que les prepare a vivir de manera eficaz y con sentido en una comunidad intercultural. Es fundamental que estén convencidos de que la

interculturalidad es un ideal que deben buscar y un valor que deben promover.

2.2. Colaboración intercongregacional

Nuestro mundo y la Iglesia actual ofrecen también la oportunidad, y podemos decir la necesidad, de una mayor colaboración intercongregacional en el ministerio. “VIVAT internacional” es una ONG creada en el año 2000 por dos congregaciones religiosas misioneras, la Sociedad del Verbo Divino (SVD) y las Hermanas Misioneras Siervas del Espíritu Santo (SSpS), con el fin de tener una representación legal en las Naciones Unidas. En el espacio de cuatro años lograron acreditarse como ECOSOC y DPI en las Naciones Unidas, en Nueva York. Desde entonces, otras seis congregaciones religiosas se han unido a la ONG y dos más esperan ser admitidas como miembros asociados. Por supuesto surgieron problemas y dificultades que hubo que resolver en términos de organización, coordinación y financiación. Fue necesario redactar estatutos y orientaciones que deben ser revisadas constantemente, a medida que el proyecto avanza.

El proyecto “SSS” es un Proyecto de Solidaridad con el Sur de Sudán (“Southern Sudan Solidarity Project”). En respuesta a una invitación de los obispos del Sur de Sudán, las dos uniones USG y UISG organizaron una misión intercongregacional en el país, empezando con dos proyectos específicos: una escuela para la formación de maestros y un centro de salud. Buen número de congregaciones colaboran, proporcionando finanzas o personal. Una congregación se ofreció para ser la “congregación-líder” en cada uno de los proyectos. Los problemas y las dificultades de organización y de coordinación parecían enormes al principio, simplemente porque era la primera vez que la USG y la UISG se embarcaban en un proyecto de tal envergadura. Pero las dificultades se fueron resolviendo y los proyectos avanzan a un ritmo razonable. Está claro que ninguna congregación religiosa hubiera podido responder por sí sola al llamado de los obispos del sur de Sudán. La colaboración intercongregacional ha hecho posible la realización del proyecto, a pesar de las dificultades. Además, aporta una riqueza particular a la Iglesia local por la diversidad de carismas de las congregaciones que colaboran; esta misión particular ofrece a la Iglesia local un “conjunto” coordinado de carismas diversos.

Finalmente, la colaboración intercongregacional no es tan solo una estrategia de misión. Es, en realidad, una declaración con respecto a la misión – pues la misión es, ante todo y sobre todo, *Missio Dei*, y nuestro llamado a la misión es un llamado a participar en la misión de Dios. Un llamado que incluye colaborar con todos los demás que han sido, de la misma manera, llamados por Dios. La colaboración es el reconocimiento de que la misión va mucho más allá de lo que puede hacer cada persona o cada

congregación individualmente, e incluso de lo que pueden hacer todas las congregaciones juntas. Por eso forma verdaderamente parte de la misión y es una de sus características esenciales. Colaboramos unos con otros porque la misión es de Dios en primer lugar y porque el primer agente de la misión es el Espíritu de Dios.

2.3. ‘Partenariado’ en la misión con los laicos

Ciertamente una de las características de la Iglesia de hoy es la entrada en escena de un laicado instruido, muy motivado y activo²³. Muchos factores han contribuido a la promoción de los laicos en la Iglesia. Uno de ellos es la escasez de sacerdotes, tanto en el Norte como en el Sur. Esto ha conducido a la expansión de un “ministerio laico”, es decir que numerosos laicos han comenzado a ocupar puestos ministeriales y administrativos que, en tiempos pasados, estaban ocupados casi exclusivamente por sacerdotes²⁴. Otro factor es la nueva percepción del apostolado de los laicos que se desprende de Vaticano II: es un apostolado de derecho, fundado en el bautismo más que derivado del ministerio de los obispos y de los sacerdotes, con la misión específica de “renovar el orden temporal”. De ahí la prosperidad de los llamados “nuevos movimientos de laicos”: numerosos laicos se comprometen en la evangelización de la cultura y en la transformación de la sociedad²⁵.

Las congregaciones religiosas siempre han tenido grupos de laicos asociados – Tercera Orden, asociados, afiliados. Son personas que se sienten atraídas por el carisma de las congregaciones y desean vivir de su espiritualidad y colaborar en su misión. Esto plantea la cuestión de una “expresión laica” del carisma del fundador, que rebasa los límites del instituto religioso e incluso de la consagración religiosa. Otra forma de colaboración entre religiosos y laicos es el ‘partenariado’ con movimientos de laicos autónomos o independientes. Ya no se trata de la simple colaboración entre congregaciones religiosas de cara a la misión, sino de la colaboración entre congregaciones religiosas y laicos o de sostener la misión del laicado.

Hoy, necesitamos fomentar esas dos formas de colaboración y de ‘partenariado’ con los laicos. En el pasado, los religiosos trabajaban principalmente, y a veces exclusivamente, en la esfera eclesial; de ahí el peligro de ser considerados como simples empleados/as o mano de obra de la jerarquía de la Iglesia. Como decíamos anteriormente, esto ocultaba la identidad específica de la vida religiosa como don carismático y voz profética en la Iglesia. Trabajar en ‘partenariado’ con los laicos recuerda a los religiosos/as que tienen igualmente un rol en el mundo secular, salvaguardando su identidad específica y su carisma.

El ‘partenariado’ con los laicos recuerda también a los religiosos/as que

la consagración no es una “*fuga mundi*”, sino que conlleva una implicación en el mundo, y que la consagración religiosa necesita ser vivida en el contexto cotidiano de las personas: familia, niños, escuela, vecinos, lugar de trabajo, etc. Les recuerda que su vocación de dar testimonio del Reino de Dios incluye un llamado a transformar y a renovar el mundo a la luz del Evangelio, y que esta vocación y esta misión deben ser vividas en el seno de las “alegrías, las esperanzas, las penas y las angustias” de mujeres y hombres reales, en un mundo con frecuencia roto y fragmentado.

La misión de dar testimonio del Reino de Dios y de transformar el mundo a la luz del Evangelio requiere en diversos campos las competencias complementarias de los laicos. La defensa de los derechos humanos, la colaboración con las ONG, el trabajo en red con diversos grupos de la “sociedad civil” manifiestan la toma de conciencia de que, para que la misión de “transformar el mundo” llegue a ser concreta, práctica y eficaz, debe insertarse en las realidades socio-político-económicas de la sociedad humana. Es ahí donde el ‘partenariado’ con los laicos es crucial.

3. Temas/cuestiones para una teología de la vida religiosa

Permítanme concluir con algunas sugerencias de temas o cuestiones que una teología de la vida religiosa podría plantearse actualmente.

3.1. La teología de la religión

Elaborar una “teología de la religión”, estudiando el impacto sobre la religión de los profundos cambios socio-culturales en el mundo globalizado. ¿Cuál es la forma socio-cultural de la religión que expresa de manera adecuada la religiosidad fundamental de la humanidad y la búsqueda de la espiritualidad, hoy? ¿Cuáles son los marcos de la vida religiosa en esa teología renovada de la religión? Si la vida religiosa tiene sus raíces en la vida monástica que se desarrolló en un contexto ampliamente rural, ¿qué significado tiene la vida religiosa en un mundo urbanizado?

3.2. La vida consagrada en la Iglesia

Reflexionar sobre la identidad específica y el rol de la vida religiosa en la Iglesia. Como don carismático y voz profética, ¿la vida religiosa pertenece más a la dimensión “carismática” que a la dimensión jerárquica de la Iglesia? ¿Qué implica esto concretamente? ¿Cómo debería ser concebida, hoy, la relación de la vida religiosa con el ministerio ordenado y con el apostolado de los laicos en la Iglesia? Las “comunidades nuevas” mencionadas en la nota 9, ¿constituyen un desarrollo auténtico y una forma viable de la vida consagrada hoy?

3.3. La vida consagrada y la misión

La teología de la misión habla de “un cambio de paradigma” en la comprensión de la misión (de la *Missio ecclesiae* a la *Missio Dei*); ¿se puede hablar de un cambio similar en la teología de la vida religiosa? ¿Cómo puede este cambio de paradigma en la misión influenciar la vida religiosa tal como se vive hoy? ¿En dónde deberían ‘re-situarse’ los religiosos/as para responder a las nuevas necesidades sociales?

3.4. Los consejos evangélicos

La actual teología de los consejos evangélicos, ¿está adaptada y es pertinente todavía? ¿Cómo deberían ser comprendidos los consejos evangélicos en el contexto de una sociedad secular globalizada y, a la vez, donde cobran importancia culturas no-occidentales (en particular de África y de Asia)? ¿Cuáles son las nuevas interpretaciones de los consejos evangélicos que emergen de las crisis de hoy: ecológica, financiera, política, crisis por abusos sexuales, etc.?

3.5. La experiencia de Dios

Por último, la vida religiosa está fundada en la experiencia personal de Dios. ¿Cómo lograr, hoy, hacer una experiencia personal de Dios? ¿Cómo los jóvenes, actualmente, encuentran y experimentan a Dios? ¿Qué significa para la vida religiosa el fenómeno de los “creyentes sin pertenencia”? ¿Cómo comprender hoy en día la contemplación? ¿Cómo fomentar la mística y la profecía entre los hombres y las mujeres de hoy? ¿Qué sentido tiene actualmente la consagración religiosa? ¿Se puede vivir, hoy, un carisma religioso sin una consagración religiosa definitiva?

¹ Cf. USG (Unión de Superiores Generales), *Inside Globalization: Toward a Multi-centered and Intercultural Communion*, (Roma: Editrice “Il Calamo”, 2000), pp. 10-21; John Fuellenbach, *Church: Community for the Kingdom*, (Manila: Logos Publications, 2000), pp. 107-108; SVD XV General Chapter, “Chapter Statement”, *In Dialogue with the Word*, No. 1, Sept 2000, pp. 16-20; John Allen, *The Future Church* (NY: Doubleday, 2009), pp. 256-297.

² Cf. David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (Cambridge, MA:

Blackwell, 1990). Or, “The growing planetary interconnectedness driven by technology, communications, travel, and economic integration”. John Allen, *The Future Church*, p. 257.

³ Los migrantes internacionales vienen hoy de todo el mundo y van a todas las partes del mundo. Al alba del 3er milenio se estima que existen en el mundo 150 millones de migrantes internacionales, o sea una persona de cada 50 (cf. IOM [International Organization for Migration], “Global Migration Trends: An Era of International Migration” IOM Publications, Geneva, [<http://www.iom.int>]. De igual

manera, al inicio del milenio, se estima que había alrededor de 50 millones de refugiados o de personas obligadas a emigrar, o sea una persona de cada 120 (cf. Michael Blume, "Il Fenomeno Globale Dell'immigrazione", Pontificio Consiglio della Pastorale dei Migranti e degli Itineranti, Città del Vaticano, 29 maggio 2000).

- ⁴ Cf. United Nations Population Fund, "The State of the World Population 2007: Unleashing the Potential of Urban Growth", http://www.unfpa.org/swp/2007/english/notes/notes_for_boxes.html#2-1
- ⁵ Cf. Grace Davie, "Believing without Belonging: Is this the Future of Religion in Britain?" *Social Compass* 37:4:445-469.
- ⁶ Cf. United Nations Population Fund, "The State of the World Population 2007: Unleashing the Potential of Urban Growth"; UNCHS (Habitat), 2006a, *State of the World's Cities 2001*. Nairobi: UNCHS (Habitat).
- ⁷ Sin embargo, algunos dicen que la teoría de la secularización "se equivoca totalmente"; cf. Peter L. Berger, "The Desecularization of the World: A Global Overview" in Elliott Abrams (ed), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Michigan: William Eerdmans Publishing, 1999); "Reflections on the Sociology of Religion Today", *Sociology of Religion* 2001, 62:4, pp. 443-454.
- ⁸ Los católicos representan actualmente el 17.40% (en lugar del 17.33%) de la población mundial, que ha pasado de 6,200 a 6,700 millones.
- ⁹ Como algunas "nuevas comunidades religiosas" en ciertos países como Francia (por ejemplo: la *Comunidad de San Juan*, las *Fraternidades monásticas de Jerusalén*). Cf. Mgr. Pierre Raffin, "Reflexiones sobre el presente y el futuro de la vida religiosa en Francia y en Europa occidental". Conferencia con motivo de la 75ª Asamblea semestral de la Unión de Superiores Generales (USG), 27 de mayo de 2010, Roma.
- ¹⁰ Efectivamente es una de las interpretaciones de la visita apostólica a los Institutos religiosos femeninos en Estados Unidos, pedida por la Congregación para los Institutos de Vida

Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica (CIVCSVA). Cf. Sandra Schneiders, "Religious Life as Prophetic Life Form", <http://ncronline.org/news/women/religious-life-sharing-jesus-passion-resurrection> (January 04-08, 2010).

- ¹¹ Cf. José María Vigil, "Crisis de la vida religiosa en Europa. Llamado a la Vida Religiosa mundial", <http://www.redescristianas.net/2010/03/14>
- ¹² Por esto, según José María Vigil, el problema no es sólo que el Vaticano II no se haya implementado, pues el "mundo moderno" que era el contexto de las reformas de Vaticano II ya no existe. Ahora estamos confrontados con un "mundo post-moderno".
- ¹³ Cf. Karl Rahner, "Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II", *Theological Studies* 40 (1979), pp. 716-722
- ¹⁴ Podemos hablar de tres épocas principales de la historia de la Iglesia: el periodo relativamente breve del cristianismo judío, el periodo del cristianismo que surgió de los gentiles (o la Iglesia de cultura griega y de civilización europea), y ahora el periodo de la Iglesia universal.
- ¹⁵ Cf. USG (Unión de Superiores Generales), *Inside Globalization: Toward a Multi-centered and Intercultural Communion*, (Roma: Editrice "Il Calamo", 2000), pp. 22-23.
- ¹⁶ En cierto sentido, los Sínodos continentales supusieron el reconocimiento de cierta autonomía de las Iglesias locales. También se pueden considerar como reconocimiento de la legitimidad de las Conferencias episcopales e incluso de las Federaciones continentales o asociaciones de Conferencias episcopales. En otras palabras, los Sínodos continentales fueron una manifestación, aunque provisional y/o a título experimental, de la Iglesia universal, pluralista, de culturas diversas o multicultural. No obstante, en otro sentido, Vaticano II y los Sínodos continentales aparecen como raros episodios luminosos en una sombría historia de Euro-centrismo permanente, episodios durante los cuales tuvimos el privilegio de entrever lo que puede y

debe ser la Iglesia verdaderamente; pero continúa siendo muy europea y occidental. Es como si el peso de la tradición y de la historia la incitara a continuar por el camino de la cultura única más que por el camino de la multiculturalidad. Hoy parece resurgir cierta tendencia al centralismo romano y a la restauración del modelo de Iglesia anterior al Vaticano II.

¹⁷ Cf. John Allen, *The Future Church*, pp. 17-21

¹⁸ Como lo hace notar un observador, "No había gran diferencia entre hacer su noviciado en Japón o en Chile. Estudiar teología en Buenos Aires o en Bombay era más o menos lo mismo. Se estudiaban los mismos temas y los mismos autores. La oración seguía los mismos métodos, llamados « universales », y en todas partes se aplicaban las mismas reglas de vida religiosa, o sea, las de la tradición católica post-Tridentina." Carlos Pape, "Esperienza di internazionalità nella Congregazione del Verbo Divino", *Il Verbo nel Mondo 2001-2002*, (Steyl: Editrice Steyl, 2002), p. 11

¹⁹ Por ejemplo, una formadora de las hermanas de un país de África se quejaba de la dificultad de enseñar a las novicias el valor del silencio. Decía: "Les resulta difícil guardar el *"magnum silentium"* (el « gran silencio », después de más o menos las 22h hasta las 7h del día siguiente). Si a alguna se le ocurre una idea o escucha una noticia o recibe alguna información, corre a las demás para comunicarles la idea, la noticia o la información, incluso durante el gran silencio de la noche. No pueden esperar hasta al día siguiente para compartir la historia".

²⁰ Cf. también Rose Nkechi Uchem, "Shifting Perceptions of Mission", *Bulletin SEDOS* 41/11-12, Noviembre-Diciembre 2009, pp. 261-270

²¹ O bien, consideren el cambio de imagen del misionero. Si en el pasado los misioneros occidentales llegaban al lado de los colonizadores, hoy, los misioneros procedentes de Asia, de África y de América Latina, llegan al lado de los migrantes. Como los colonizadores, los misioneros occidentales del pasado venían para dar. Hoy, como los

trabajadores emigrantes, los misioneros del tercer mundo son a veces percibidos como personas que vienen a tomar. En el pasado, los misioneros occidentales llegaban cargados de cosas para dar. Hoy, los misioneros del tercer mundo llegan con las manos vacías sin nada que ofrecer en el sentido material de la palabra. Así, se pasó de la misión que da de su abundancia (si no era la suya propia, era al menos la de su país) a la misión con su pobreza (ciertamente la suya, como también la de su país).

²² Cf. Robert Schreiter, "Ministry for a Multicultural Church", (<http://www.sedos.org> Articles in English).

²³ Cf. John Allen, *The Future Church*, pp. 178-216

²⁴ Según las estimaciones, el "personal para el apostolado de la Iglesia" pasó de 1,600 millones, en 1978, al principio del pontificado de Juan Pablo II, a 4.300 millones en 2005, al final de su pontificado; el 90% de ellos eran laicos. Los catequistas representaban los dos tercios de ese total. En Estados Unidos, mientras que el número de sacerdotes disminuía de 49.054 a 43.304 entre 1990 y 2005, el número de ministros laicos pasaba de 22.000 a 31.000 en el mismo periodo. Se dice que unas 500 ó 600 parroquias, en Estados Unidos, no tienen un sacerdote residente y están administradas por un laico, "coordinador de la vida parroquial". Cf. John Allen, *The Future Church*, pp. 195, 192-193.

²⁵ Hasta la fecha, el Vaticano ha concedido el estatuto canónico a más o menos 120 "nuevos movimientos de laicos". La mayoría de esos movimientos (como *El Arca*, *Comunión y Liberación*, *los Focolari*, *la Comunidad de San Egidio*) han sido fundados en los últimos 100 años. Muchos de ellos han emprendido / asumido gran variedad de proyectos, misiones e instituciones, y se consideran como misioneros en sus propios lugares de vida, santificando o transformando el mundo secular. Cf. John Allen, *The Future Church*, pp. 187-191. Como se mencionó anteriormente, algunos en la Iglesia miran estos movimientos como los sustitutos de las congregaciones religiosas en el sentido de que son las « fuerzas vivas » de la Iglesia hoy.

PERMITIR QUE LA VIDA RELIGIOSA TENGA FUTURO

Hermano André-Pierre Gauthier, FEC

Nacido en París en 1956, Pierre Gauthier cursó inicialmente estudios de latín y griego. Ingresó en 1984 en la Congregación de los Hermanos de las Escuelas Cristianas e hizo estudios de teología. Durante 20 años fue profesor y animador pastoral en clases de secundaria, en las ramas normal y profesional o técnica. Considera importante el acompañamiento de los antiguos/as alumnos/as. Su Congregación le ha confiado las responsabilidades del servicio misionero y de provincial auxiliar.

Original en francés

En Francia, la vida religiosa apostólica va desapareciendo del paisaje familiar. Esta constatación, que podemos extender a toda Europa, nos interroga. Hasta 1950, gracias a los recursos demográficos del mundo rural, el contexto favorecía que hubiera vocaciones religiosas en abundancia. Pero los cambios radicales ocurridos en la posguerra han fragilizado la sociedad de forma insoslayable. En algunos casos, un estilo de vida comunitaria demasiado rígido, una antropología de los votos y una teología de la vida religiosa obsoletas han multiplicado las dificultades, junto con la secularización de profesiones ejercidas tradicionalmente por religiosos y religiosas, relacionadas con la salud y la educación. La disminución numérica de las congregaciones ha afectado en particular a los hermanos y hermanas dedicados a la enseñanza.

Como Hermano de las Escuelas Cristianas, sitúo mi reflexión en una misión de educación escolar, lugar de encuentro con niños y jóvenes donde se pueden vivir y observar – si se quieren abrir los ojos – tremendos cambios en la forma de vivir y de pensar de las nuevas generaciones. El primer reto que se nos presenta es acoger esas profundas mutaciones. No deplorándolas, ni con la perspectiva de un repliegue en “colegios-fortalezas”, sino sintiéndonos parte implicada en la gestación de un mundo con perfiles inéditos, del que la juventud y los jóvenes son testigos y actores, muchas veces entusiastas, pero también muchas veces perplejos ante las opciones y dificultades que les toca asumir, solos. Visto desde nuestro lado, más que de una crisis de confianza se trata de una crisis de presencia, pues nos resulta difícil entrar en los contextos de vida de los jóvenes. Nos alegra encontrar a algunos de ellos, más bien

esporádicamente, hay que reconocerlo, en concentraciones eclesiales. Pero reduciríamos la ambición del Evangelio si nos contentáramos con distinguir entre la mayoría de los jóvenes, prácticamente sin vínculos eclesiales en su vida « profana », y la minoría que codeamos cuando cruzan el umbral de lo « sagrado » en los tiempos fuertes y en los sacramentos. Los religiosos debemos sentirnos obligados a una presencia necesariamente gratuita que impulsa constantemente a « ir hacia el otro ». Ahí se viven precisamente la pobreza, la obediencia y la castidad, cuando las palabras de la fe, la llamada a la oración y el anuncio de Jesús dejan de ser evidentes, a veces por mucho tiempo. El ambiente escolar es característico de esa situación, pero no obstante, creo que una presencia de hermano o de hermana no puede quedar sin fecundidad, a corto o largo plazo. Los jóvenes de hoy nos agradecerán mañana que hayamos respetado su crecimiento y que les hayamos acompañado en sus cuestionamientos y búsquedas. Entonces podrá realizarse el encuentro entre la libertad de Dios y sus propias libertades de personas.

Soy consciente, sí, de que algunos comportamientos y valores privilegiados por los jóvenes, así como ciertos rechazos razonados y conscientes de la trascendencia, encierran riesgos de deshumanización. Algunos, pero no todos. Es preciso llevar a cabo una labor compleja de discernimiento sin la cual, como ocurrió en otras épocas, la Iglesia podría dejar pasar el tren de alta velocidad del nuevo mundo. Por otro lado, la realidad de la postmodernidad ya ha sido bien analizada. Sólo mencionaré aquí algunas de sus facetas, presentes en el mundo educativo francés: ha terminado la época de una religión « heredada »; el lenguaje de la fe cristiana es un idioma extranjero para la mayoría de los jóvenes, aunque pertenezcan a familias sociológicamente cristianas ; igual que los adultos, los jóvenes no desean ni aceptan que la Iglesia intervenga en sus opciones afectivas y sexuales, como si les pesara el recuerdo de una influencia demasiado estricta en ese campo ; la mediatización, a veces malvada, de desviaciones o posturas radicales de algunos clérigos o religiosos han corroído nuestra credibilidad ; y ciertas posibilidades tecnológicas al alcance de los jóvenes les llevan a independizarse antes y más fuertemente que en el pasado en cuanto a sus comportamientos y maneras de pensar.

De ahí el segundo desafío que debemos encarar. Los religiosos, tanto ayer como hoy, son con frecuencia hombres y mujeres que, en un contexto de crisis, responden, si entendemos por “crisis” un tiempo de cambios profundos que sólo la decisión razonada y valiente de unos pocos puede asumir, incluso re-orientar. Una situación así necesita del pluralismo de respuestas apostólicas que se da en la Iglesia. Es decir, unos y otros debemos aceptar que, en una situación incierta, el Evangelio manifieste diversos rasgos del único rostro de Cristo. Esto se aplica a la misión educativa de la Iglesia católica,

principalmente a la Enseñanza católica. En Francia, su riqueza viene de la diversidad de las tradiciones educativas que han confluído en ella; ignaciana, ursulina, salesiana, lasalliana... – por citar sólo algunas. Todas buscan, con razón, cómo aportar su nota propia a la sinfonía de la Escuela católica. En lo que a nosotros respecta, el esfuerzo por pensar la unidad del acto educativo y su dimensión pastoral, la voluntad de asociar nuestros colaboradores laicos no sólo a la animación de nuestra red de instituciones, sino también a su gobierno, el deseo de compartir con ellos nuestro carisma fundacional, nos llevan a opciones bien marcadas: queremos vivir el Evangelio en clase y hacer del acto educativo, respetuoso de la persona del joven, el gesto pastoral primordial. El anuncio explícito de Jesucristo viene en segundo lugar, sin ser por ello, ni mucho menos, secundario.

Pero esta opción nos pone ante otro desafío. Nuestra inquietud al ver que declinan las fuerzas con que contamos se ve acrecentada por una sorpresa: contrariamente a lo que ocurría hace unos años, los diversos actores de la sociedad, ya se trate de las familias o de los poderes públicos, reconocen de nuevo la importancia de la Escuela; la escuela vuelve a encontrar su razón de ser. Hay que añadir que la misión de la Escuela católica también es valorada más que antes por el propio Episcopado. Lo cual nos lleva a afirmar con convicción renovada: “La mies es abundante”. Tanto del lado de los jóvenes como del lado de los adultos, salimos de un tiempo de hostilidad y desconfianza. Ahora bien, esto implica expectativas aún más amplias con respecto a la vida religiosa y a los religiosos comprometidos en la tarea escolar. Tres nuevos retos.

Son el reto de la vida comunitaria, el reto de la inteligencia y del corazón y el reto de la atención a los jóvenes. Los agrupo porque, de alguna manera, están vinculados entre sí. En el centro de mira, los estudiantes, pero no sobre todo ni en primer lugar desde una perspectiva vocacional. Sino para permitirles que descubran a su vez lo que nosotros mismos hemos descubierto, quizá después de largos años de búsqueda: lo que es vivir bajo el signo de las Bienaventuranzas. En Francia, esa es la perspectiva prioritaria. La vida religiosa tiene la capacidad y la grave responsabilidad de estar presente aquí y allá: aquí, con las personas, en el día a día del trabajo y de la vida, compartiendo con ellos preocupaciones, opciones de vida, compromisos... y allá, siendo capaces de invitarlas, desde una comunidad religiosa, a caminar en humanidad y, al hacer camino, saber proponerles la compañía de Jesucristo. Reto siempre exigente de la acogida.

Reto de la inteligencia y del corazón. La proximidad cotidiana con los jóvenes, con hombres y mujeres más o menos alejados de la fe cristiana, nos invita a la libertad y a la audacia. Una necesaria prudencia no debe impedirnos correr riesgos inevitables si queremos mantener el contacto vital entre la

Iglesia y la sociedad. Eso implica estar presentes en los lugares y debates donde nuestros contemporáneos elaboran su manera de pensar y de actuar. Si acogemos la gracia de permanecer junto a los jóvenes, la gracia del compañerismo paciente y de la palabra adecuada a las situaciones, podemos dar testimonio serenamente de la presencia del Espíritu en toda vida, del gozo de los sacramentos y de la dicha de pertenecer a la Iglesia. Siempre y cuando mantengamos la gratuidad del encuentro.

Reto de la vida comunitaria. Los retos enunciados reclaman una vida comunitaria estimulante y significativa, donde se puedan experimentar el discernimiento, la acogida y la oración compartida. La oración, gratuidad primordial, pobreza de quienes se confían a Aquel que puede, y únicamente Él puede, colmar el deseo del hombre. El ser acogido por corazones abiertos y castos, respetuosos de las exigencias y expectativas de los que vienen. El discernimiento comunitario, expresión de obediencia serena al Espíritu.

En Francia, los religiosos y religiosas apostólicos tratamos de comprender nuestro compromiso no como una contra-cultura, sino como una experiencia y testimonio de distancia fecunda en el seno de esta cultura. He mencionado algunos desafíos. Ciertamente, la situación actual es compleja y preocupante. Sin embargo, desde hace unos años, tratamos de vivificar de nuevo nuestra vida comunitaria y nuestra vida de oración, abrimos nuestras comunidades, diversificamos nuestros compromisos para con los pobres, compartimos nuestra espiritualidad con los laicos que lo desean... No he empleado hasta ahora el término « fraternidad », porque es un término exigente que no debe ser banalizado. Pero quiero testificar que las comunidades religiosas apostólicas en Francia tratan de vivirla y testimoniarla.

Testimonio que sigue siendo decisivo, porque la fraternidad que queremos edificar reclama la educación incesante de la propia humanidad. La vida religiosa es una respuesta al asesinato de Abel. Para que el otro exista como hermano, es preciso que yo le haga sitio. Educar a un joven es permitirle que encuentre su sitio, que llegue a ser un hombre responsable de sus actos, permitiendo así que los demás también puedan encontrar su propio lugar. Ser religioso o religiosa educador/a es vivir, personal y comunitariamente, ese proyecto de fraternidad. Sólo quien busca construir relaciones de auténtica fraternidad educa rectamente. Educación que no es sólo cometido de los religiosos/as, pero para nosotros es una responsabilidad vinculada al seguimiento de Cristo. Nuestras comunidades posibilitan así la renovación de la vida religiosa. Un futuro que ninguno de nosotros puede prever, pero sí podemos sencillamente permitir que advenga, con una vida entregada a Cristo.

Gracias

ALGUNAS OPORTUNIDADES Y DESAFÍOS PARA LA VIDA CONSAGRADA APOSTÓLICA Y LA TEOLOGÍA DE LA VIDA CONSAGRADA EN LOS CONTEXTOS REGIONALES: AMÉRICA

Hna Maricarmen Bracamontes, OSB

La Hermana María del Carmen Bracamontes Ayón ingresó en el Monasterio San Benito de la Ciudad de México en 1980. Es co-fundadora del Monasterio Pan de Vida en la Ciudad de Torreón, Coahuila, México en 1992. Prepara un doctorado en Teología Pastoral (Espiritualidad) en la Unión Católica Teológica de Chicago (Illinois, USA). Forma parte del Equipo de Reflexión Teológica de la Conferencia de Religiosas/os de México (CIRM) y del Equipo de teólogos y teólogas de la CLAR (Confederación de Religiosas y Religiosos de América Latina y el Caribe).

Original en español

Hace más de una década que la CLAR (Confederación Latinoamericana y Caribeña de Religiosas y Religiosos) ha venido centrando su animación, reflexión y discernimiento corporativo del llamado a la VR en Latinoamérica y el Caribe desde la conciencia de estar ubicadas/os en un cambio de época.

En el 2007, en el marco de la Conferencia de Aparecida, Brasil¹, la CELAM también se reconoció oficialmente dentro de esta dinámica histórica. Ambos organismos, que congregan al episcopado y a las religiosas y religiosos de Latinoamérica y el Caribe, han vislumbrado algunos de los retos y oportunidades con que estos tiempos nos desafían.

En los Estados Unidos y Canadá, la parte norte del continente americano, la vida religiosa se define ante esta transición socio-cultural desde sus propios contextos. En estos momentos las religiosas de los Estados Unidos están en el proceso de una Visita Apostólica. Son mujeres que han crecido en formación intelectual en diversidad de disciplinas, a la vez que se han ido involucrando cada vez más en espacios de reflexión y de enseñanza. También están participando activamente en espacios civiles de defensa de la dignidad y del

respeto a los derechos de todas las personas. Ante el despliegue de su influencia en distintos sectores, se han despertado sospechas en círculos eclesiásticos, en relación con su específica identidad religiosa.

Por su parte, los religiosos de los Estados Unidos y algunos obispos, a raíz de los escándalos de pederastia y la consecuente Visita Apostólica en sus seminarios y casas de formación en 2005-2006, van sintiendo la urgente necesidad de transformar la cultura clerical en que se encuentran inmersos. Algunos de los aspectos que más les desafían son²

- * El clericalismo como una jerarquía de poder más que de servicio, que resulta inevitable cuando la formación para el sacerdocio y la comprensión del mismo no se fundamentan en una profunda vida de fe y de discipulado.
- * Como consecuencia de lo anterior, unas relaciones de dominio y sumisión que generan control, miedo y autocensura.
- * Un cierto descuido generalizado de la formación en la madurez humana en los seminarios que, de la mano con el clericalismo, ha llevado a una inmadurez institucionalizada.
- * Cierta triunfalismo en la Iglesia Católica, una especie de orgullo institucional que en ocasiones ha llevado a proteger su imagen a toda costa. Es cierto que hay mucho en la cultura y la tradición de la Iglesia Católica que merece nuestra admiración; pero una cultura de discreción se vuelve nefasta cuando, para proteger la buena fama de la Iglesia y del sacerdocio, se encubre el crimen.
- * Una cultura que confunde el pecado con el delito, y que considera que el perdón de la culpa en el secreto de la confesión suplente la necesidad de reportar, juzgar y castigar el crimen.
- * La necesidad de revisar a fondo la enseñanza de la Iglesia sobre la sexualidad y de comunicar esa enseñanza con un profundo respeto al cuerpo y la sexualidad de la mujer y del varón.

Dicho esto, vuelvo a la VR en América Latina y el Caribe, desde la experiencia de la CLAR. Decíamos que se ubica en un cambio de época y el primer desafío que identifica es precisamente saberse parte de esa transformación cultural. El general de los jesuitas caracterizó estos tiempos de la siguiente manera: ³

“Creo que tenemos que aceptar y formularnos como tal, que estamos en un cambio de época. Yo creo que el cambio por el cual está pasando el mundo es extraordinariamente grande y no solamente en términos de globalización – que es un fenómeno particular que da contexto a nuestro trabajo –, sino en términos de época: estamos verdaderamente cambiando en términos de valores, en términos de relaciones y en

términos de instituciones y sistemas. El cambio que se está dando es radical y cuestiona la misma metodología que usamos para enfrentarnos con los problemas y ver nuevas posibilidades en América latina.”

Estas transformaciones son generadoras de crisis y las crisis producen inseguridad. Son tiempos en que se ahonda la desconfianza en las instituciones vigentes, que contribuyeron al desarrollo de la civilización actual y que ante esta transición epocal se perciben como un freno u obstáculo.

Las crisis, así mismo, levantan una nueva conciencia y de esa conciencia nacen expectativas en todas aquellas personas que han experimentado desigualdad, opresión, exclusión en las instituciones existentes y se van ensayando formas que buscan superar estas situaciones mediante una inclusión participativa.

Las instituciones son cuestionadas en la medida en que se perciben como un atentado a la promoción y respeto a valores como son: la libertad, la democracia real participativa, el progreso científico-técnico y económico-social, la promoción activa y el ejercicio concreto del respeto a los derechos de hombres y mujeres, la estabilidad y seguridad en cada país, una educación actualizada e incluyente, el sentido de justicia, equidad y paz entre los pueblos y las naciones, el reconocimiento y respeto a las poblaciones originarias y la conciencia de la urgente necesidad de avanzar hacia una práctica poscolonial.

Estas expectativas emergen con cada vez más lucidez y promueven el crecimiento progresivo del número de personas que ya no se convencen con respuestas con base en un conjunto de dogmas, prohibiciones y obligaciones. Estas personas y grupos exigen apertura y respeto al pluralismo y la diversidad, a la vez que reclaman la libertad de manifestar honrada y transparentemente su disconformidad o desacuerdo con doctrinas y prácticas oficiales.

En estos tiempos, necesitamos la claridad de conciencia de que nos toca participar desde la riqueza propia de nuestros carismas para identificar alternativas en la búsqueda de respuestas creativas a los desafíos actuales. Enseguida los señalo algunos desafíos sobre los que he venido reflexionando.

1. Me parece ineludible imaginar y actualizar creativamente nuevas relaciones desde el trabajo consciente de **deconstrucción** del modelo internalizado de dominio/sumisión. Es urgente ir más allá de las prácticas discriminatorias y excluyentes que están a la base de distinciones entre Clérigos/Laicos; Mujeres/Varones; Humanidad/Naturaleza; lo Occidental y las identidades Indígena/Afro/Campesina/Migrante; Todas las cuestiones que tienen que ver con el Ecumenismo y el Diálogo Interreligioso. Aquí hay un llamado a reconciliar la fe con la justicia, la ecología, el género para trascender toda forma de empobrecimiento y exclusión. Algo así como lo que añoraba

Henri Nouwen⁴: pasar del aislamiento a la soledad; de la hostilidad a la hospitalidad; de la ilusión a la oración, equilibrando lo individual con lo comunitario; la espiritualidad con la eclesiología; siendo personas maduras y comprometidas; espirituales y eclesiales.

2. Considerar, con imaginación creativa, el trabajo de la **construcción** de la igualdad humana en la diversidad que nos conforma.
3. Explicitar la propia **Espiritualidad**...ya que “el tercer milenio será místico o no será.” (R. Panikkar). Mantener en la práctica cotidiana nuestro derecho a la interioridad, a la oración, a la profundidad y serenidad, antídoto eficaz contra el creciente miedo e inseguridad que han paralizado corazones y entrañas. Esta relación íntima con la fuente de Vida de nuestra fe, se expresa desde cada carisma como alternativa de vida compasiva... renunciando al protagonismo, la ambición y el patológico activismo... trascendiendo el resentimiento, buscando ser signos eficaces de salud, reconciliación y paz, sin ingenuidades, en medio de comunidades heridas, divididas, polarizadas.
4. *Promover y acompañar los procesos de **transformación de los roles** tradicionales de varones y mujeres. Así como promover creativamente una sexualidad sana que trasciende la violencia de la frigidez y de la irresponsabilidad, hacia una sexualidad casta y apasionada.*
5. *La necesidad urgente de ir más allá de **imágenes de Dios** construidas bajo parámetros antropomórficos exclusivamente masculinos, un “Dios” que en su misma representación es excluyente, con características muchas veces autoritarias, de dominio o, en el mejor de los casos, con serias ambigüedades, como las de padre tierno que ama incondicionalmente, pero que, de hecho, castiga y lo puede hacer por toda la eternidad,*

El Dios de la Biblia no es la proyección de una mentalidad patriarcal⁵ ...Dios trasciende la distinción humana de los sexos. No es ni hombre, ni mujer, es Dios. Trasciende también la paternidad y la maternidad humanas... (CIC # 239)

Se nota que ésta es una tarea pendiente en América Latina, pues en el Documento Conclusivo de *Aparecida* se siente una cierta resistencia a reflexionar sobre el tema. El texto habla de la Iglesia como Madre, de María como Madre, de la tierra como madre, de la Vida Religiosa como el rostro materno de la Iglesia, pero no se utilizan símbolos femeninos para referirse a Dios⁶. Urge expresar en la reflexión teológica, en la catequesis, en los símbolos litúrgicos y en la predicación, que la Divinidad es la plenitud de lo masculino y lo femenino y que es, así mismo, el principio de vida latente en todo lo que existe.

La imagen de Dios es definitiva para dinamizar creativamente formas

alternativas de relaciones entre personas y pueblos donde se entretejan la riqueza y complejidad de las diversidades para que dejen de edificarse barreras que distancian. Abrir los oídos y los ojos a lo nuevo, es condición necesaria para percibir el suave murmullo del silencio desde donde la Divinidad se nos revela.

6. Todo esto invita a imaginar nuevas formas de convivencia que permitan el diálogo en el respeto y reconocimiento a la riqueza de la diversidad en que está conformado la humanidad y a la casa en que habita; y a...
7. *Encontrarnos y acompañarnos mutuamente en los procesos de construcción de ciudadanía y de eclesialidad adulta, responsable y participativa* (DA #215). Para ubicarnos en los nuevos escenarios y reconocer a los sujetos emergentes en estos tiempos de cambio de época.

Finalmente, me permito mencionar que entre los desafíos que se desprenden del hecho de que la Vida Religiosa es predominantemente femenina, está el de

8. Profundizar en la reflexión teológico-práctica sobre el discipulado-misión de las mujeres que es parte del Cristianismo desde sus inicios.

Creo que no podemos seguir siendo observadoras/es que enjuician o ignoran la historia. Es vital acompañar, ser parte madura y activa de estos procesos de transformación cultural, ofreciendo la alternativa que nuestros carismas pueden aportar. Una participación madura que vaya dando a luz otras formas capaces de humanizar a personas y pueblos, y que cuiden y respeten la casa común.

¹ CELAM, *Documento conclusivo de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, realizada en Aparecida, Brasil en mayo de 2007. En adelante, DA.

² Cf. Roberts, Tom, "Some bishops questioning clerical culture" *National Catholic Reporter*, Kansas City, Mo. EEUU, Aug. 13, 2010

³ ITESO, Guadalajara. México, Mayo 2010.

⁴ Nouwen, Henri J.M., *Tres Etapas De La*

Vida Espiritual, Ed. PPC, Colección Sauce, Madrid, 1997.

⁵ Pontificia Comisión Bíblica, *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Librería Parroquial de Clavería, México, 1993, p. 62.

⁶ Henry Ford, Patricia y Bracamontes Ayón, Maricarmen, *Mujeres y Derechos Humanos, Aportes Sociales y Eclesiales*, Ed. Schola y CEDIMSE A.C., México D.F. 2009, pp. 125-128.